Le ton de l'âme : l'image et l'imagination chez J.G. Hamann et J.G. Herder

Ma. del Rocio Yescas Martinez

▶ **To cite this version:**

Ma. del Rocio Yescas Martinez. Le ton de l'âme : l'image et l'imagination chez J.G. Hamann et J.G. Herder. Philosophie. Université de Strasbourg, 2018. Français. NNT : 2018STRAC036 . tel-02112550

HAL Id: tel-02112550
https://theses.hal.science/tel-02112550

Submitted on 26 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

Faculté de Philosophie

CREPHAC

Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine

EA2326

THÈSE présentée par :

Ma. del Rocío YESCAS MARTÍNEZ

soutenue le 5 décembre 2018

Le ton de l'âme

L'image et l'imagination chez J. G. Hamann et J. G. Herder

THÈSE dirigée par :

M. Franck FISCHBACH

Rapporteurs :

M. Christian BERNER

M. Denis THOUARD

Examinateur :

M. Gérard BENSUSSAN

2018-2019

Le ton de l'âme

L'image et l'imagination chez J. G. Hamann et J. G. Herder

Table de matières

Introduction **1**

Partie I

Du réductionnisme rationaliste vers une perspective holistique de la connaissance

Chapitre I

La critique de la connaissance d'après Hamann dans *Sokratische Denkwürdigkeiten*

1.0 Introduction **30**

1.1La figure de Socrate: entre rationaliste et mélancolique **46**

a) Le Socrate rationaliste de Shaftesbury

b) Le Socrate mélancolique de Hamann

1.2 La connaissance et la connaissance de soi **64**

1.3 La croyance et la sensation: l'entendement croyant **75**

Chapitre II

La critique de la connaissance d´après Herder dans *Vom Erkennen und Empfinden in der Menschlischen Seele*

2.0 Introduction **101**

2.1 Herder et Leibniz **114**

2.2 Le ton : « *eine musicalische Monadologie* » **125**

2.3 « *fühlendeMonade* » **131**

Partie II

L'image et l'imagination dans la pensée philosophique

Chapitre III

La connaissance et le langage dans *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose*

3.0 Introduction **138**

3.1L'image et sensibilité **158**

3.2 L'image et l'imagination **174**

3.3 *Bild*: analogie, signe, symbole **191**

Chapitre IV

La connaissance dans *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlischen Seele*

4.0 La theorie de l' ame : « *eine sympathetische Kraft* » **227**

4.1: L'image et l'imagination : « *ein lichtes Eins* » **231**

Partie III

L'image et l'imagination dans la tradition rhétorique humaniste

Chapitre V

Hamann et Herder: lecteurs de Juan Huarte et Francis Bacon

5.0 Introduction **236**

5.1 L'*ingenium* dans *Examen de Ingenios para la Ciencias*

et le Génie dans *Sokratische Denkwürdigkeiten* **245**

5.2 Mémoire-imagination-entendement **251**

5.3 L'*ingenium*, l'imagination, le langage **260**

5.4 Hamann : entre Huarte et Bacon **266**

5.5 Huarte et Herder : l'*ingenium* et l'anthropologie **279**

5.6 Le génie et l'image **281**

Conclusion **284**

Bibliographie **288**

INTRODUCTION

« Die Einbildungskraft nimmt und schaffet und bildet und dichtet...»

J. G. Herder

« Aus der productiven Einbildungskraft müssen alle innern Vermögen und Kräfte-und alle äußer Vermögen und Kräfte deduziert werden. »

Novalis

Tout au long de la tradition philosophique l'imagination a été disqualifiée, tantôt dans la morale, tantôt dans la théorie de la connaissance, tantôt dans la métaphysique. L'image, considérée comme une copie de la réalité et une fiction, a également été la cible des philosophes.[1] Sans doute, dans la pensée philosophique moderne, l'épistémologie de David Hume fournit les principes pour une revalorisation et reconnaissance des pouvoirs de cette disposition humaine.[2] Cette revalorisation épistémique de l'imagination est déjà établie dans la première moitié du XVIII[e] siècle dans la pensée philosophique.[3]

Mais, si la théorie de Hume est d'une importance cruciale pour l'épistémologie de Herder, en même temps, elle contient aussi les principes d'un rapport ambigu à cette disposition humaine qui, à cette époque-là, devait être limitée moralement et corrigée par la raison.[4] De fait, les études plus récentes sur Hume reconsidèrent la relation dichotomique qu'il a établie entre la raison et l'imagination, contrairement aux interprétations traditionnelles, pour lesquelles la raison serait éclipsée par le pouvoir de l'imagination.[5] La

[1] PIERRON Jean-Philippe, *Les puissances de l'imagination*. *Essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Paris, les Éditions du Cerf, 2003, p.37.

[2] Dans sa théorie de l'imagination, Hume considère cette disposition humaine comme le fondement (*i.e.* le soubassement) de la croyance dans les relations causales, en ce qui concerne les questions de faits et le lien entre l'impression et l'idée. STREMINGER Gerhard, «Hume's Theory of Imagination», *Hume Studies*, 6 (1980), 91-118. ROCKNAK Stefanie, *Imagined causes. Hume's conception of objects*, New York- London, Springer, 2013, p. 44-46, 107-111.

[3] DÜRBECK Gabriele, *Einbildungskraft und Aufklärung: Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1998, p. 110. Dans cette étude, on trouve des auteurs comme Malebranche, Shaftesbury, Wolff, Muratori, mais pas Hume.

[4] *Ibid*. p. 118. BOWRA Cecil Maurice, *The Romantic Imagination,* London, Oxford Paperbacks, 1950, p.15.

[5] Voir GARRETT Don, « Reasons to Act and Believe: Naturalism and Rational Justification in Hume's Philosophical Project », *Philosophical Studies*, 132.1 (2007), 1-16.

réévaluation de cette faculté reste inachevée dans le domaine de la théorie de la connaissance et, en définitive, pour de nombreux philosophes des Lumières, l'imagination représente encore « la faiblesse de l'homme soumis à ses désirs et à ses craintes. »[6] La disqualification de l'imagination persiste, peut-être parce que, comme l'affirme Starobinski, « son domaine est le paraître et non l'être. »[7]

À cet égard, Dilthey affirme que l'*Aufklärung* et plus largement la culture allemande, ont été imprégnées par la philosophie de Leibniz, laquelle se distinguait par son caractère esthétique.[8] Les principes philosophiques-esthétiques, qui ont une importance fondamentale pour la compréhension de la pensée de Herder, se trouvent dans *Von der Glückseeligkeit* (1698). C'est ici que Leibniz développe certaines idées qui occuperont une position centrale dans l´écrit trois fois rédigé *Vom Erkennen und Empfinden in der menschliche Seele,*[9] texte qui est par ailleurs considéré comme le Grand-Œuvre philosophique de Johann Gottfried Herder (1744-1803).

Dans *Von der Glückseeligkeit,* Leibniz présente ce qu'on peut nommer ses idées esthétiques sous la forme d'une chaîne de définitions de concepts philosophiques comme, par exemple, la beauté (*Schönheit*), la force (*Kraft*) ou la perfection (*Vollstellung*). Pour Leibniz, explique Dilthey, « die Einheit in der Mannigfaltikeit» est considéré comme une loi du monde. La réalité est constituée de forces et chaque être est une force, laquelle forme, à partir d'une pluralité, un ordre qui est défini comme la beauté : « Bei aller Kraft, je größer sie ist, je mehr zeiget sich dabei *Viel aus einem und in einem*, indem Eines Viele außer sich reagiert und in sich vorbildet. »[10]

---

[6] DELON Michel, *L'idée d'énergie au tournant des lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988, p. 344.

[7] STAROBINSKI Jean, « Jalons pour une histoire du concept d'imagination », in *L'œil vivant II. La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p.17.

[8] « Wie Descartes dem französichen Geistes seine Richtung gegeben, wie Locke den einglischen bestimmt hat, so ist Leibniz der Führer unserer gesitigen Kultur geworden. » DILTHEY Wilheim, *Leibniz und sein Zeitalter*, Stuutgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1959, p. 62.

[9] *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele,* (1774); *Vom Erkennen und Empfinden, den zwo Hauptkräften der menschlichen Seele,* (1775); *Vom Erkennen und Empfinden der menschlischen Seele. Bemerkungen und Träumen,* (1778). Nous citerons selon l'édition de Proß: HERDER Johann Gottfried, *Werke,* Band II, *Herder und die Antropologie der Auflrärung,* Hrgs. Wolfgang Proß, Frankfurt, Carl Hanser Verlag, 1987.

[10] LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Von der Glückseligkeit*, in *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Herausgegeben und übersetzs von Hans Heinz Holz, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1965, p. 391-401. Cursives de Leibniz.

Le philosophe de Hanovre n'emploie pas le terme *esthétique,* mais dans cette œuvre et dans ses productions philosophiques majeures, il est touché par ce qu'il nomme le « *je ne sais quoi.* »[11] Il admet que la joie (*Freude*) est le plaisir (*Lust*) que l'âme sent en elle-même quand elle appréhende par les sens la beauté d'une image, d'une figure, une mélodie douce, une odeur agréable. En d'autres termes, Leibniz estime que la source du bonheur (*Glückseeligkeit*) est la disposition à sentir (*Gefühl*) la perfection (*Vollstellung*), même si celle-ci ne lui apparaît pas comme un concept clair et distinct. Pour le philosophe, la perfection, qui est aussi perçue comme une harmonie, se saisit non par l'entendement, mais par la sensibilité (*Gemüt*). Il affirme donc la valeur cognitive de la sensation (*Empfindung*).

Ainsi Leibniz pose-t-il les principes de ce qu'Alexander Gottlieb Baumgarten va développer plus tard, à savoir l'esthétique comme discipline philosophique dont le point de départ est la perspective métaphysique leibnizienne sur la beauté. Baumgarten reprend aussi la taxinomie de Leibniz sur les idées, les *petites perceptions* ou les *représentations claires et confuses*, pour constituer l'objet de l'esthétique.[12] Baumgarten conçoit alors une *gnoseologia inferior* qui se situe dans la psychologie empirique et qu'il définit comme *scientia cognitionis sensitivae*. L'esthétique comprend la recherche sur la sensibilité : la mémoire, l'imagination et le *sensum communem*. Il établit subséquemment l'irréductibilité de la connaissance sensible en envisageant la connaissance esthétique comme *ars analogon rationis.*[13]

Le postulat leibnizien de « l'unité dans la pluralité » est devenu un principe de la *nouvelle esthétique* à partir de la seconde moitié du XVIII[e] siècle.[14] Dans *Recommandation pour instituer la science en général* (1686), Leibniz non seulement justifie l'imagination comme nécessaire à l'invention dans les arts, mais aussi la rattache à l'enthousiasme, un des aspects de cette disposition les plus débattus par les philosophes et les théologiens. Pour

[11] Par exemple dans *Discours de Métaphysique* (1686), *Principes de la Nature et de la Grâce, fondées en raison* (1714) et dans *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* (1704), où il insiste sur l'idée de la qualité *confuse* des perceptions sensibles, car « ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images, ces qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties […]. » Livre II, chap. XIX.

[12] FRANKE Ursula, « Von Der Metaphysik Zur Ästhetik. Der Schritt von Leibniz Zu Baumgarten », *Studia Leibnitiana,* (1975), 229-40.

[13] *Ibid.,* p. 231.

[14] VON STEIN Karl Heinrich, *Die Entstehung der neueren Ästhetik*, Sttutgart, Cottaschan BuchHandulg, 1886, p. 111.

Leibniz, l'enthousiasme est un élément positif.[15] Contrairement à Descartes, comme nous le verrons plus loin, Leibniz reconnaît aussi dans les songes toute la dimension inconsciente de l'âme ou de l'imaginaire onirique:

> Et comme pour jouer du clavecin, il faut une habitude que les doigts mêmes doivent prendre, ainsi pour imaginer un bel air, pour faire un beau poème, pour se figurer promptement des ornements d'architecture, ou le dessin d'un tableau d'invention, il faut que notre imagination même ait pris une habitude, après quoi on lui peut donner la liberté de prendre son vol, sans consulter la raison, par une manière d'Enthousiasme. Elle ne manque pas de réussir à mesure du génie et de l'expérience de la personne, et nous expérimentons même quelquefois dans les songes que nous nous formons des images qu'on aura de la peine à trouver en veillant.[16]

C'est justement dans les œuvres de Baumgarten en particulier, et dans la critique littéraire en général, chez Johann Christoph Gottsched, Johann Jakob Bodmer et Johann Jakob Breitinger, que s'enclenche un processus de légitimation de l'imagination. La métaphysique leibnizienne et la psychologie empirique de Christian Wolff y servent de socle à l'élaboration d'une esthétique, à travers la théorie de la poésie et la théorie du goût.[17]

Dans leurs œuvres, ils distinguent l'imagination reproductive de l'imagination productive ou « *facultas figendi* ». Pour Baumgarten, par exemple, l'imagination est essentiellement une faculté associative. Mais il distingue aussi « *das Dichtungsmögen* », dont l'activité « die Verbindung nichts anderes ist als die Vorstellungen vieler Dinge in einer Einheit, […] so wird Dichtunsvermögen durch die Kräfte der Seele, sich die Welt zu vergegenwärtigen, in Tägtikeit gesetzt. »[18] La discussion sur l'imagination ou l'*ingenium,* le génie, et sur l'individualité ou personnalité chez les auteurs cités montre qu'il n'y a pas une

---

[15] COOK J. Daniel, « Leibniz on Enthusiasm », in *Leibniz, Mysticism and Religion*, edited by Allison P. Coudert, Richard H. Popkin and Gordon M. Weiner Dordrecht, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 110.
[16] LEIBNIZ G. W., *Recommandation pour instituer la science en général*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, V Band, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, Akademie Verlag, 2013, p. 710.
[17] SCHMIDT Horst-Michael, *Sinnlichkeit und Verstand : Zur Philosophischen und Poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der Deutschen Aufklärung (Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten)*, München, Wilhelm Fink Verlag,1982, p. 82. DÜRBECK, *op. cit.,* p. 177.
[18] BAUMGARTEN Alexander Gottlieb, *Metaphysik*, dans *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Übersetz und herausgegeben von Hans R.Schweizer, Hamburg, Felix meiner Verlag, 1983, § 414, § 519-589.

rupture entre la Renaissance et le XVIII[e] siècle.[19] De fait, Baumgarten renoue avec la tradition rhétorique dans son *Aesthetica* (1750-1758) : la *nature-ingenium* y est assimilée à l'*Esprit créateur* ou *der schöne Geist.*[20] Ainsi, Baumgarten ménage une place importante à la subjectivité, car l'*ingenium* est identifié avec la créativité inventive de l'individu. Dans ce sens, l'imagination apparaît comme la capacité d'unir des sensations passées et de créer quelque chose de nouveau: « So muß er nicht nur die alte Empfindungen wieder zeigen, sondern die alte mit Imagination verbunden mit neuen zusammensetzen. »[21]

Cette identification de l'imagination avec l'*ingenium* chez Baumgarten fait ainsi partie des questions essentielles à la compréhension de l'œuvre de Herder et de son intention. Par *ingenium,* les humanistes de la Renaissance désignaient non pas une faculté de l'homme en particulier, mais la totalité de ses dispositions. Ils prenaient l'esprit comme une totalité. La réflexion sur l'*ingenium* était d'autant plus au centre des réflexions des philosophes et philologues de la Renaissance qu'ils essayaient de former une théorie de la créativité littéraire. En outre*,* l'*ingenium* était une notion liée à la réflexion sur l'individualité. Or on sait combien ce problème est fondamental dans la philosophie de Leibniz, du point de vue esthétique et logique, sous l'aspect du « problème de l'irrationalité. »[22]

Ce problème se retrouve ainsi dans l'esthétique, nouvelle discipline philosophique. Dans la psychologie empirique de Wolff, l'imagination, le génie ou *ingenium*, identifié avec le *Witz,* ont une place centrale. Baumgarten propose une distinction entre l'imagination et le *Witz*. En même temps, il remobilise un des principes de la tradition humaniste: l'*ingenium venustum*. Comme nous l'avons souligné, l'*ingenium,* chez Baumgarten, n'est pas une capacité ou faculté, « mais une disposition de l'âme tout entière: l'essentiel est l'accord –

[19] Voir l'étude incontournable de BAEUMLER Alfred, *Le problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIII[e] siècle*, trad. Olivier Cossé, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg,1999, p. 26-28.
[20] LINN Marie-Luise, « A. G. Baumgartens *Aesthetica* und die antike Rhetorik », dans *Rethorik. Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16-20. Janrhundert,* Helmut Schanze (Hrsg.), Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1974, 105-125.
[21] POPPE Bernhard, *Alexander Gottlieb Baumgarten : Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und Seine Beziehungen zu Kant ; nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Ästhetik Baumgarten*, Borna-Leipzig, R. Noske,1902,§ 34. LINN M.-L., *op.cit.,* p. 113.
[22] « On appelle irrationalisme cet aperçu lucide sur l'individualité, laquelle par nature échappe à la transparence logique. » BAEUMLER A., *op.cit.,* p. 27.

harmonia – des facultés supérieure et inférieure de connaître […], l'harmonie de l'ensemble des facultés spirituelles. »[23]

Aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, le terme d'*ingenium* a été traduit par « esprit ». Ainsi par Descartes dans *Regulae ad directionem ingenii* (1628). D'un côté, Descartes défend une approche globale des capacités humaines, dont les noms divers (entendement, imagination, mémoire) servent à désigner les opérations de l'esprit. Il affirme que la force cognitive est une force purement spirituelle « et [que] cette force reçoit le nom, conformément à ces diverses fonctions, tantôt d'entendement pur, tantôt d'imagination, tantôt de mémoire. »[24] D'un autre côté, il n'affecte pas à l'i*ngenium* la créativité ou l'invention. En revanche, il donne des *règles* pour atteindre la certitude dans la connaissance. Il considère notamment que l'intuition intellectuelle et la déduction sont les méthodes valides pour parvenir à la connaissance.[25] Toutefois, l'entendement ou intellect (*ingenium*) a une relation de coopération avec la mémoire et l'imagination, laquelle est indispensable à l'opération de la déduction. Plus précisément, Descartes accorde à l'imagination une plus grande importance qu'à la mémoire, car la première est plus rapide que la seconde.[26] De plus, l'imagination est aussi nécessaire à la connaissance quand l'entendement est occupé avec des objets qui ont une relation avec le corps. Ici, c'est l'imagination qui forme l'idée pour que l'entendement puisse parvenir à la distinction.

Mais cette perspective des *Regulae* (sur l'imagination, les notions de connaissance et d'idée) est très différente de celle qu'il présentera dans ses œuvres postérieures, où il sera « si soucieux de distinguer l'entendement et l'imagination », particulièrement dans *Les Méditations* (1641).[27] Dans les *Regulae*, l'imagination est rattachée à la *fantaisie* et

---

[23] *Ibid.,* p. 118.

[24] DESCARTES René, *Règles pour la direction de l'esprit* (Règle XII) in *Œuvres Philosophiques,* Tome I, (1671-1637), traduction et notes par Jacques Brunschwing, textes établis, présentés et annotées par Ferdinand Alquié, préfacé par Denis Moreau, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010.

[25] « When Descartes [in the Règle III] speaks about the need to direct *ingenium* by rules or to restrain *ingenium* through training in mathematics, he gives the impression that *ingenium* is anything but that purely spiritual or intellectual character of human beings designated as mind. » DANIEL Stephen H., «The Philosophy of Ingenuity :Vico on Proto-Philosophy », *Philosophy & Rhetoric*, (1985), 236-243.

[26] Comme le souligne le traducteur Jacques Brunschwig (p. 109), Descartes, dans cette œuvre, fait montre d'une absence de rigueur, car il parle de « mouvement de l'imagination » et de « mouvement de la pensée » pour décrire la même réalité.

[27] Cf. Règles VIII et XII. Voir les notes de J. Brunschwig et FOTI Véronique M., « The Cartesian Imagination », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVI, n° 4 (1986), 631-642.

considérée comme une partie du corps. Dans ce sens, Descartes reprend toute la tradition scolastique, qui a intégré la psychologie d'Aristote. Il reprend également la notion de *sens commun,* liée à la *fantasia*, qui a pour fonction de rendre compte de l'unité des perceptions, « de la multiplicité des organes des sens. »[28] Il conçoit l'idée comme *phantasma* ou *species sensibiles* (*i.e.* comme image ou image cognitive). Ainsi, d'après Descartes, la connaissance consiste en une série de mouvements entre les sens externes, le *sens commun*, la fantaisie et l'entendement (processus décrit dans la Règle XII). Contrairement à ce qu'on peut lire dans les *Méditations,* où l'imagination est identifiée avec les songes et les fictions, ici la *puissance d'imaginer* peut créer ou imaginer des choses « qui ne soient pas vraies ».[29] Bref, l'imagination comme source d'illusions, de songes et de fictions n'a rien à voir avec la connaissance que Descartes cherche à atteindre à travers la question: « Que suis-je? »

On peut remarquer que dans la « Méditation Seconde » l'imagination se limite à la contemplation des images des choses corporelles. Ces images sont des idées, lesquelles, suivant Descartes, ne peuvent « à proprement parler être fausses ». Mais leur certitude et leur « réalité objective » restent en suspens. Elles ont seulement une « certitude sensible ». Finalement, quand Descartes fonde la certitude de la connaissance sur le «*cogito*» et réalise la *distinction réelle* entre l'âme et le corps, la conséquence immédiate en est la perte de la perspective globale de l'esprit humain. Dès lors, la notion d'*ingenium* est négligée dans sa pensée philosophique.[30]

En revanche, sans changement de l'une à l'autre de ces deux œuvres, Descartes rattache l'imagination au domaine du corps, aux affects. Dans les *Regulae*, il affirme que le cerveau est le siège de la fantaisie et que les maladies de l'imagination sont la cause des erreurs. Ainsi est-il convaincu que l'imagination est influencée par les humeurs corporelles et les *esprits animaux*, faisant par là écho à la médecine hippocratique antique. Dans son

[28] D'après J. Brunschwig (p. 139), Descartes, en accord avec la tradition scolastique, considère qu'« il y a deux sens internes, la fantaisie et l'imagination. »

[29] DESCARTES René, *Les Méditations*, *op. cit.,* tome II, p. 419.

[30] Selon Etienne Gilson, « esprit » est le terme que Descartes emploi comme synonyme d' « ingenium », il le définie comme contraire à la substance entendue. Dans la II Méditation, où Descartes écrit « je ne suis donc, précisément parlant, que une chose qui pense, c'est à dire un esprit, un entendement ou une raison ». Mais aussi, il lui donne un sens pour le différencier de la raison, ainsi « il connote la mémoire et la imagination ». Cf. GILSON E., commentaire historique de René Descartes, *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire, Paris, Vrin, 1962, p.86.

ouvrage *L'homme* (écrit en 1632, mais publié en 1662), il livre une théorie physiologique sur le fonctionnement du corps et du cerveau. C'est ici que se trouve l'image de l'homme-machine. Ce modèle d'explication scientifique sera la source de l'anthropologie matérialiste. *L'homme* exprime plus clairement la pensée dualiste de son auteur et amorce l'explication mécaniste du fonctionnement du corps humain. Ce dernier y est *objet* de connaissance; il n'est pas encore *instrument* de la connaissance.

En nous appuyant sur ces différentes lectures, nous montrerons, entre autres, que ces débats autour de l'imagination ont laissé de nombreuses traces dans les œuvres de Herder. De ce fait, la question qui nous intéresse est celle de savoir quelle est la spécificité de la pensée philosophique de Herder. En quoi celui-ci se démarque-t-il de ses prédécesseurs? Quels sont les effets des apports de la pensée philosophique de ce poète et philosophe à la théorie de la connaissance?

Nous partirons de trois hypothèses pour aborder ces questions.

La première est le caractère *holistique* de l'approche adoptée par Herder comme principe fondamental de sa philosophie. Dans le contexte des problèmes suscités par la théorie de la connaissance, les principes de clarté et de certitude, et la méthode déductive, passages obligés pour accéder à une connaissance sûre, avaient déterminé et borné le paradigme du savoir humain en général. La *cognitio historica* et la *cognition sensible* avaient ainsi perdu leur statut cognitif. Cette forme de *réductionnisme* a commencé dans le sein de la philosophie cartésienne. Le qualificatif *holistique* doit s'entendre comme le contraire de *réductionniste.*[31]

Comme nous l'avons vu, la perspective esthétique de Leibniz a été déterminante pour la reconnaissance de la valeur cognitive de la sensibilité. En effet, l'opuscule leibnizien *Meditationes de Cognitione, veritate et ideis* (1684) se trouve être la première objection dirigée contre la taxonomie cartésienne des idées. Leibniz ne propose pas une séparation des idées basée sur leur caractère plus ou moins clair et distinct, mais un *continuum* entre les

[31] *Holos* signifie « complet ». C'est l'union des parties d'un tout, dans un sens non pas quantitatif mais qualitatif. Voir ADLER Hans, «Herder Holismus», in *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference,* November 5-8 1989, Stanford, California, Edited by Kurt Mueller-Vollmer, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1990, p. 35.

idées claires et les idées confuses et obscures, entre le distinct, l'adéquat et l'inadéquat. Certes, Herder va critiquer fortement cette position leibnizienne. Il va prendre cependant comme point de départ la *cognitio obscura*[32] laquelle constitue toutes les *passions de l'âme* (*i.e*. tous les sentiments, perceptions et affects qui ont le corps pour origine). Étant donné que la cause de cette obscurité est « l'étroite alliance de l'âme avec le corps »[33] Herder paraît ainsi argumenter en faveur du monisme[34] pour rendre compte du corps humain comme instrument de la connaissance et de la *connaissance obscure*. De cette manière, il tend à établir que le sentir et le connaître ne sont pas deux sources différentes de connaissance. Autrement dit, d'après Herder, pour élucider la nature du connaître et du sentir, il faudrait considérer la liaison entre le sentir et le penser comme une condition corporelle. Dès lors, il n'est plus possible de séparer les dispositions humaines puisqu'elles procèdent d'une source commune: l'*âme* est définie par Herder comme une force (*Kraft*), une unique force ou énergie dont le corps est l'instrument, lequel n'est pas considéré comme un objet matériel ou *res extensa*, mais comme un *miroir de l'âme,* «Analogon, Spiegel, ausgedrücktes Bild der Seele» (*Werke* II, 547). En ce sens, l'approche holistique doit se comprendre comme une critique de la pensée métaphysique dualiste et de la définition exclusivement intellectuelle des capacités humaines. Herder écrit:

> Der innere Mensch mit alle seinen dunkeln Kräften, Reizen und Trieben ist nur E i n e r. Alle Leidenschaften, ums Herz gelagert und mancherlei Werkzeuge regend, hangen durch unsichtbare Bande zusammen und schlagen Wurzel im feinsten Bau unsrer beseelten Fibern. (*Werke* II, 677)

En deuxième hypothèse, nous mettrons l'accent sur le fait que Herder voit beaucoup plus large. Contrairement à la plupart de ses contemporains, il ne se limite pas à considérer la relation de l'imagination avec le visuel. Il élargit le spectre de l'analyse en tant qu'il s'intéresse aussi à l'image acoustique. Il est important de souligner que quand il rédige *Vom*

---

[32] ADLER H., «Fundus Animae-der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung», *Deutsche Vierteljahrsschrift Für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62.2 (1988), 197-220; BARNOUW Jeffrey, «The Cognitive Value of Confusion and Obscurity in the German Enlightenment: Leibniz, Baumgarten and Herder», *Studies in Eighteenth Century Culture*, 24.1 (1995), 29-50. HEINZ Marion & CLAIRMONT Heinrich, « Herder's Epistemology », in *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Edited by Hans Adler and Wulf Koepke, New York, Camden Hause, 2009, p. 43-63.

[33] DESCARTES René, *Les passions de l'âme*, art. 28, *op.cit*., tome III (1643-1650).

[34] HEINZ Marion, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Methapysik des jungen Herder(1763-1778),* Hamburg, Felix MeinerVerlag, 1994, p. 14.

Empfindung und Erkennen, il a déjà publié *Plastik*. *Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume* (1770), et son œuvre majeure, sans doute la plus glosée, *Abhandlung über den Urprung der Sprache* (1772), où il a établi quelques principes essentiels à l'intelligibilité de sa pensée philosophique. Herder a développé les principes directeurs de sa psychologie, de sa théorie de la connaissance et de son esthétique dans ces trois ouvrages, qui entretiennent des relations très étroites et s'élucident l'un par l'autre.

Plastik a pour toile de fond les débats entre philosophie empiriste et philosophie sensualiste de part et d'autre de la Manche. Dans la deuxième édition d'*Essay Concerning the Human Understanding* (1690), John Locke présente le fameux problème de Molyneux, lequel interpelle et met en difficulté la théorie de la perception, et partant, la théorie de la connaissance. Locke cite la lettre de Molyneux:

> Suppose a Man born blind, and now adult, and taught by his touch to distinguish between a Cube, and a Sphere of the same metal, and nighly of the same bigness, so as to tell, when he felt one and the other, which is the Cube, which the Sphere. Suppose then the Cube and Sphere placed on a Table, and the Blind Man made to see. Quary, whether by his sight, before he touch'd them, he could now distinguish and tell which is the Globe, which the Cube? To which the acute judicious proposer answers: No. (*Essay* II, IX, 8)[35]

Ce problème rendrait les questions de la connaissance plus complexes. On peut dire que il y a deux questionnes majeurs que ce problème suppose : comment l´esprit perçoit le monde? Comment il interprète cette information? Le problème de Molyneux continue d'être débattu par les philosophes sensualistes français, comme Étienne Bonnot Condillac dans *Traité des sensations* (1754) revient dessus dans son *Histoire Naturelle,* plus précisément dans « Histoire Naturelle de l'Homme » (1749). Dans ce contexte, la lecture de la *Lettre sur les aveugles* (1749) de Denis Diderot est déterminante pour la pensée de Herder. Diderot y expose une critique de la philosophie rationaliste qui limite la connaissance au sens de la vue. Il écrit: « Les connaissances ont trois portes [la vue, l'ouïe et le toucher] pour entrer dans

[35] On sait que la réponse négative de Locke et Berkeley a été confirmée par la publication des observations de l'anatomiste William Cheselden : *An Account of some Observations made by a young Gentleman, who was born blind or lost his Sight so early, that he had no Remembrance of ever having seen, and was couch'd between 13 and 14 Years of Age* (1728). Herder fait référence à Cheselden dans sa production de 1772.

notre âme, et nous en tenons une barricadée [le toucher] par le défaut de signes... »[36] Par ailleurs, il considère que les aveugles ne peuvent pas imaginer, car ils n'ont pas à leur disposition d'images, de figures et de couleurs, il est donc convaincu que « la façon d'imaginer d'un aveugle » démontre l'existence d'un *sens interne*. Herder emploie parfois cette expression ou « *sensorium commune* » comme équivalent de l'imagination. Cette notion philosophique joue un rôle capital dans sa philosophie, car dans *Abhandlung über den Urprung der Sprache,* il y aura recours pour étayer sa thèse sur l'origine humaine du langage.[37]

Dans ces deux textes philosophiques, Herder accomplit une transformation de la hiérarchie des sens, laquelle a commencé avec les sensualistes. La vue, qui a longtemps été le sens privilégié par les philosophes, perd peu à peu son importance dans l'explication de la perception et donc de la connaissance. Dans *Plastik*, Herder revalorise le sens du toucher, qu'il considère comme indissociable du sens de la vue. D'après Herder, le sens de la vue est le plus superficiel de tous, car il ne fournit aucune notion sur la propriété des objets. La vue perçoit seulement leur surface. Herder affirme ainsi que nous apprenons à *voir* à travers l'habitude et que le sens de la vue travaille en lien avec celui du toucher. Dans la production philosophique de 1772, il mène à terme la transformation de la hiérarchie des sens. Il y montre que le sens de l'ouïe a été le sens le plus important pour l'invention du langage (la création de *Merkmale ou Merkwort*) et il lui accorde un rôle de médiateur entre le sens du toucher et celui de la vue. De plus, Herder considère que comme liant des autres sens, elle se rapproche le plus du sentiment (*Gemüt*).

> Der Ton des Gehörs dringt so innig in unsere Seele, daß er Merkmal werden muß ; aber noch nicht so übertäubend, daß er nicht klares Merkmal werden könnte – das ist Sinn der Sprache. (*Werke* II, 299)

On peut affirmer, en suivant Herder, que l'image acoustique est une synthèse de toutes les images. Herder, parallèlement, concède que l'imagination et les autres dispositions humaines s'entrecroisent. Ainsi met-il en exergue le pouvoir positif de l'imagination,

[36] DIDEROT Denis, *Lettre sur les aveugles. À l'usage de ceux qui voient*, *Œuvres philosophiques*, édition Michel Delon, Paris, Gallimard, 2010, p. 169.
[37] GAIER Ulrich, « "Nous sommes un *sensorium commune* pensant" : l'aspect anthropologique de la langue chez Herder », *Revue Germanique Internationale*, 20 (2003), 29-45.

laquelle est aussi identifiée avec le *sensorium commune* ou le *sens interne*. Il est permis de croire que l'imagination, chez Herder, a une relation très intime avec la perception, le sentir et le penser. Le philosophe s'y réfère aussi bien comme à un objet (un organe) que comme à une méthode. Contrairement à une certaine tradition philosophique qui considère l'imagination et ses maladies comme sources d'erreurs, Herder conjecture que justement ces maladies peuvent nous révéler la manière dont l'imagination travaille, dont elle associe les impressions, dont elle connecte les sens et les idées (*Werke* II, 285).

Cette perspective sur l'imagination révèle aussi l'approche holistique de Herder. Très souvent, les philosophes n'ont souligné qu'un seul aspect des fonctions de l'imagination. En particulier, s'ils ont montré la relation entre la perception et l'imagination, ils ont surtout mis l'accent sur le visuel. De surcroît, dans la droite ligne de la philosophie ancienne, l'imagination est considérée essentiellement en relation avec la vue et la lumière:

> Der griechische Terminus « *phantasía* » stammt vom Verbum « *phaíno* » erscheinen ins «Licht treten»; auf dasselbe Verb geht auch der Terminus «*phainómenon*», das Erscheinende, zurück. Was die «*phantasía*» als Einbildunsgskraft hervorbringt, ist bildhaft, ist eine Abbildung ; «*eikasía*»; dieser Begriff ist vom Verbum «*eikon*» ähnlich sein, scheinen, gebildet. […] Aristoteles erklärt den Begriff der Phantasie ausdrüklich mit dem Hinweis auf auf seinen etymologischen Zusammenhang mit dem grieschisches Wort für Licht (« *phos* »).[38]

Nous verrons que Herder réalisera plus tard une critique des notions de *connaissance claire, concept clair* ou *idée claire*. Toutes ces expressions font référence à la lumière et à la vue. Il affirmera que l'imagination est la « Töchter des Ohrs und der Erzählung » (*Werke* III/1, 272). Cette redécouverte par Herder du rôle de l'ouïe annonce, comme le soutient Jürgen Trabant « a real philosophical revolution […], the philosophical turn from a traditionally ocular, visual [and solipsistic] theory of knowledge towards an auricular and auditory [acromatic] one, which must finally become dialogical theory of knowledge. »[39]

Notre troisième hypothèse de départ est reliée à la précédente. Elle repose sur la relation que Herder établit entre le langage et la connaissance. C'est ici que Johann Georg

[38] GRASSI Ernesto, *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländeschen Denkens*, Germany, Athenäum, 1979, p. 184-185. Cette caractérisation se trouve aussi chez Descartes : « L'imagination est regard de l'esprit. »
[39] TRABANT Jürgen, « Herder's Discovery of the ear », in *Herder Today*, *op. cit*., p. 356.

Hamann (1730-1788) fait son apparition. Du temps où il était étudiant à Königsberg, Herder fit la connaissance de Hamann, qui l'introduisit à la poésie anglaise et lui apprit l'anglais. Tous deux partageaient la même passion pour la musique. Hamann jouait du luth, Herder, fils de cantor, jouait au clavier. Herder a longtemps été intéressé par la création d'une nouvelle forme d'opéra et a même rédigé quelques livrets. Le plus connu est celui de *Brutus* (1772-1774), dont la musique a été composée par Johann Christoph Friedrich Bach.[40] Sans doute l'amour de Herder pour la poésie et la musique a-t-il une importance fondamentale pour la compréhension de sa pensée philosophique, comme nombre de commentateurs l'ont déjà souligné.[41] Contrairement à ses contemporains, qui concevaient la musique en termes mathématiques (*i.e.* relations et proportions), Herder propose dans *Viertes Kritisches Wäldschen (*1769) une nouvelle théorie de la musique, où le ton et le son sont libérés des mesures pour devenir le propre de cet art. Pour Herder, la musique est l'art le plus profond et le plus proche de la sensation car, ainsi qu'il est dit plus haut, « der Ton des Gehörs dringt so innig in unsre Seele. » Le penseur allemand exprime dans cet écrit, jamais publié de son vivant, mais qui constitue un antécédent fondamental pour la compréhension de ses productions des années postérieures, son intérêt pour expliquer la sensation (Empfindung) et le « inneres Gefühl ». Il propose l'unité de la psychologie et la physiologie, principe qui sera la base dans *Vom Erkennen und Empfindung*.[42] Herder avance aussi pour la première fois sa redécouvert de l'ouï et sa thèse sur la position de ce sens comme le sens intermédiaire (Mittelsinn) entre la vue et le toucher. Plus tard, dans son ouvrage de 1762 notre auteur signale: à chaque sensation correspond un ton. Herder entremêle ainsi la sensation, la musique, et le langage pour défendre une approche esthétique et acoustique du langage, lequel constitue un des principes du tournant épistémique déjà annonce.

Hamann publie en 1762 *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose*, où il affirme que les images constituent la connaissance et le bonheur de l'être humain, et que la poésie est sa langue maternelle. Ces deux idées ont fait une vive impression sur le

[40] MÜLLER-BLATTAU Josef, *Hamann und Herder in ihren Bezichungen zur Musik*, Gräfe u. Unzer, 1931, p. 12. KIRBY Frank E., « Herder and Opera », *Journal of the American Musicological Society*, 15.3 (1962), 316-329.
[41] STOLLBERG Arne, *Ohr und Auge - Klang und Form : Facetten einer musikästhetischen Dichotomie bei Johann Gottfried Herder, Richard Wagner und Franz Schreker*, Sttutgart Franz Steiner Verlag, 2006, p.18. SCHMITZ Ursula, *Dichtung und Musik in Herders Theoretischen Schriften*, Köln, Kleikamp,1960, p. 58.
[42] MARKWARDT Bruno, *J.G.Herders «Kritische Wälder»,* Leipzig, Quelle & Meyer, 1925, p.174.

jeune Herder.[43] Revenons, après cette remarque, sur notre dernière hypothèse. Herder et Hamann se rejoignent sur un point: toute connaissance humaine consiste en images. Dans *Aesthetica in nuce*, l'image est intimement attachée à la sensibilité et elle est définie comme parole « Wort » et « sinnliche Zeichen ». Cette définition inaugure dans la pensée philosophique la perspective esthétique du langage et une approche anthropologique pour déterminer sa nature et son origine. La question qui en découle est celle de savoir sur quels principes est assise une philosophie qui propose une perspective positive de l'image et aussi de l'imagination.[44]

La conception de l'image des penseurs allemands constitue la spécificité de leur pensée philosophique. Dans le contexte de l'*Aesthetica in nuce* et de *Vom Erkennen und Empfinden,* le terme « Bild » a tantôt un sens religieux, tantôt un sens philosophique, tantôt un sens rhétorique. La dimension religieuse s'appuie sur la narration de la création de l'homme « à l'image de Dieu » (Gen. 1,27) et la doctrine de l'*Imago Dei*. Suivant Hamann, Dieu a créé la matière et la forme, et leur union doit expliquer la nature humaine. L'union entre le corps et l'âme est un acte du Créateur: » Die geheimnisvolle Natur der meschlische Seele, die Witchtigkeit derselben, die Abhängigkeit von ihrem Urheber sind in dem sinnlichstenten und einfachsten Bilden ausgedrückt » (N I, 14).[45] De cette idée, nos auteurs vont tirer une analogie: l'homme possède une âme créatrice. L'*image* doit être comprise en lien avec la création du langage. L'homme crée un langage et, par cet acte, se rend indivisible, *à l'image* de son Créateur. En l'occurrence, *connaître* signifie *nommer*. Dans *Aesthetica in nuce*, Hamann met au jour cette dimension du récit biblique, qui vise à une réflexion sur la

[43] MARTINSON Steven D., « Herder's Life and Works » in *A Companion to the Works Johann Gottfried Herder*, p. 17-18. On peut constater que les deux premières hypothèses sont aussi valables chez Hamann. Le jugement de Goethe sur Hamann dans *Poesie und Wharheit* (Livre 12) est très connu: «Das Prinzip, auf welches die sämtliche Äußerungen Hamanns sich zurückführen lassen, it dieses: Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, mus aus sämtliche vereinigten Kräfte entspringen; alles Vereinzelte ist verwerlich : Eine herliche Maxiem ! Aber schwer zu befolgen. » Pour Hamann, en raison de sa pensée religieuse, le sens de l'ouïe est le sens plus important. Nous reviendrons sur ce point.

[44] D'accord avec Liebrucks, dans cette caractérisation se trouve le germe d´une révolution philosophique, puisque «In der Bilder liegt Wahrheit. Um das zu verstehen bedarf es langer Untersuchungen über das Verhältnis des abstrakten Allgemeinbegriffs zum dialektischen und beider zu dem was hier Bilder genannt wird. LIEBRUCKS Bruno, *Sprache und Bewußtsein*. Bande 1. Einleitung Spannweite des Problems. Von den undialektischen Gebilden zur dialektische Bewegung, Frankturt am Main, Akademische Verlagsgesellschaft, 1964, p.287.

[45] HAMANN Johann Georg, *Sämtliche Werke,* historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wien, 1949-1957, cité comme N, tome et page.

nature du langage, non seulement dans sa dimension instrumentale, mais encore dans sa dimension communicative (dialogique) et symbolique.

La pensée de Herder s'appuie aussi sur cette doctrine. Elle se reconnaît dans cette liaison image-analogie. Elle s'y reconnaît d'autant plus que sur la base de cette conception de l'être humain comme image, elle peut affermir sa propre conception de l'analogie comme outil de connaissance de la vérité. L'approche de Herder a comme source ses interprétations des textes bibliques. Dans *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774), il pose ses principes théologiques, notamment dans l'interprétation qu'il fait du premier chapitre de la Genèse. Dans son écrit *Johannes* (1774), source d'inspiration du *Faust* de Goethe,[46] il relie plusieurs notions: la parole y est une puissance qui se déploie dans l'action et la pensée. Nos deux auteurs ont ainsi conçu une approche religieuse-esthétique de la créativité humaine selon laquelle le génie humain crée par analogie avec le Génie-Dieu-Poète.

Le sens philosophique du terme « Bild » est encadré dans les disputes sur la nature et essence du langage et sur la relation entre le langage et la pensée. Chez Herder, l'image est aussi une image acoustique, *i.e*. un *Merkmal* ou signe. L'image est envisagée comme figure (ou signe linguistique) dotée d'une dimension cognitive en elle-même. Cela veut dire que l'image n'est plus considérée dans sa relation au concept, mais saisie dans ses propres termes. Avec la valorisation du langage non plus comme instrument de la raison, mais comme élément constitutif de la relation homme-monde et aussi comme œuvre d'art naturelle en raison de sa nature métaphorique, nos auteurs se démarquent de leurs contemporains, s'agissant de l'explication des processus cognitifs et de la recherche de la vérité. Ils sapent, ce faisant, l'édifice de la *Schulphilosophie*, avec ses concepts abstraits et ses spéculations infinies, dont le discours théorique était vécu au XVIII^{e} siècle comme une tyrannie de la raison.[47]

Chez Herder, la notion d'image a une position centrale. Selon Schütze,[48] c'est le terme le plus important de sa pensée philosophique. Pour Herder, l'image exprime l'unité des sens, l'unité des capacités, l'unité âme-corps et l'unité pensée-volonté. Ce terme a divers sens dans

[46] GÜNTHER Jacoby, *Herder als Faust : Eine Untersuchung*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1911, p. 255.
[47] CASSIRER Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschften. Fünf Studien*, Göteborg, ElandersBokt. Antiebolag, 1942, p. 13-14.
[48] SCHÜTZE Martin, « Herder's Conception of Bild », *Germanic Review*, 1 (1926), p. 21.

la langue allemande, il est aussi à l'origine de l'Einbildungskraft et de la Bildung.[49] Ce dernier est au centre la tradition humaniste dont Herder est une des figures qu´ont contribué au développement de ses principes.[50] Il appert que tous ces termes sont liés à la connaissance: la connaissance de la nature humaine, la connaissance de la nature et la connaissance historique. Herder associe la dimension religieuse et la dimension esthétique pour élaborer une théorie de la formation de l'humanité selon laquelle toutes les capacités humaines devraient se développer harmonieusement. Autrement dit, l'épistémologie de Herder n'est pas une réflexion purement théorique mais essaie de concilier le sujet théorique et le sujet pratique.[51] De plus, ce sujet est une *conscience finie* et un être naturel qui habite dans une sphère naturelle (*Umwelt*), où il déploie toutes ses forces de façon organique pour la formation de son image (*innere Figur*) et de son corps comme une œuvre d'art.

Quant au sens rhétorique de la notion d'image, il se rattache à la discussion sur l'image comme analogie et métaphore dans la pensée philosophique. D'après Grassi, les philosophes modernes, depuis Descartes jusqu'à Kant, ne ménagent pas leur critique de la rhétorique, laquelle est comprise chez eux comme une simple technique pour embellir le discours ou pour persuader à travers les passions.[52] Pour Descartes, la philosophie est un discours rationnel dont la méthode est un procès logico-déductif. Nombre de philosophes ont ainsi établi la *mathesis universalis* comme modèle pour la philosophie. Pour eux, la connaissance s'atteint seulement dans les concepts clairs et distincts de l'entendement et dans l'activité raisonnante. Cette perspective est aussi défendue par la philosophie rationaliste de la *Schulphilosophie*. Les questions sur la connaissance sont comprises en rapport avec la

[49] L'origine de ce mot est le vieux-saxon *bilidi*. Il signifiait « une force magique », « entité magique spirituelle», «un signe miraculeux», «archétype –*Urbild*-». Lorsque le terme fait son apparition dans le langage philosophique, après le XI siècle, il désigne « être », « forme » et « image », mais dans le sens profane comme « Abbild ». Le terme Bild, plus que celui d´image, à la suite de Wackernagel, garde toujours une signification magique et religieuse jusqu´à l´émergence de Bild artistique ou sensible «dans un glissement allant du sacré ou profane ». Cf. WACKERNAGEL Wolfgang, *Ymagine Denunari. Éthique et métaphysique de l´abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p.16. Aussi, «Subimaginale Versenkung. Maister Eckharts Ethik der bild-ergründenden Entbildung», dans *Was ist ein Bild?* (Hrsg.) von Gottfried Boehm, München, Wilhelmn Fink Verlag, 2006, 184-207. SCHAARSCHMIDT Ilse, *Der Bedeutungswandel der Worte 'Bilden' und 'Bildung' in Der Literatur-Epoche von Gottsched bis Herder*, Elbing, Alfred Seiffent, 1931, p. 31. LICHTENSTEIN Ernst, *Zur Entwiclung des Bildungsbegriffes von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg, Quellen & Mayer 1966.

[50] SCHAARSCHMIDT Ilse, *op.cit.*, p. 31. LICHTENSTEIN Ernst, *op.cit.*, p.16.

[51] HEINZ Marion & CLAIRMONT Heinrich, *op.cit,* p. 43-63.

[52] GRASSI Ernesto, *Rhetoric as Philosophy*, Pennsylvania State University Press, 1980, p. 19.

métaphysique, cette science censée contenir tous les principes de la connaissance.[53] L'*Erkenntnismetaphysik* englobe également la philosophie en tant que science qui se doit d'atteindre la connaissance certaine à travers les concepts généraux et abstraits, et les principes de la raison. Le résultat de cette perspective est la formalisation du discours philosophique. Herder critique, non sans ironie, cette perspective qui veut procurer à la philosophie la perfection de la mathématique:

> Diese Methode ist so leicht und lieblich, daß man's schon zum Grundsatz beliebt hat, lauter *t a u b e* Wörter in die Philosophie einzuführen, bei denen man so wenig denken dürfe als der Rechnende bei seinen Zahlen; das werde der Philosophie zur Vollkommenheit der Mathematik verhelfen, daß man immerfort schließen könne, ohne zu denken: eine Philosophie, für der uns alle Musen bewahren ! (*Werke*, II, 674)

Au contraire, pour Hamann et Herder, formés aux *belles lettres* et à l'humanisme, le discours imagé ravive un ancien problème philosophique et rhétorique: comment trouver, en effet, la coïncidence de la pluralité des visions (*eidos*) dans la parole des poètes et des orateurs avec le *logos* de la philosophie: l'adéquation du *sermo* et du *verbum,* de la *res* et du *verbum.*[54] La tradition humaniste attribuait à l'*ingenium* la capacité d'atteindre cette adéquation à travers la création des métaphores. Nous tenons, avec la métaphore, la clef de voûte de cette philosophie de la connaissance fondée sur l'image. La liaison est faite entre l'*ingenium* et le langage. Les penseurs allemands en déduisent que la création de métaphores révèle les processus cognitifs de l'esprit humain compris comme unité et totalité. Cette promotion de l'*ingenium* tire son origine du mouvement *Sturm und Drang*, dont Hamann est considéré comme l'inspirateur, et Herder et Goethe comme ses représentants les plus éminents. Tous trois mettent le génie au cœur de l'esthétique et de la philosophie dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle.[55]

Les principes qu'ils fournissent pour élucider la relation complexe « Seele-Genie-Bild » les différencient l'un de l'autre. Certes, Hamann et Herder partent tous deux d'une

---

[53]« Die Methapyscis ist die Wissenchaft der ersten Erkenntnißgründe in der menschlichen Erkenntniß. » Cf. BAUMGARTEN A. G., *Metaphysik,* deutsche übersetzung von Georg Friedrich Meier, mit einer Einführung, einer Konkordanz und einer Bibliographie der Werke A.G. Baumgartens von Dagmar Mirbach Dagmar Mirbach, Jena, Dietrich Schleglmann, 2004, §1.

[54] GRASSI E., *Macht des Bildes : Ohnmacht der rationale Sprache,* Köln, M. DuMont Schauberg, 1970, p. 166.

[55] BERTRAM W.G. *Philosophie des Sturm und Drang. Eine Konstitution der Moderne*, München, Fink Verlag, 2000, p.16.

approche religieuse-esthétique, comme nous l'avons dit plus haut, mais Herder offre en plus une « doctrine de l'âme » dans son essai. Il s'appuie sur la notion de *Kraft* ou *Energie,* et le principe de « *lex continui* » pour éclairer la nature de l'esprit et donc la nature de la connaissance. D'où l'importance de la philosophie leibnizienne dans ses productions philosophiques, car il se propose de démontrer qu'il n'y a pas deux sources de la connaissance, comme cela est affirmé par les philosophes, pas de facultés inférieures et supérieures dans l'âme humaine. Avec la notion de puissance ou énergie, il tente de dépasser cette hiérarchisation. Dans sa production philosophique de 1772, il considère que le langage est l'énergie de l'âme: le langage est « *Wort der Seele »,* c'est-à-dire le medium au travers duquel s'exprime l'être humain comme unité. En d'autres termes, l'image est l'expression de l'unité organique de l'esprit.[56]

Ainsi, le présent travail se donne pour objectif d'élucider, en considérant la polysémie de la notion d'image (*Bild*, *Figure, Gestalt, Schème, Eîdos, Typos*) et sa connexion avec l'imagination, le génie (*ingenium*), les réponses que Herder et Hamann apportent aux questions relatives à la connaissance. Dans la tradition philosophique allemande, le mot *Bild* a une importance fondamentale. Il renvoie aux principes de diverses conceptions sur l'interprétation de la doctrine chrétienne du *logos,* ainsi qu'aux travaux sur la philosophie grecque qui occupaient les philologues pendant le temps de la relation de Herder avec Goethe à Weimar.[57] Un des points déterminants de la critique par nos auteurs de la philosophie rationaliste est l'utilisation qu'ils font de cette notion comme une protestation contre une approche purement intellectualiste de l'être humain. Avec l'image et le discours imagé, ils défendent l'intériorité et l'individualité de l'homme. Ils visent par-là à réhabiliter la sensibilité, réhabilitation qui avait commencé avec les piétistes de Halle et les philosophes et poètes anglais.[58] Ce mouvement littéraire-philosophique est à la confluence de diverses tendances de pensée, l'*Empfindsamkeit* et la *Popularphilsophie,* lesquelles réagissaient contre la philosophie conçue comme un système purement théorique.

[56] SCHÜTZE M., *op. cit.,* p. 25.
[57] LICHTENSTEIN Ernst, *op.cit.,* p. 7.
[58] KONDLYLIS Panajotis, *Die Auflärung im Rahmen des neuzeliche Rationalismus*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, p. 542.

La notion d'intériorité, d'origine religieuse, doit être entendue comme l'élargissement de la subjectivité humaine. Avec ce terme, les piétistes veulent révéler la dimension sensible de l'homme. Dans leurs ouvrages (leur forme littéraire de prédilection est le «Tagebuch»), ils résistent à toute catégorie métaphysique qui pourrait en réduire le périmètre vécu.[59] Le langage va jouer un rôle important pour rendre compte de cette intériorité, car par sa dimension métaphorique seule il fait voie et prête voix à l'expérience (*Erlebnis*) de la vie intérieure de l'homme. Pour Hamann et Herder, rappelons-le, le langage est le medium de l'expression de l'intériorité et c'est à ce titre qu'ils émettent un jugement négatif à l'encontre de la philosophie. Herder affirme que seul le langage de la poésie est capable de parler de l'humain proprement dans son immédiates. Il considère ainsi que « Homer und Sophokles, Dante, Shakespeare und Klopstock der Psychologie und Menschenkenntniß mehr Stoff geliefert haben als selbst die Aristoteles und Leibnize aller Völker und Zeiten » (*Werke* II, 666).

Par ailleurs, la *Popularphilosophie,* dans sa version anglaise, est une source inspirante pour les penseurs allemands. La critique que Shaftesbury dirige contre le «philosophe systématique» et sa prétention d'établir comme objet propre de la philosophie les passions, le caractère humain et la connaissance de soi, est le point de départ de nos auteurs et philosophes. Le penseur anglais écrit ainsi:

> And thus the Study of *human Affection* cannot fail of leading me towards the Knowledge of *human Nature*, and of My-self. This is the Philosophy, which, by Nature, has the Pre-eminence above all other Science or Knowledge.[60]

De plus, sa recherche d'une forme plus libre, pédagogique autant qu'humoristique, de communication du discours philosophique est cruciale pour comprendre le style des œuvres de Hamann et Herder.[61] Par le style, ils veulent affermir l'individualité et le langage comme forme de celle-ci. Justement, leur style a été la raison pour laquelle la dimension

---

[59] BRÄNDLE Johann, *Das Problem der Innerlichkeit: Hamann, Herder, Goethe*, Bern, Suisse : A. Francke, 1950, p. 20.

[60] SHAFTESBURY Anthony Ashley Cooper, *Soliloquy or Advice to an Author* in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times,* foreword by Douglas Den, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, p. 279. Cursives de Shaftesbury.

[61] WOLFF Erwin, *Shaftesbury und seine Bedeutung für die englische Literatur des 18 Jhs. Der Moralist und die literarische Form,* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960. KÜNTZEL Henrich, *Essay und Aufklärung. Zum Ursprung einer originallen Deutschen Prosa im 18 Jahrhunderts*, München,Wilhelm Fink Verlag, 1969, p. 18.

philosophique de leur pensée a été longtemps négligée par les commentateurs. Ils ont été catalogués penseurs irrationalistes ou obscurs. De fait, cette appréciation a commencé avec les jugements de Hegel sur Hamann[62] et les comptes rendus de Kant sur les ouvrages de Herder.[63] Cependant, dans les nouvelles «Hamann-Forschung» et «Herder-Forschung», lesquelles se développent dans la seconde moitié du siècle passé, les spécialistes soutiennent que le style est un élément constitutif de leur pensée philosophique.[64]

La réhabilitation de la sensibilité et la nature poétique du langage, éléments que nos auteurs mettent au jour dans leurs écrits, sont les clefs qui permettent d'appréhender les débats autour des notions de raison et de rationalité qui animèrent l'*Aufklärung* et culminèrent en intensité avec la publication de la première critique kantienne *Kritik der reinen Vernunft* en 1781. Hamann est le premier lecteur et critique de l'œuvre de Kant.[65] Dans une lettre de septembre 1783 adressée à Herder, Hamann produit une « Rezension », qui contient une « Metakritik » de la philosophie kantienne: *Metakritk über den Purismum der Vernunft*. Au fil de leur correspondance, ils ont approfondi les principes philosophiques de leur « Metakititk ». On les trouvera rassemblés dans l'écrit herderien *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft erster Teil,* et *Vernunft und Sprache eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, publié en 1799.[66]

---

[62] Hegel fait tenir l'originalité de la prose de Hamann à l'expression de l'individualité à travers le style, mais son jugement est négatif. Il ne comprend pas les intentions de Hamann quand celui-ci recourt à diverses figures littéraires, rhétoriques ou philologiques. Cf. BRÄUTIGAM Bernd, *Reflexion des Schönen-Schöne Reflexion. Überlegungen zur Prosa Ästhetischer Theorie Hamann, Nietzsche, Adorno,* Bonn, Bouvier Verlang, 1975, p. 28. SCHUMACHER Eckhard, *Die Ironie der Unverständlichkeit : Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Jacques Derrida, Paul de Man*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 11-35.

[63] À cause de la critique kantienne, la pensée philosophique de Herder a été éclipsée. Dans le compte rendu des *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91), Kant émet des jugements négatifs sur Herder. Il affirme que son ancien élève n'est pas capable de «thinking with methodological rigor ». ADLER H., « Herder's Style » in *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, *op. cit.,* p. 321-349.

[64] On peut affirmer que la pensée philosophique de nos auteurs n'est jamais que la mise en application du programme de l'*Aufklärung* comme un « fundamentally antropocentric projet : the systematic exploration of the self in its manifold relationships with inner self, community, nature and God, and the concomitant translation of those abstract findings into practical human fact in the cause of perfection ». Ce qui fait la singularité de ce projet dans la culture allemande est l'utilisation de la littérature et aussi de la philosophie comme « epistemic tools ». NICHOLAS Saul, « *Introduction. German Literature and Philosophy* », in *Philosophy and German Literature* 1700-1990, edited by Nicholas Saul, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. p. 3.

[65] Kant envoya son texte à Hamann, pour que ce dernier le présentât à un éditeur. Cf. PISKE Irmgard, *Offenbarung, Sprache, Vernunft. Zur Auseinandersetzung Hamanns mit Kant*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1989, p. 14.

[66] LUANNE Frank, « Herder and the maduration of Hamann's Metacritical Thought : A chapitre in the pre-history of the *Metakritik* », in *Johann Gottfried Herder, innovator through the ages,* Bonn, Bouvier Verlag. H.

Comme évoqué plus haut, Hamann et Herder appuient leur *Metakritik* sur la connexion qu'ils établissent entre la sensation et le langage et la dimension cognitive de celui-ci.[67] Un des plus importants problèmes de l'esthétique comprise comme gnoséologie, d'après la définition de Baumgarten, est la relation sensibilité-entendement. Nos auteurs trouvent dans le langage une réponse à celui-ci. Une autre prémisse que pose Herder pour sa *Metakritik* future dans ses productions philosophiques des années 1770-1778 est l'identification de la raison avec le langage: « Auch in den tiefsten Sprachen ist V e r n u n f t und W o r t nur e i n Begriff, e i n e Sache: λόγος. Der Mensch gaffet so lange Bilder und Farben, bis er s p r i c h t, bis er inwendig in seiner Seele n e n» (*Werke* II, 691). Cette identification suppose d'étudier la genèse de la raison et, en même temps, avec la réévaluation du sens de l'ouïe (voir ci-dessus), de dépasser l'idée de la connaissance comme *logos,* dans le sens de *vision* ou *Anschauung.*[68]

La pensée métacritique de nos auteurs a été longtemps mésinterprétée comme une défense de l'irrationalité. Cependant, elle n'implique pas une négation de la raison. Nos auteurs considèrent simplement que la raison ne peut atteindre par elle-même la connaissance et la vérité. De point de vue-là, ils s'inscrivent dans une tradition philosophique qui reconnaît l'union nécessaire de la foi et de la raison.[69] Et par rapport à la philosophie de Kant, Hamann, d'après Metzke, observe que la raison, conformément à la conception qu'en a la pensée de l'*Aufklärung,* a pour fonction « de libérer la pensée humaine de tout dogmatisme, mais Kant la conduit à un autre dogmatisme à travers la raison elle-même. »[70]

La connexion langage-raison est l'argument essentiel de la pensée métacritique de Hamann et Herder. La conséquence, en ce qui concerne le problème de la connaissance, c'est l'articulation de la pensée et du langage pour l'explication de la création des concepts. Herder se propose de rendre compte de la connexion langage-raison en filant la métaphore de

---

Grundmann, 1982, 157-185.

[67] Pour Herder « the fonction of langage is cognition » TRABANT J., *op.cit.,* p.356.

[68] *Ibid*. p.357.

[69] «… since reason needs to be enlightened by faith (*fides perfectit rationem*), without reason cannot be perfected, and since faith in turn needs reason in order to understand what in believes (*intellectus fidei*)». BETZ John R., « Reading "Sybiline Leaves": J. G. Hamann in the History of Ideas », in *Hamann and the Tradition*, edited by Lisa Marie Anderson, Illinois, Northwestern University Press, 2012, p. 8.

[70] METZKE Erwin, «Kant und Hamann» in *Johann Georg Hamann*, Reiner Wild (Hrsg.) Darmstadt,Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 240.

Leibniz: « Le langage est miroir de l'entendement ». Leibniz considère le langage non seulement dans sa dimension instrumentale, mais il tente en plus d'impulser le développement et l'acceptation de la langue allemande pour la philosophie et la littérature. De surcroît, pour le philosophe, « the language is the foundation of all culture, it is the necessary prerequisite for cultured intercourse and national well-being. »[71]

Ainsi, la première partie de notre recherche sera consacrée à l'exposition de la critique de la connaissance à laquelle se livrent ces penseurs allemands dans leurs ouvrages. Leur point de départ, pour accomplir ce projet de l'*Aufklärung*, est le dépassement du dualisme âme-corps, car ce dualisme est un obstacle à la revalorisation du corps comme instrument de la connaissance et donc à la reconnaissance de la valeur cognitive de la sensibilité humaine. Puis, ils critiquent les principes méthodologiques de la philosophie rationaliste (*Erkenntnismethaphysik*), c'est-à-dire la recherche de la vérité et de la certitude à travers l'analyse pour atteindre les concepts distincts.

Dans *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759), Hamann propose une profonde réorientation de la philosophie. Dans la foulée de Shaftesbury, il pose la connaissance de soi comme principe de toute connaissance. C'est son premier écrit publié et l'on y rencontre déjà les notions fondamentales de sa pensée philosophique et philologique. L'importance de cet essai tient à ce qu'il contient la première critique de la *Schulphilosophie* et d'une connaissance reposant sur des concepts abstraits et sur les déductions d'une raison anhistorique et universelle. Elle tient également à ce qu'il s'agit d'une représentation artistique (stylistique) et philosophique de l'auteur lui-même.[72] Hamann recourt à Socrate – le Siècle des Lumières est d'ailleurs autrement appelé le « *Siècle socratique* »[73]– comme à un *masque* pour exprimer son scepticisme face à cette notion de raison. Il marque ainsi son désaccord avec la vision d'un Socrate « critique et rationaliste ». Il voit au contraire Socrate comme un enthousiaste, un mélancolique dont le *daimon* révèle le caractère divin. Il faut tenir compte du fait que les philosophes rationalistes ont souvent comparé les fictions de

[71] BLACKALL Eric Albert, *The Emergence of German as a Literary Language, 1700-1775*, Cambridge, University Press Cambridge, 1959, p. 4.
[72] Commentaire de BLANKE Fritz dans *Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt. Band 2 : Sokratische Denkwürdigkeiten,* Germany, Gütersloh, 1959, *p.* 13-35.
[73] FUNKE Gerhard, *Die Aufklärung : In Ausgewählten Texten Dargestellt und Eingeleitet*, Stuttgart, K.F. Koehler, 1963, p. 10.

l'imagination à certaines maladies comme le fanatisme et la mélancolie. Bref, Hamann va retourner l'accusation de fanatisme contre les libres penseurs, car leur défense de la raison tourne précisément, selon lui, au fanatisme et à la folie.

Une des notions philosophiques que Hamann envisage dans son ouvrage est celle de sensation, laquelle est qualifiée de « götliche Empfindung ». Cette notion tente d'harmoniser les facultés humaines, entreprise initiée par les poètes anglais. Ces derniers considéraient la *mélancolie douce* comme un préalable à l'expérience religieuse et valorisaient la contemplation de la nature comme condition d'émergence du sentiment du sublime.[74] Notre penseur établit une relation entre la notion de croyance et celle de sensation (sensation, sentiment, affect, émotion) pour créer une notion de croyance plus riche, qui rende compte de la vie humaine dans son unité et intégralité. Il est important de souligner que cette notion de croyance a une dimension concrète, car elle est considérée comme un critère de connaissance pratique: « Organ der Zufriedenheit ». Dans son essai, Hamann dialogue avec David Hume. Le philosophe allemand avait réalisé des traductions partielles d'*A Treatise of Human Nature* et *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (1748). Les études hamanniennes essaient de déterminer si la notion de croyance (*Glaube)* peut être assimilée à celle de *belief,* car, pour le penseur allemand, ce terme a un sens religieux et une dimension pratique.[75]

En ce qui concerne la notion d'image, nous soutenons la thèse que Hamann, d'accord avec les origines de la discipline, comprend la philosophie comme une activité philologique, centrée, donc, sur l'interprétation. Dans la mesure où il s'identifie avec Socrate, il cherche dans sa philosophie les prémices d'une métacritique de la philosophie elle-même. Pour Hamann, Socrate s'est donné pour tâche l'interprétation de la voix de son *daimon*. Dans ce sens, il présente la question de l'image rattachée à la croyance et à l'imagination comme un principe herméneutique.

Herder, de son côté, se livre à une attaque en règle contre la métaphysique. Il récuse notamment la séparation de l'âme et du corps. Cette façon de penser relève de la

[74] BATTENFELD Katja, *Göttliches Empfinden: sanfte Melancholie in der englischen und deutschen Literatur der Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 42.
[75] KRACHT Thomas, *Erkenntnisfragen beim Jungen Hamann*, Frankfurt, RG Fischer, 1981, p. 85. BROSE Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume*, Berlin, Peter Lang, 2006, p. 377.

« *Spekulatiotion* » et du « *Mysticismus* ». La négation du corps est une sorte d'idolâtrie, car les philosophes adorent alors des images sans contenu, autrement dit des mots abstraits (*Werke*, II, 663). Il faut avoir à l'esprit le contexte philosophique dans lequel l'essai de Herder a vu le jour. Cet essai se présente comme une réponse à une question soulevée par la Berliner Academie en 1773, une *Preisfrage.*[76]

Herder dénonce donc le présupposé (considéré comme vrai) qui sous-tend la question: il y aurait deux facultés humaines. Il se propose de contester cette vérité dans les trois versions de son ouvrage. Sa critique s'adresse non seulement à la pensée métaphysique, mais aussi au scepticisme, celui de Hume, qui parle des *faculties of mind.*[77] Il ne fait aucune distinction entre le connaître et le vouloir, que soude une relation organique.

Dans une deuxième partie, on analysera les thèses philosophiques primordiales des penseurs allemands. Hamann, dans son Grand-Œuvre *Aesthetica in nuce*, définit la connaissance comme un *trésor* d'images qui sont obtenues des sens et des passions. Les images sont donc considérées comme le principe de la connaissance. Dans ce sens, Hamann manifeste son affinité avec la philosophie empiriste et sensualiste, mais aussi son rapprochement avec l'*Aesthetica* de Baumgarten. Pour comprendre l'écrit de Hamann, il faut recourir à une lecture intertextuelle, car il fait allusion à un nombre considérable d'œuvres qui ont trait à l'origine et à la nature du langage. Dans le contexte philosophique du Siècle des Lumières, l'articulation du langage et de la pensée a une importance cruciale pour l'explication de la connaissance. Hamann fournit un modèle philologique-sémiotique où la notion de traduction joue un rôle décisif.

---

[76] « L'âme possède deux facultés primitives qui forment la base de toutes ses opérations, la faculté de connaître et la faculté de sentir. En exerçant la première, l'âme est occupée d'un objet qu'elle regarde comme une chose hors d'elle et pour lequel elle a de la curiosité : son activité paraît alors ne tendre qu'à bien voir. En exerçant l'autre, elle s'occupe d'elle-même et de son état, étant affectée en bien ou en mal. Alors son activité semble uniquement déterminée à changer d'état, lorsqu'elle se trouve désagréablement affectée, ou à jouir, lorsqu'elle est agréablement affectée. Cela supposé, on demande: 1. Un développement exact des déterminations originaires de ces deux facultés et les lois générales qu'elles suivent. 2. Un examen approfondi de la dépendance réciproque de ces facultés et de la manière dont l'une influe sur l'autre. 3. Des principes qui servent à faire voir comment le génie et le caractère d'un homme dépendent du degré de force et de vivacité et des progrès de l'une et de l'autre de ces facultés, et de la proportion qui se trouvent entre elles». (*Werke* II*,* 589)

[77] ARENS K., « Kant, Herder, and Psychology », in *Herder Today*, *op.cit.,* p. 194.

Comme nous l'avons remarqué, Herder admet seulement *eine Kraft* ou *Energie der Seele.* Il n'y a donc pas deux sources de connaissance. Le sentir et le connaître surgissent de cette même *vis viva* ou *Vorstellungkraft.* L'ouvrage de Herder s'inscrit dans les traces de Leibniz, mais il propose une réinterprétation de la notion de force, de puissance (*Kraft*), ce qui lui permet de dépasser le dualisme cartésien qui fait de l'âme et du corps deux substances distinctes. Les deux dernières versions du texte de Herder, s'inscrivent tout à fait dans la transformation de la pensée philosophique et scientifique des années 1770-1820, où la notion d'énergie «vient relayer et infléchir les Lumières, car l'ancien système du monde est dépassé: au dualisme que sépare le mouvement de la matière succède un monde animé de forces; à l'homme rationnel succède un être de passion et de désir. Le langage, la littérature, la nature, la vie humaine sont conçus comme autant de processus de transformation».[78] Dans les versions de 1775 et de 1778 de *Vom Erkennen und Empfinden*, Herder use à plusieurs reprises des concepts d'*irritabilité* (*Reiz*), d'*élasticité* et de sensation que sont étroitement liées et dont l'origine se trouve dans les recherches d'Albrecht von Haller (1708-1777), médecin, naturaliste et poète. Les interprètes de Herder pensent qu'il s'est inspiré des ouvrages de Haller en lisant les écrits de Charles Bonnet (1720-1793), naturaliste et philosophe.[79] Comme les autres penseurs de son époque, Herder utilise d'une manière complétement différente les principes de Haller puisqu'à l'origine, le médecin considère que l'*irritabilité* est une propriété des fibres musculaires du corps, tandis que la *sensibilité* est une caractéristique des fibres des nerfs, et qu'elle est accompagnée d'un certain degré de conscience.[80]

À la différence de Bonnet, qui se limite à reprendre dans sa psychologie ces éléments physiologiques pour soutenir l'unité de l'âme avec le corps et expliquer l'origine des idées, Herder étend le champ d'application des termes *irritabilité* et *élasticité*, qui définissent au départ une propriété des fibres nerveuses, à la sensibilité pour caractériser non seulement les muscles ou nerfs du corps humain mais aussi l'âme elle-même (*Elasticität der Seele*). Le

---

[78] DELON M., *op.cit.,* p. 31-32.

[79] ZAMMITO John, « Physiological Psychology : Herder's Engagement with Haller in the 1770s », in *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und / oder Korrektur*, Beiträge zur Konferenz der Internationales Herder-Gesellschaft Saarbrücken 2004, Söchtenau, Synchron, 2007, p. 444. NISBET H. B., *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge, Published by The Modern Humanities Research Association, 1970, p. 18.

[80] MINTER Catherine J., «The Concept of Irritability and the Critique of Sensibility in Eighteenth-Century Germany », *The Modern Language Review*, 1 (2011), 463-76.

philosophe allemand emploie la figure de Pygmalion pour rendre compte de sa propre interprétation des principes de Haller:

> Meines geringen Erachtens ist keine Psychologie, die nicht in jedem Schritte bestimmte Physiologie sei, möglich. Haller's physiologisches Werk zur Psychologie erhoben und wie Pygmalion's Statue mit Geist belebt -als dann können wir etwas übers Denken und Empfinden sagen. (*Werke* II, 675)

En utilisant ce mythe, Herder annonce un changement de perspective, pour ainsi dire un *tournant épistémologique* puisqu'il ne fait aucune différence entre la science, la philosophie et l'art: la création de métaphores, de figures et d'analogies est le point commun entre la science, la philosophie et la poésie (*Werke* II, 689). Il réinterprète donc *poétiquement*[81] les principes de la physiologie de Haller. Ce tournant herderien correspond à une critique de la pensée scientifique de son temps,[82] ce savoir conçu de façon encyclopédique et théorique, constitué, d'après lui, de « mots vides ». De plus, quand il convoque cette figure de Pygmalion, il suggère, non seulement un *Stilwaldel,*[83] mais aussi une transformation de la pensée elle-même, puisqu'il affirme qu'elle travaille avec des mots, mots qui montrent en même temps les limites de la connaissance. Herder commence justement la version de 1778 par cette remarque sur le langage scientifique : « Wir sprechen täglich das Wort Schwere, Stoß, Fall, Bewegung, Ruhe, Kraft, sogar Kraft der Trägheitaus, und wer weiß, was es inwendig der Sache selbst, bedeute? » (*Werke* II, 664).

Dans *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* au livre VIII, Herder considère que l'imagination est la disposition humaine qui « renferme le plus de mystères». Mais, s'appuyant sur les prémisses scientifiques évoquées ci-dessus, il découvre qu'elle est l'union du corps et de l'âme, et que son activité fédère toutes les dispositions humaines. Il

---

[81] GOLDESTEIN Amanda Jo, « Irritable Figures. Herder's Poetic Empiricism », in *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*, edited by Dalia Nassar, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 273.

[82] KNODT Eva, « Hermeneutics and the End of Science: Herder's Role in the Formation of Natur and Geisteswissenschaften », in *Johann Gottfried Herder : Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge*, Edited by Wulf Koepke, Columbia, Camden House,1996, p. 1-12.

[83] Staiger suggère que le symbole de Pygmalion annonce toujours un changement de la prose philosophique, comme c'est le cas chez Rousseau, Hamann ou Herder. Cf. STAIGER Emil, « Die neue Geist in Herders Frühwerke», *Stilwandel: Studien* zur *Vorgeschichte der Goethezeit*, Zurich ; Freiburg : Atlantis Verlag, 1963, p. 128.

accorde à l'imagination une compétence linguistique et lui attribue une vertu unifiante dans la dernière version de *Vom Erkennen und Empfinden* (*Werke* II, 683). Comme Delon l'a souligné, la réhabilitation définitive de cette disposition humaine « va de pair avec la diffusion de l'idée d'énergie ».[84] Herder se sert de cette notion pour conforter une approche « romantique » de l'imagination dont la caractéristique principale est son activité synergétique. En définitive, le corps humain étant considéré comme une *force* organique, de même que l'âme, l'imagination, longtemps attachée corps par la tradition philosophique, gagne une légitimité, car il n'est plus possible de soutenir un dualisme esprit/matière: « Ich weiß noch nicht, was material oder immaterial sei? Glaube aber nicht, daß die Natur zwischen beiden eiserne Bretter befestigt habe, weil ich die eisernen Bretter in der Natur n i r g e n d sehe und gewiß da am Wenigsten vermuten kann, wo die Natur so innig vereinte» (*Werke* II, 687) Le philosophe allemand est toujours entre la recherche d'une explication scientifique sur la nature de l'imagination et une réflexion anthropologique et psychologique sur les diverses fonctions de son activité. En effet, il ne distingue pas le terme de *phantasie,* dont on peut dire qu'il renvoie aux théories du Moyen Âge et de la Renaissance, du terme *imagination, Einbildungskraft* ou *Einbildung* (*Werke* III/1, 274).

Pour ce qui est de notre thème de recherche, nous défendons la thèse que Herder, par son approche *vitaliste* de l'âme humaine et à travers sa réhabilitation du sens de l'ouïe, comprend l'image comme *lebendiges Bild* et renoue avec une pensée analogique qui est une synthèse de diverses traditions philosophiques. Dans la pensée analogique, l'imagination, si elle est accompagnée d'un sentiment de sympathie ou d'empathie, rend possible la communication et la ressemblance. Herder, comme on l'a dit, établit une relation intime entre l'imagination et l'écoute. Cette relation n'est pas seulement physiologique ou physique ; il s'agit d'un alliage qui est à l'origine des affects et des passions (*Werke*, III/1, 280).

La relation image-imagination (*ingenium*) dans la tradition humaniste sera le thème de notre troisième partie. Dans *Aesthetica in nuce* et *Sokratische Denkwürdigkeiten,* Hamann se propose de rendre compte de la théorie de la nature et de l'essence de l'*ingenium* ou génie.[85] Chez Herder, nous trouvons aussi une discussion sur le génie dans la troisième partie

[84] DELON M., *op. cit.,* p. 344.
[85] LUMPP Hans Martin, *Philologia crucis. Zur Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst. Mit enem Kommenar zur Aesthetica in nuce*, Tübingen, Max Niemeyer, 1970, p. 108-120. D'après Lumpp, le terme

de *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele.* Les auteurs allemands ont étudié la théorie de l'*ingenium* de la tradition humaniste dans l'ouvrage de Juan de Huarte, *Examen de Ingenios* (1575). Ils ont repris les principes du médecin Huarte pour construire une perspective anthropologique sur la connaissance: le point de départ est la notion de génie reliée à des concepts comme le tempérament et le caractère.[86] Herder établit ainsi la notion « Ganzen Menschen » comme le principe de sa pensée philosophique. Selon lui, aucun aspect ne devrait être écarté dans la connaissance de l'âme humaine et de sa relation avec le monde et Dieu; même les rêves et visions constituent un aspect important, comme le montre le titre de la version de 1778 de son essai.

Par ailleurs, la métaphore du *Coffre de la mémoire* est un lieu commun de la poétique et la rhétorique. La mémoire, selon la pensée rhétorique, est étroitement liée à l'imagination. Pour la tradition rationaliste et empiriste moderne, la mémoire est toujours une *faculté passive* et sans qualité cognitive. Au contraire, d'après nos auteurs, la mémoire est une capacité active et primordiale pour la connaissance. En ce sens, les penseurs allemands procèdent à une réévaluation de la mémoire, dans la droite ligne des philosophes de la Renaissance, Francis Bacon en tête. La relation entre les penseurs allemands et le philosophe anglais, fort complexe, ne se limite pas à une simple filiation, s'agissant de leur position empiriste, et touche à la question plus large de la connaissance. Comme l'a souligné Nisbet, Herder a lu les ouvrages de Bacon à travers le prisme interprétatif de Hamann.[87] Pour ce dernier, Bacon est un herméneute, un conciliateur entre la culture de l'Antiquité et le christianisme.[88] Dans la pensée philosophique humaniste, la notion de tradition a une place importante dans l'explication de la construction de la connaissance. La tradition est conçue comme la transmission du savoir à travers la langue et le langage. Herder imaginait, si l'on en croit sa production de 1772, qu'on pouvait déduire « eine allgemeinen Physiognomik der

ingenium a comme synonymes dans l'usage de ce mot à cette époque-là : « Geist, Einfälle, Erfindungen, Gaben, Genie, Musen ».

[86] SCHINGS Hans Jürgen, *Melancholie und Aufklärung*. *Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunden und Literatur des 18 Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 1977, p. 18. FRANZBACH Martin, *Lessings Haurte Übersetzung (1752). Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des* Examen de Ingenios para las Ciencias *(1575) in Deutschland*, Hamburg, De Gruyter, 1965, p. 133.

[87] NISBET Hugh Barr, « Herder and Francis Bacon », *The Modern Language Review*, (1967), 267-83.

[88] JØRGENSEN Sven-Aage, « Hamann, Bacon, and Tradition », in *Orbis Litterarum*, (1961), 48-73.

Völker aus ihren Sprachen », laquelle est le résultat de l'*ingenium* ou fantaisie de chaque peuple. Ce projet a été un rêve de Francis Bacon et Leibniz. (*Werke*, III/1 322)

PARTIE I

Du réductionnisme rationaliste vers une perspective holistique de la connaissance

Chapitre I

La critique de la connaissance d'après Hamann dans *Sokratische Denkwürdigkeiten*

«Die Ganze Fabel meiner Autorschaft is auch eine Maske».

J.G.Hamann

«Je conteste au nom de la contestation
qu'est l'expérience elle-même».

Georg Bataille

1.0 Introduction

Les études les plus récentes sur Hamann ont mis en évidence la relation si singulièrement profonde que notre auteur a établie entre le contenu de sa pensée et la forme ou le style qui nous la conserve. Les spécialistes ont élucidé la structure interne de son écriture, son style littéraire et sa construction philologique. Il faut tenir compte de ces éléments pour une meilleure compréhension du contenu de sa pensée et de l'intention que révèle la forme. Hamann pose tous ces principes pour la première fois dans le premier écrit publié: *Sokratische Denkwürdigkeit.* Il y marque une différence entre ses écrits destinés à la publication «Autorschaft» et ses autres productions, y compris ses lettres. Cependant, il avait déjà établi la thématique de ses réflexions religieuses et philosophiques dans une collection de textes rassemblés sous le titre *Londoner Schriften* (1758), jamais publiés de son vivant.[89] Les recherches qui ont suivi la publication de son œuvre complète en 1947 se sont concentrées prioritairement sur ce corpus. Elles ont complètement changé l'image de Hamann, périmant l'adjectifs «irrationaliste» et «mystique» qui lui étaient attachés. De la

[89] Dans cette collection, se trouvent: *Biblische Betrachtungen*; *Gedanken über meinen Lebenslauf*; *Gedanken über Kirchenlieder*; *Betrachtungen über Newtons Abhandlung von den Weissagungen*, et *Brocken*. Cf. HAMANN Johann Georg, *Sämtliche Werke, op.cit.,* tome I. Une autre édtition: *Londoner Schriften*, hrsg. Oswald Bayer & Bern Weißenborn, München, C.H. Beck, 1993.

même façon, avec la publication des lettres de Hamann, au nombre de plus de 1.000, entre 1955 et 1978, la source de sa pensée a été identifiée. On y trouve des passages complets de discussions *in nuce* sur des problèmes philosophiques, les sources bibliographiques de ses œuvres et le contexte des réponses à ses contemporains.

Actuellement, les études sur sa contribution à la philosophie du langage et sur le dialogue qu'il a maintenu avec les philosophes de l'*Aufklärung* sont les plus nombreuses. Il faut remarquer d'ailleurs la pensée «*Metakritik*» que notre auteur développe dans sa conversation avec la philosophie critique et l'importance qu'elle revêt dans la pensée de Kant.[90] Finalement, la correspondance qu'il a entretenue avec Johann Gottfried Herder et Friedrich Heinrich Jacobi pendant les années 1784 -1788, constitue un chapitre fondamental de la «Spinozastreit» dans la vie culturelle allemande.[91]

L'objectif de cette introduction est de rappeler la forme de l'écriture hamannienne, les thèmes contenus dans *Biblische Betrachtungen*, et la critique de la philosophie rationaliste que notre auteur y conduit. Puis nous analyserons le contexte philosophique qui est à l'origine de *Sokratische Denkwürdigkeit*. Enfin, nous exposerons tout au long du chapitre les notions philosophiques que Hamann propose pour dépasser la vision du monde des rationalistes, telles que la croyance et la sensation. En relation avec le thème de l'image, nous nous réfèrerons à certains passages sur l'image, où il explore cette notion dans le contexte de la pensée religieuse. Cette idée constitue un des principes épistémiques de la position philosophique du penseur allemand, à savoir, la perspective holistique de l'homme et l'unité de la réalité.

En 1953, Elfride Büchsel publie *Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann. Untersuchungen zur Struktur von Hamanns Schriften auf dem Hintergrund der Bibel*. Dans cette étude, elle s'efforce d'élucider le contenu de *Biblische Betrachtungen* pour expliquer le style et la forme des écrits de Hamann. Comme l'explique Büchsel, il faut partir de la manière dont Hamann lit la Bible pour mieux comprendre les principes herméneutiques de sa pensée.

[90] SIMON Josef, «Spuren Hamanns bei Kant ?», in *Hamann, Kant, Herder : Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1985, 89-105.
[91] KNOLL Renate, *Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi*, Heidelberg, Carl Winter, 1963.

La lecture hamannienne de la Bible a comme caractéristique fondamentale l'appropriation des Écritures au travers d'une forme d'abnégation totale du lecteur, selon le principe herméneutique de l'application («*Applikation*»).[92] L'ouvrage de Hamann n'est pas une explication «théologique» de la Bible, ni un commentaire de celle-ci, mais il est l'écriture d'un procès vivant de l'écoute de la parole et de son appropriation. De ce principe, découle une forme textuelle particulière, laquelle s'apparente au témoignage: le texte est du reste un *testament*; le témoin y exprime son expérience («*Erlebnis*»), en même temps qu'il la relate pour d'autres. Autrement dit, les écrits de Hamann s'adressent toujours à quelqu'un ; il n'écrit pas sans tenir en compte de cette dimension dialogique du langage.

Une autre notion qu'il faut garder à l'esprit est celle de « figure » ou de « type », avec son «antitype». Le mot *figura* («*Figur*») revêt une importance décisive en contexte philosophique et théologique puisqu'il témoigne de la rencontre entre la langue de la culture grecque païenne et l'exégèse scripturaire menée par les premiers Pères de l'Église comme Augustin. Hamann s'inscrit dans la tradition théologique qui a réalisé une interprétation *figurative* du Nouveau Testament, lequel est envisagé comme l'accomplissement de l'annonce de l'Ancien Testament. En outre, selon cette interprétation, les figures dans la Bible annoncent un accomplissement dans la vie historique. Et, inversement, l'histoire profane peut être lue comme un livre ; on peut y trouver des figures qui se répondent dans le passé ou le présent, avec un sens prophétique (*topus* ou prophétie en acte).[93] Si la figure biblique a comme compagnon un antitype dans l'histoire mondaine, selon la perspective *figurale,* Hamann ne fait cependant aucune différence entre histoire sacrée et histoire profane car sa conception de l'histoire dépend aussi de son interprétation figurative de la Bible. Il construit ses textes avec des *figures,* lesquelles jouent un rôle déterminant dans l'articulation de son argumentation, *i.e.* il pratique une rhétorique *figurative*.

Karlfried Gründer dans *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns «Biblische Betrachtungen» als Ansatz einer Geschichtsphilosophe* (1958), met l'accent justement sur cette liaison étroite entre la typologie et une conception de l'histoire comme évènement et révélation dont le sens peut se deviner à travers les figures. Il remarque ainsi que «Das Beispil

[92] BÜCHSEL Elfriede, *Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann. Untersuchungen zur Struktur von Hamanns Schriften auf dem Hintergrund der Bibel*, Darmstadt Gießen, [1953] 1988, p. 26.

[93] Comme Büchsel l'indique dans son introduction, elle s'appuie sur l'enquête sémantique qu'a réalisée Erich Auerbach sur le mot *figura* dans *Figur* et dans son œuvre principale *Mimesis* [1946].

des Tanzes kommt dem Geschichtstypos darin am nächsten, daß die Figuren seiner Bewegungen "vorgesehen" sind – in der alttestamentichen Geschicthe ist Gott der Choreograph, wenn auch die Tänzer nicht wissen, was ihre Figuren darstellen».[94] A la suite de Gründer, Hamann développe une philosophie de l'histoire selon laquelle la temporalité humaine a une relation étroite avec la révélation à travers la figure de Christ. L'objectif de Gründer est de montrer que dans cet écrit, une telle relation porte une «ontologische Zummenhang von Sprache und Geschichte».[95]

Hamann a également établi dans ce texte un des principes fondamentaux de sa pensée sur le langage: la notion de condescendance («*Herunterlassung» «Kondeszendenz*»). Il conçoit la création du monde comme un acte de condescendance divine. Pour comprendre son rapport avec la question du langage, il faut s'attarder sur l'origine de cette idée. Gründer montre qu'elle appartient à l'herméneutique ancienne. Jean Chrysostome, exégète et Père de l'Église grecque, l'emprunte à la rhétorique grecque païenne, où elle signifie l'effort que fait un orateur pour s'adapter à la capacité de compréhension de son public. Jean veut dire par là que Dieu, tel un orateur, s'adapte à son public dans le moment de sa révélation.[96]

Dans le prologue des *Londoner Schriften*, «Über die Auslegung der heilige Schrift», Hamann commence par l'exclamation: «Gott ein Schriftsteller!». Comme pour confirmer son approche linguistico-rhétorique, selon notre auteur, Dieu crée le monde selon une action linguistique. La Création est une narration. Dieu s'adapte, *i.e.* s'abaisse jusqu'au niveau de l'entendement humain, parlant à travers des images, des figures et des analogies. En d'autres termes, Dieu se révèle sensiblement. Ainsi, Hamann considère que:

> Die Schrift kann uns Menschen, nicht anders reden als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich, und der Verstand und die Vernunft die Bildern der äußerl Dinge allenthalbten zu Allegorien und Zeichen abstrakter, geistiger und höhere Begriffe macht. (N I, 157)

Hamann remarque dans sa lecture que la forme «*Schriebart*» du langage biblique est rhétorique-didactique, esthétique et poétique. Il reprend tous ces éléments pour la construction de son propre style, notamment l'image comme métaphore et l'ironie. Eric

---

[94] GRÜNDER Karlfried, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns 'biblische Betrachtungen' als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1958, p. 148.
[95] *Ibid*., p.161.
[96] *Ibid*., p. 151.

Blackall, montre que ces deux principes employés de manière si originale par Hamann, étaient une charge critique dirigée contre l'exégèse biblique rationaliste et le discours des philosophes qui défendaient le canon néoclassique de la poésie. Mais la critique d'Hamann visait aussi le style philosophique lui-même, dont les maîtres mots étaient «abstractions, verbosité et excessive clarté.»[97]

Les exégètes rationalistes et déistes, en effet, se proposaient de « purifier » le langage de la Bible pour en rendre compréhensible le récit, mesuré à l'aune des principes de la raison et du classicisme : la clarté logique du langage et le principe du bon goût. *L'art poétique* (1674) de Boileau était la source des jugements littéraires des philosophes. Baeumler a souligné que Boileau défendait l'imitation des Anciens, mais «avant même de devenir un modèle, les Anciens sont justifiés devant la suprême instance des Temps modernes, la *ratio.*»[98]

C'est dans ce contexte que Hamann propose comme principe herméneutique et de critique littéraire, l'imagination, contrairement aux règles de la raison des philosophes. Ici se retrouve un élément caractéristique de l'approche hamannienne : son extensivité. Ces deux principes de l'application et de l'imagination sont adoptés non seulement pour l'interprétation de la Bible, mais encore pour l'interprétation de tout autre livre.[99] Il écrit:

> Die Notwendigkeit als Leser in die Empfindungen des Schriftstellers, den wir vor uns haben, zu versetzen uns seiner Verfassung so viel mögl. zu nähern, die wir durch eine glückliche Einbildungskraft uns geben können, zu welcher uns ein dichter oder Geschichtsschreiber so viel mögl. zu helfen sucht, ist eine Regel, die unter ihren Bestimmungen ebenso nötig als zu andern Büchern ist. (N I, 9)

Arrêtons-nous un instant sur les expressions «glückliche Einbildungskraft» et «sinnliche Erkenntnis». L'imagination est prise non seulement dans le sens de capacité de l'esprit, ce qui permet de rendre compte du processus de perception et d'abstraction cher aux philosophes empiristes et sensualistes, mais elle renvoie en plus chez Hamann à un état de

---

[97] BLACKALL E., «Irony and Imagery in Hamann», in *Publications of the English Goethe Society*, 26 (1957), 1-25. Voir aussi du même auteur: *The Emergence of German as a Literary Language, 1700-1775*, *op. cit.,* p.457.

[98] BAEMLER A., *op. cit.,* p. 45.

[99] Büchsel cite une phrase de Hamann qui se trouve dans une de ses lettres: « Jedes Buch is mir eine Bible» (BÜCHSEL E., *op. cit.,* p. 43). Ce principe oriente la lecture qu'il fait des écrits de David Hume, comme nous le verrons plus loin. Cf. BROSE T., *op. cit.,* p. 332.

l'âme toute entière. La relation entre la croyance, le sentiment («*Empfindung*») et l'imagination est établie par Hamann dans ses premières productions. Toutes ces notions ont une préhistoire dans le domaine philosophique anglais, mais aussi dans le piétisme de Halle. En accord avec Simon Grote, Alexander Baumgarten, qui a nommé la nouvelle discipline philosophique, reprend le terme *aisthesis* du piétiste August Francke. Ce terme signifie un «hermeneutische habitus *aisthesis*, der zum Verstehen des Affeksgehalts von Bibelstellen notwendig ist.»[100] Hamann emploie l'expression «sinnliche Erkenntnis» dans sa double dimension esthétique (les perceptions sensibles et la sensation) et herméneutique (affects - sentiments).

L'activité philologique et herméneutique de Hamann renoue par ailleurs avec la curiosité universelle des humanistes, comme l'a montré Volker Hoffman dans *Johann Georg Hamanns Philologie: Hamanns Philologie zwischen encyclopädischer Micrologie und Hermeneutik* (1972). Hoffman souligne le fait que, dans le temps de l'*Aufklärung* et du premier romantisme, il n'y avait pas de différence *stricto sensu* entre la philosophie, la philologie et l'herméneutique. Notre auteur était un philologue autodidacte. Il s'inscrivait dans la tradition de la Renaissance nommée *Polyhistorische Gelehrsamkeit*, tradition inaugurée par Francis Bacon et toujours vivace chez les piétistes de Halle dans la première moitié du XVIII^{e} siècle. Cette tradition philologique reposait sur une connaissance solide de l'histoire littéraire ancienne et moderne, de l'histoire elle-même, et sur la maîtrise de plusieurs langues. Hoffman affirme que la philologie de Hamann se présente en ses écrits comme « ein äußer komplexes und bewegliches Gebilde, das die Extreme von pragmatische Detailarbeit (Mikrologie) und Hermeneutische Grundsatzdiscussion in einer höchts kunsvoller Autorschaft verbindet.»[101]

Sven-Aage Jørgensen, dans son article de 1978 intitulé « Zu Hamanns Stil », qualifie le style de Hamann de «*Cento stil*». Cela signifie qu'il compose ses écrits avec des expressions et sentences empruntées à des œuvres de toute la tradition littéraire européenne. Hamann cite en effet divers poètes en leur langue originale, des devises de la Bible en hébreu, des titres de maints ouvrages, des préfaces, des dédicaces, et il signe sous d'autres noms que

[100] GROTE Simon, « "Aisthesis" und Moralische Erziehung bei Alexander Gottlieb Baumgarten», *Aufklärung*, 20 (2008), 175-98.
[101] HOFFMANN Volker, *Johann Georg Hamanns Philologie : Hamanns Philologie zwischen Enzyklopädischer Mikrologie und Hermeneutik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1972, p. 27.

le sien, parfois des noms de personnages de romans. Ainsi, on peut affirmer, à la suite de Jørgensen, que ses écrits contiennent une intention herméneutique.[102] En termes de critique littéraire moderne, Hamann établit une relation intertextuelle dans ses divers rapports immanents: le paratexte (texte autour du texte : la relation du texte avec les citations, les devises, etc.) et le métatexte (texte au-delà du texte: la relation du texte avec d'autres textes publiés).[103] Cette stratification du style de Hamann fait actuellement l'objet de nombreuses recherches dans le domaine de la critique littéraire, de l'herméneutique et de l'esthétique. En raison de sa nature complexe, la tâche semble infinie. Bref, les écrits de Hamann «sind nicht bloße Abhandlungen eines Gegestandes, sondern literarische Kompositionen».[104]

C'est justement par sa démarche herméneutique comme «*Kunst der Interpretation*» et «*Kunstrichter*» que Hamann sape les principes de l'exégèse rationaliste et de la critique néoclassique. Son herméneutique a sa source dans la réévaluation de l'imagination et de la sensibilité amorcée par les poètes et critiques anglais. Un des poètes les plus importants pour les jeunes penseurs allemands a été Edward Young (1683-1765). Des œuvres telles que *Night-Thoughts on Life, Death and Immortality* (1742-46) et *Conjectures on Original Compositions* (1759) ont animé les débats sur l'essence de la poésie et le génie en Allemagne.[105] Le théologien et poète était considéré comme un apologiste de la religion chrétienne. Son entreprise poétique s'inscrivait dans le contexte d'établissement et l'affirmation du déisme en tant que religion des philosophes. Les déistes mettaient l'accent sur les vérités de la raison et non les vérités révélées. Au rebours de ce mouvement, Young se posait en défenseur de la religion révélée. Il contestait les principes des déistes, pour qui la raison n'était pas seulement un trait parmi d'autres de la nature humaine, mais devait aussi commander aux sens, aux émotions et aux affects. Or, selon Young, la convocation de tous ces éléments, et non la prévalence de l'un sur les autres, est nécessaire pour accéder à la connaissance de soi et à la vérité de la religion révélée. S'agissant des mystères de la foi, pour montrer les limites de la raison, sans pour autant la rejeter, le poète opte pour une

---

[102] JØRGENSEN Sven-Aage, «Zu Hamanns Stil», in *Johann Georg Hamann*, Reiner Wild (Hrsg.) Wege der Forschung, Band 511, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978, p. 377.
[103] *Ibid*.p.388.
[104] Voir SIMON J. dans son introduction à J. G. HAMANN, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, p. 26.
[105] KIND John Louis, *Edward Young in Germany: historical surveys, influence upon German literature,* ed. by William H. Carpenter, New York, Columbia University Press, 1906.

«radical revaluation of the idea of feeling and to a unique application of the sublime.»[106] Young écrit: «Are passions, then, the Pagans of the soul? Reason alone baptized? […] Our senses, as our reason, are divine.»[107] Un élément déterminant pour la réévaluation des passions et émotions dans leur dimension morale est la réception de la théorie du sublime de Longin. Les poètes et les philosophes redécouvrent le sentiment du sublime dans l'émerveillement devant une nature considérée comme une manifestation de Dieu. Cette redécouverte est à l'origine de l'esthétisation de la religion, de cette nouvelle « manière de rapprocher l'homme à la divinité», à laquelle les œuvres de Hamann et Herder contribueront grandement par la suite.

De surcroît, il y a une affinité de thèmes et de postures philosophiques entre les poèmes de Young et les *Londonder Schriften.*[108] En ce qui concerne le thème de la raison, tous les deux affirment la nécessité de l'unité de la foi et de la raison. Mais Hamann conclut que la raison, avec ses concepts clairs et ses abstractions, ne permet pas la compréhension du langage de la Révélation et de la poésie, langage par nature métaphorique, allégorique, analogique, voire ironique. Dans les premières pages de *Biblische Betrachtungen,* il argue:
«Die Vernunft muß sich mit dem Urtheil jenes Philosophen über des Heraklitus Schrift begnügen ; was ich verstehe ist vertreflich, ich schlüße daher eben so auf dasjenige was ich nicht verstehe.» (N I, 13) Ainsi, l'affirmation des limites de la raison, chez Hamann, trouve sa justification dans l'herméneutique et dans l'activité de critique littéraire. On sait que Hamann fait allusion à Socrate. Dans la dédicace de *Sokratische Denkwürdigkeiten*, il réaffirmera, pour ses propres écrits cette fois, ce principe de forme implicite.

> Sokrates war, meine Herren, kein gemeiner Kunstrichter. Er unterschied in den Schriften des Heraklitus, dasjenige, was er nicht verstand, von dem, was er darin verstand, und that

[106] MORRIS David B., *The religious sublime: Christian poetry and critical tradition in 18th-century England*, Kentuky, The University press of Kentucky, 1972, 147.
[107] YOUNG Edward, *Young's Night Thoughts. With Life, Critical Dissertation and Explanatory Notes*, in Projet Gutenberg.
[108] Dans une lettre adressée à Herder en 1769, Hamann évoque la relation étroite que ses écrits entretiennent avec ceux de Young : «So wahr ist, daß es Gedanken gibt die man nur einmal in seinem Leben hat und nicht Meister ist selbige wieder hervorzubringen. Gewesen sind sie und Spuren müsste davon noch im Gehirn sein […]. Ich musste neulich unvermutet im Young blättern ; da kam es mir vor als wenn alle meine Hypothesen eine bloße Nachgeburt seiner Nachtgedanken wesen waren und alle meine Grillen von seinen Bildern imprägniert worden wären.» (Z. H. II, 432) HAMANN J. G., *Briefwechsel*, Ziesermer W. und Henkel A. (hrsg.),Wiesbaden, (Band 1-4), Frankfurt (Band 5-7) Insel, 1955-1979.

> eine sehr billige und bescheidene Vermuthung von dem Verständlichen auf das Unverständliche. (N II, 61)

Dans divers passages de *Biblische Betractungen,* Hamann s'attaque à l'autorité de la raison, un des dogmes de la philosophie de l'*Aufklärung*. Elle ne peut être d'une aide quelconque dans la compréhension du langage imagé ou de la croyance. En ce sens, Beiser défend que Hamann renoue le geste de Luther: «Just as Luther once railed against the scholastic for the claims to a rational knowledge of God, so Hamann assailed the Aufklärung for the belief in the authority of reason».[109] Henry Corbin avait déjà fait le rapprochement entre Hamann et Luther dans son livre, *J. G. Hamann, philosophe du luthéranisme,* rédigé en 1935 mais paru en 1985. Pour Corbin, Hamann est de ceux qui ont favorisé la naissance de la conscience historique dans la pensée philosophique moderne en réactivant le principe de l'interprétation spirituelle, où « le contenu de la parole devient vivant dans l'homme […], un temps spécifique d'une existence déterminée par la parole.»[110]

La confrontation des histoires bibliques, comme par exemple celles de Job et de Salomon, permet à Hamann de se représenter la raison sous l'aspect du labyrinthe ou du microscope. La raison peut nous perdre ou bien rendre un bel objet répugnant (N I, 166). La critique hamannienne de la raison trouvera dans la philosophie de Hume un autre appui dans *Sokratische Denkwurdigkeiten,* mais les principes sont déjà établis dans les productions de 1758. Dans ses réflexions, Hamann a tendance à rattacher la croyance à la révélation, laquelle est un discours que l'homme écoute. Ce discours est constitué d'images, histoires, allégories, analogies et métaphores. On retrouve ici la doctrine luthérienne: «La parole de Dieu bien comprise est la base de la foi». Ainsi, la valorisation de l'écoute à laquelle nos auteurs allemands se livrent était-elle déjà en germe dans les propos du réformateur : « Le royaume de Dieu est un royaume de l'ouïe, non de la vue.»[111] Cette mise en crise de l'image visuelle à l'époque de la Réforme a eu des conséquences très importantes s'agissant de la justification de la création d'images (iconoclasme) et de leur interprétation. Le souvenir de cette crise était encore très prégnant dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Dilthey soutient que la religion

[109] BEISER Frederick C., *The Fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte,* Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 17.
[110] CORBIN Henry, *J. G. Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg International éditeurs, 1985, p. 19.
[111] Luther cité par BELTING Hans dans *Image et Culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, traduit par Frank Muller, Paris, Les éditions du Cerf, 1998, p. 626.

reformée a trouvé dans la musique religieuse son moyen privilégié de représentation dans le temps de l'*Aufklärung*. De fait, il considère que les compositions musicales de Bach et Händel constituent l'apogée de la représentation artistique de la religiosité protestante.[112] La favorisation de l'écouté dans la perspective religieuse de Luther a été déterminante pour la réflexion sur l'origine et l'essence du langage chez Hamann et Herder.

Quant à Hamann, la notion du langage comme abaissement de Dieu affermit la dimension humaine de la révélation divine:

> Gott hat sich Menschen offenbaren wollen. Er hat sich durch Menschen offenbarte. Er hat die Mittel diese Offenbarung den Menschen nützlich zu machen […] Gott hat sicht geoffenbart den Menchen in der Natur und in seinem Wort. (N I, 9-10).

La création de l'homme témoigne de l'unité entre le divin et l'humain, entre la forme et le contenu: «Gott in seinem eigenen Bilde, im Bilde Gottes, nach der göttliche Gleicheit den Menchen erschaffen. Die Vernunft sinken hier... » (N I, 12). Dans divers passages de ses *Méditations*, notre auteur insiste sur la qualité réceptive et active de l'homme, lequel est compris comme une unité: « *sensa mentis animi* » (N I, 234). Sur ces principes d'unité et d'esthétisation du religieux, Hamann fonde sa conception de l'image. Il le fait en termes anthropologiques et herméneutiques, dans le sens aussi de l'esthétique comme gnoséologie. Dès lors que la création de l'homme est un acte divin, le corps humain n'est plus seulement ce corps physique « *Körper* », doué de cinq sens, mais aussi un « *Leib* ». Avec la différenciation entre ces deux termes, Hamann souligne aussi la capacité de l'homme d'apercevoir les images et les signes de manière spirituelle, puisque c'est le souffle de Dieu qui a donné vie au corps matériel: «Der Othem des Lebens in unserer Nase ist hingegen ein Hauch Gottes. Dasjenige also was das sicherste Zeichen von der Vereinenigun unsere Seele mit dem Leibe ist... » (N I, 14) Sur la base de l'anthropologie chrétienne, Hamann argue que cette unité est la base de la croyance et de la révélation. « Das Zeugnis der Ohren, der Augen, der Gefühls ist der Grund des Evangelii Wie kann eine Offenbarung siherer seyn als diese.» (N I, 243).

[112] «Das Kirschlied wurde immer mehr zum Ausdruck der individuelle religiösen Innerlichkeit.» DILTHEY W., *op. cit*. p.75.

Cette idée sous-tend par ailleurs sa critique de la perspective réductionniste de l'esprit humain et de la séparation entre le rationnel et le sensible de l'homme. L'idée d'unité et de « ganzen Existenz » sont ses principes directeurs comme penseur de l'image. Selon Hamann, il y a une dynamique entre les sens, l'entendement et la raison (il ne réalise pas une distinction nette entre ces deux dernières dispositions). Comme nous l'avons vu plus haut, les images des sens fournissent le matériel à l'entendement pour créer des concepts, ainsi les images jouent un rôle décisif dans l'activité de l'entendement. Il argue que les images sensibles servent à limiter la tendance de l'entendement aux abstractions. En effet, la connaissance, pour notre auteur, n'est aucune création de la raison ou de la conscience, il considère que les concepts des philosophes sont comme la tour de Babel, «… jeder hat seine Sprache verstande und keiner des andern. Cartes hat seine Vernunft, Leibnitz seine, Newton seine…» (N I, 30) De fait, la notion de péché chez Hamann se base non sur le corps et ses appétits ou le sensible, mais sur la raison et ses notions, la séparation qu' elle réalise entre la nature et la vie humaine, ou le corps et l'âme. (N I 77)

Par contre, il affirme que la révélation comme abaissement «*Herunterlassung*» «*Erniedrigung*» de Dieu est « kein Thurm der Vernunft », mais, la nature est un livre, aussi bien que l'histoire. Autrement dit, le langage propre à la Bible est pour Hamann non un ensemble de propositions logiques, mais le langage du Poète-Dieu. L'histoire et la nature sont «Chyphern», «verborgene Zeichen», «Träume», «Gesichter», «Räthsel». Dieu se révèle à l'homme dans son propre langage. Dans ce sens, comme Büschel l'a souligné, pour Hamann, la Bible est «ein menschlisches Buch und ein Werk des göttliches Geistes. Dieses Zugleich ist im Entscheidenden untrennbar». Mais c'est au lecteur qui correspond de réaliser cette reconnaissance.[113]

Étant donné que Hamann comprend la réalité comme un discours, et la relation de l'homme avec elle et avec Dieu comme un dialogue, la notion de connaissance ne peut se concevoir dans le sens purement épistémologique ou cognitif. On mesure ici l'importance de Hamann comme philosophe. L'étude qui a pointé pour la première fois l'enjeu philosophique de l'œuvre de Hamann est celle d'Erwin Metzke, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, parue en 1934. Elle a précédé la publication des *Œuvres complètes*. Comme le montre Metzke, notre auteur s'inscrit dans la problématique de son siècle, la

[113] BÜCHSEL E*., op. cit*. p.40.

relation Dieu-Monde-Homme. Cependant, son approche n'est en aucune manière spéculative, mais «existentielle». La connaissance n'est plus une relation sujet-objet, mais l'homme dans son existence individuelle cherche la vérité sur lui-même dans un univers discursif.[114]

Le point de départ de Hamann est en effet un thème cher à la philosophie des Lumières: la connaissance de soi. Mais, contrairement à Shaftesbury et aux philosophes rationalistes, Hamann pense que la connaissance de soi ne s'atteint que par la révélation, car celle-ci mobilise le sens et l'évènement.[115] Selon Hamann, la révélation comme abaissement a son point nodal dans le devenir homme de Dieu :

> Die Offenbarung im Fleisch ist der Mittelpunct von allem. Dies ist der Inhalt des ganzes göttlichen Wortes, ja die Ursache, warum uns selbsiges gegeben ist. […] Die eitele Vernunf lehrt uns Menschen hassen und verachten unter der Schein der Tugend. (N I, 242)

Shaftesbury voulait, à travers la figure de Socrate, renouer avec le principe de la connaissance de soi comme point de départ de la recherche de la vie virtuose. La philosophie socratique lui fournissait le modèle de la thérapie de la «self-examination». Son but, cependant, était de substituer celle-ci à la «Christian meditative tradition».[116] Au contraire, les œuvres des poètes Hervey et Young se réclament de cette dernière tradition: elles font appel à la figure de Jésus-Christ pour la connaissance de soi.[117] D'ailleurs, leurs œuvres sont la représentation littéraire de l'expérience christique. Rappelons-nous à quel point elles ont influencé Hamann. Nous trouvons justement un parallélisme dans le poème de Young par rapport à la figure de Jésus Christ :

> Man! know thyself. All wisdom centres there;

[114] «Deshalb hat die Wort Offenbarung Gottes für Hamann eine so fundamentale Bedeutung, denn in ihr handelt es sich um eine Wirklichheit, die nur zwischen personen möglich ist, die radikal alle Dingkategorien ausshaltet. Die personale Wirklichkeit selbs öffnet sich damit neu in unmittelbarem Kontakt. Die Dingmetaphysik ist an entscheider Stelle durchbrochen». Cf. METZKE Erwin, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts,* Halle, Max Niemeyer, 1984, p.9.

[115] «Chez Hamann le sens de cette existence, en tant que dépassant sa propre nature, n'est révélé que par la parole prophétique de la Bible; pour le présent de chaque existence, celle-ci est à la fois le fondement et la transcendance, l'origine et la fin.» CORBIN H., *op. cit*. p.28.

[116] RIVERS Isabel, *Reason, Grace, and Sentiment : A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780. 2, Shaftesbury to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press 2000, p.112.

[117] Hamann signale que la lecture de Young et des *Meditations and Contemplations* (1742) de James Hervey a inspiré ses propres méditations (N I, 8).

> What high contents! illustrious faculties!
> But the grand comment, which displays at full
> Our human height, scarce sever'd from divine,
> By heaven composed, was publish'd on the
> Cross.(Night III; 430).

Hamann a nommé son expérience de lecteur des Écritures, conversion («*Bekehrung*»).[118] Cet évènement montre le lien intime qui unit la notion de révélation comme condescendance à travers le langage et la notion de typologie. Autrement dit, Hamann témoigne lui-même de la prophétie des Écritures au sujet du Christ. La connaissance de soi, selon les philosophes, est basée sur la vertu et la liberté. Elle se cantonne aux généralités, à la surface des choses, puisqu'il s'agit de concepts abstraits. Par contre, la connaissance de soi hamannienne est un dialogue personnel qui culmine dans la satisfaction «*Befriedigung*» ou dans la joie que procure l'unité de l'intériorité humaine avec la parole.[119] Cette unité caractérise l'énergie de la croyance qui se déploie dans l'action humaine (N I, 31). Toutefois, Hamann insiste sur la dimension dialogique de cette connaissance. Le fait que le penseur allemand se réfère explicitement à sa conversion comme un dialogue est décisif. Ce dialogue conforte le principe adopté par Hamann comme discipline de vie et de pensée : la relation entre Dieu et l'homme est une unité fondée par une alliance, un témoignage, par un *diathetischen Ordung*,[120] autrement dit par la promesse d'un dialogue maintenu et toujours vivant. De ce point de vue, la notion *Autorschaft* doit s'entendre comme l'actualisation de cette expérience que Hamann communique à ses contemporains sous divers masques. Hamann veut témoigner de la parole contenue dans les Écritures, de la condescendance divine comme acte d'amour à travers la parole et de la croyance comme fondement de l'existence humaine: «Das Wort der Allmacht und Liebe hat die Welt erschaffen, und durch selbiges ist alles erschaffen. Eben dies Wort der Allmacht und Liebe ist der Glaube.» (N I, 292)

---

[118] Dans *Gedanken über meinen Lebenslauf*, Hamann décrit de manière plus personnelle son expérience de conversion. Elle a été objet de diverses interprétations et la source de malentendus et mésinterprétations. Il faut la comprendre non pas dans un sens psychologique, ni dans un sens piétiste car Hamann ne déduit pas une vérité morale pour sa vie pratique. Klossowski considère qu'avec Hamann nous avons l'exemple d'une «apologétique immorale» KLOSSOWSKI Pierre, *Le Mage de Nord. Critique des Lumières*, Paris, Fata Morgana, 1986, p.16.
[119] KRACHT T., *op.cit*. p.239. SIEVERS Harry, *Johann Georg Hamanns Bekehrung. Ein Versuch, sie zu Verstehen*, Zürich-Stuttgard, Zwingli, 1969, p.19.
[120] GRÜNDER K.*, op. cit.,* p. 90.

Il écrit dans *Gedanken über meinen Lebenslauf* le motif de sa recherche de la connaissance de soi :

> Ein Freund, der mir einen Schlüssel zu meinem Herzen geben konnte, den Leitfaden von meinem Labyrinth – – war öfters ein Wunsch den ich that ohne den Inhalt desselben recht zu verstehn und einzusehn. Gott lobt! Ich fand diesen Freund in meinem Herzen [...] Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen. (N II, 34-9)

On peut affirmer que dans ce passage se concentre la pensée sur l'image de la tradition théologique de la doctrine *Imago- Dei*, qui est la base des méditations de Hamann, selon laquelle l'unité Dieu-Homme est renoue par Jésus. En tant que théologien et philologue, Hamann réinterprète le récit mythique de l'Ancien Testament sur la création de l'homme à l'image de Dieu (Gen. 1, 27). Ensuite, il réalise une interprétation « figurale » *i.e*. Jésus est la figure ou prophétie envisagée pour la récupération de l'unité Dieu-Homme telle qu'elle se trouve formulée pour la première fois par Paul « Contemplant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés dans la même image […].»[121]

Contrairement à la tradition théologique de la pensée sur l'image, Hamann ne se sert pas de la philosophie et de ses théories pour expliquer comment l'homme peut atteindre cette union.[122] Hamann recourt plutôt à l'analogie. De fait, elle est l'idée primordiale qui sous-tend la *Weltanschauung* du penseur allemand, laquelle porte une complexité de significations. Comme l'exprime Andre, la notion d'analogie chez Hamann comprend: la dimension rhétorique-poétique, logique-métaphysique, de la philosophie de l'histoire et de la philosophie de la nature.[123]

Comme nous pouvons le constater d'après les passages cités, l'analogie est une notion de relation, mais également de l'image. Dans *Biblische Betrachtungen*, Hamann établit différents types de relations: la ressemblance, la dissemblance et la contradiction. En

[121] Hamann a lu la Bible en anglais, la version de King James où nous trouvons «But we all, with unveiled face, beholding as in a mirror the glory of the Lord, are being transformed into the same image from glory to glory, just as by the Spirit of the Lord.» (2 Corinthians 3, 18). Cf. Büchsel E., *op. cit*. p.54.

[122] « Es geht daher nicht um Definitionen, Deduktionene, und Beweisen, sondern personhliche Gewißisheit bildet den Grun von Hamanns Aussagen.» METZKE E., *op. cit*. p.8

[123]ANDRE Rudolp, *Figuren der Ähnlichkeit: J.G.Hamanns Analogiedenken im Kontext des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, Niemeyer, 2006, p.7-9.

principe, s'agissant d'analogie qui s'appuie sur les sens, Hamann privilège l'écoute, mais le visuel a également une place importante. Cette forme de connaissance, *i.e.* les perceptions sensibles, est pour Hamann la forme primaire.[124] L'image se rattache à la notion de Révélation, la création a eu lieu à travers la parole. Ainsi, elle n'est pas une «vision» dans l'ego ou l' intellect de l'homme, au contraire, Hamann écrit «... unsere Augen habe die Schärfe des Adlers, gewinnen das Licht der Engel, wenn wir in Deinem Worte alle sehen.» (N I, 77) En outre, il reconnaît la relation désir-satisfaction, la réalisation de cette forme d'analogie trouve son motif dans la foi. Dans ce sens, Hamann témoigne dans son expérience de conversion le passage biblique qu'il paraphrase «Das Wort ist dir nahe in deinem Mund und in deinem Herzen, das ist das Wort der Glaube den wir predigen.» (N I, 292)

Hamann reconnait aussi l'analogie dans la relation figurale, laquelle a comme base la notion de figure comme *typus* même si Hamann lui préfère le terme *Vorbild*. Cette forme d'analogie est envisagée pour atteindre le sens d'un évènement historique, et sera mobilisée comme telle dans *Sokratische Denkwürdigkeiten.* Finalement, Hamann prend comme principe de sa pensée la dissemblance en tant que contradiction ou paradoxe. Comme nous l'avons cité auparavant, la création de l'homme à l'image de Dieu, d'une part, et le devenir homme de Dieu, d'autre part, sont l'expression du paradoxe au premier chef. Le principe selon lequel la vérité prend la forme du paradoxe est au cœur des réflexions du philologue. En effet, Hamann lui-même exprime que toute sa pensée s'appuie sur le «*principium coincidentia oppositorum*».[125] Dans ce sens, Hamann reconnait le paradoxe de l'unité des dissemblables, mais il ne cherche pas la conciliation dans la pensée ni «ein Anschauen des Einen in den Vielen.»[126] Pour le penseur allemand, ce paradoxe reste dans la foi de la parole, car c'est l'unité de la création comme révélation et l'origine de la réalité multiple.[127]

---

[124] JØRGENSEN Sven-Aage, *Johann Georg Hamann*, Stuttgart, Metzler, 1976, p. 53.

[125] Hamann attribue erronément ce principe à Giordano Bruno, il écrit dans une lettre « Jordani Bruno principium concidentiae oppositorum ist meninen Augen mehr wert als alle Kantische Kritik ». Hamann cité par Metzke E., *op.cit*.p. 53. C'est Nicolas de Cues qui a formulé ce principe lequel était toujours présent dans la pensée philosophique du XVIIIe siècle en Allemagne. Il est emploie par nombreux de philosophes. Cf. DOBBEK Wilhelm, «Die coincidentia oppositorum als Prinzip der Weltdeutung bei J.G. Herder wie in seiner Zeit» in *Herder-Studien*, Walter Wiora und Irmscher H.Dietrich (Hrgs), Holzner Verlag, Allemagne, 1960, 16-47.

[126] METZKE E., *op.cit*. p.53.

[127] CORBIN H., *op.cit.* p.29.

Par ailleurs, on trouve dans la notion de paradoxe un des traits les plus caractéristiques de Hamann: l'ironie. Elle est «Ausdruck des unendliche Gegensatzen zwischen göttliche Erhabenheit und niedriger weltliches Existenz».[128] Finalement, en affirmant la non compétence de la raison pour comprendre la révélation, notre auteur pose pour la première fois le problème de la philosophie de la religion, *i.e.* la révélation de l'infini dans le fini, de la transcendance dans l'immanence «das Verhältnis der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit und der in ihrem Wesen rational nicht fasßbaren Offenbarung.»[129]

[128] MÜLLER Ernst*, Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophie von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus,* Berlin, Academie Verlag, 2004, p.104. BLACKALL E., «Irony and Imagery in Hamann», p.2.
[129] MÜLLER E., *op.cit*. p.102.

1.1 La figure de Socrate: entre rationaliste et mélancolique

«Thou maker of new morals to mankind!
The grand morality is love of thee.
As wise as Socrates, if such they were
(Nor will they bate of that sublime renown),
As wise as Socrates, might justly stand
The definition of a modern fool.
A Christian is the highest style of man…»
Edward Young

Koepp Wilhelm, dans son étude publiée en 1965, *Der Magier unter Masken. Versuch eines neuen Hamannbildes*, déchiffre l'un des traits les plus énigmatiques du style de Hamann, la voix des divers personnages qu'il convoque dans ses écrits. Koepp voit dans le motif du masque, l'expression ou la représentation d'un être nouveau. Dans son origine religieuse, celui qui porte le masque est plein de Dieu «Der Maskierte ist des Gottes voll.»[130] Le premier masque que prend Hamann pour se poser comme penseur et critique de l'*Aufklärung*, est celui de Socrate. Il fait une lecture typologique de la figure de Socrate, qu'il appréhende dans son «existence», dans le but de s'identifier à lui, puisque son intention est de contester les principes de la connaissance et de la connaissance de soi selon les concepts de la raison.

Pour parfaire la mystification, Hamann met en scène la vie de Socrate et la sienne. Ainsi, pour comprendre cette identification, nous rappellerons le contexte et le processus de création de ce masque. La philosophie de Shaftesbury sera ici notre guide. Hamann en effet, dans une lettre de 1759, écrit «Zweydeutigkeit und Ironie und Schwärmerey können mir selbst zur Last gelegt werden, weil sie hier nichts als Nachahmung sind meines helden und der sokratischen Schrifteller Shafestebury.»[131]

Ces éléments que Hamann reprend, ou plutôt, qu'il «imite», l'ambigüité, l'ironie et l'enthousiasme, maintiennent une relation très profonde dans la pensée philosophique chez

[130] KOEPP Wilhelm, *Der Magier unter Masken. Versuch eines neuen Hamannbildes*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1965, p.27.
[131] HAMANN J.G. *Briefwechsel, I*, p.401.

Shaftesbury. Ils sont aussi la clé pour comprendre l'interprétation que propose le penseur allemand de la figure de Socrate, laquelle est une contestation de celle de Shaftesbury. Ainsi, nous allons tenter tout d'abord de dégager les divers aspects de la perspective philosophique du philosophe anglais en ce que concerne les principes énoncés.

a)Le Socrate rationaliste de Shaftesbury

En 1711, Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury (1671-1713) publie *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times,* où sont regroupés ses essais de critique littéraire et de critique de la philosophie. Le travail intellectuel était à cette époque, comme on le sait, déterminé par des évènements politiques et religieux très particuliers, à savoir la censure et la persécution des libres penseurs ou libertins d'une part, et d'autre part, la persécution des *fanatiques ou enthousiastes* religieux, lesquels représentaient un danger pour la vie sociale.[132] La critique de l'enthousiasme est donc la toile de fond de l'activité critique des philosophes et théologiens au début des Lumières. Plus précisément, il s'agissait de trouver quelques procédés stylistiques pour mener une critique voilée de la religion révélée et de la politique des systèmes absolutistes. De fait, le philosophe anglais adresse ses *Characteristicks* aux jeunes libres penseurs qui avaient une activité politique et publique du côté des Whigs.[133] Pour cette raison, Shaftesbury a pensé ses écrits en veillant à bien séparer l'espace public (exotérique) de l'espace privé (ésotérique), car sa critique, qui s'adressait aussi aux hommes politiques, devait rester dans les limites de la tolérance et de l'*urbanité*. Il faut tenir compte du fait que Shaftesbury participait lui-même, comme député, à la vie parlementaire anglaise aux côtés des Whigs opposés à l'absolutisme royal. Et pourtant, par son activisme critique, il contribuait fortement à la «dilatation du tribunal intérieur de la conviction», en vertu du principe que son maître John Locke avait adopté comme code de bonne conduite : la «loi des philosophes ou de l'opinion publique.»[134] En d'autres termes, l'homme, en tant que citoyen, est libre d'exprimer ses opinions ou convictions politiques et religieuses et il ne doit pas

[132] KOSELLECK Reinhart, *Le règne de la critique*, trad. Hans Hildenbrand, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 84.
[133] RIVERS I., *op.cit*. p. 104.
[134] KOSELLECK R., *op.cit*. p. 86.

craindre la censure de l'État. Ainsi, les philosophes des Lumières se sont-ils appliqués à justifier leur implication dans la société, notamment en fondant la *République des Lettres,* une sorte de société secrète ou de «club».

Shaftesbury s'exprime en faveur d'un libre exercice de la raison et de la critique. Koselleck a souligné que ces termes sont employés comme synonymes par certains philosophes à cette époque. Pour mettre en œuvre ces principes, le penseur anglais cherche des précédents littéraires dans la philosophie ancienne où il trouve aussi une justification de la séparation des espaces. Cette dualité correspond à la structure spirituelle du siècle des lumières :« raison et révélation, liberté et despotisme, nature et civilisation, commerce et guerre, morale et politique, décadence et progrès, lumière et ténèbres.»[135]

Dans *Soliloquy, or Advice to an Author* (1710), Shaftesbury établit son modèle de critique exotérique, *i.e.* celle qui s'adresse au public, et une forme d'écriture ésotérique, à savoir, celle qui s'adresse à un petit groupe ou à des amis. Cette séparation est la base de l'ambiguïté qui marque toute son œuvre. Il faut toujours en tenir compte puisqu' elle constitue le principe des divers niveaux d'argumentation qui se trouvent dans ses écrits. Dans ce sens, comme les commentateurs le soutiennent, il faut prendre comme point de départ la considération des recours rhétoriques et stylistiques que le philosophe anglais emploie pour la construction de ses écrits, avant de se prononcer en ce qui concerne sa posture philosophique sur les questions les plus débattues à cette époque.[136]

De fait, il paraît difficile de déterminer ce que signifie libre penseur ou déiste, puisque les libres penseurs ne défendaient pas tous les principes déistes. Shaftesbury, par exemple, ne propose pas une discussion «directe» sur la religion révélée, car la vision dualiste du monde est la condition de la critique, donc toute critique était moraliste. Ainsi Shaftesbury réalise une défense de la tolérance religieuse et de l'enthousiasme uniquement en tant que stratégie politique.[137] Il reste au fond un sceptique, mais il exprime ses convictions de façon voilée dans ses écrits: «Nevertheless, he was an "erudite libertine" at least to the extent that

[135] *Ibid.* p. 84.
[136] RIVERS I.,*op.cit*. p.116. BENDAWolfram, *Der Philosoph als Literarischer Künstler. Esoterische und satirische Elemente bei Lord Shaftesbury unter Besonderer Berücksichtigung von "Soliloquy or Advices to an Author"*, Erlangen, Diss, 1982, p.18.
[137] BENDA W., *op.cit*. p.62.

he believed and participated in an esoteric, free-thinking circle in which homoerotic love and homosocial philosophy could be closely associate. »[138]

Cependant, on peut affirmer que l'activité critique de Shaftesbury dépend de sa conception non spéculative de la philosophie, laquelle a pour but «the art of learning to live well». Il s'intéresse à la recherche des fonctions des affects, passions et sentiments dans la perspective d'atteindre une vie sociale harmonieuse et heureuse à travers la connaissance de soi et la «self examination». Pour Rivers, la valeur de Shaftesbury comme philosophe est d'avoir développé «a moral theory grounded in human nature and an new moral vocabulary.»[139]

Shaftesbury a été formé par les platoniciens de Cambridge. Les œuvres de Ralph Cudworth *True Intelectual System of the Univers* (1743); Henry More *Enthusiasmus Triumphatus* (1656) et Meric Casaubon *Treatise concerning Entusiasme*, (1655) ont une importance décisive dans les compositions de Shaftesbury, non seulement en ce qui concerne leur forme, mais aussi dans sa position philosophique. Les notions d'ésotérisme et d'exotérisme, tout comme celle de l'«enthousiasme noble» ont été reformulées par les platoniciens d'après leur interprétation de la philosophie ancienne. Ils ont reconnu une séparation des sphères dans les écrits des anciens : une religion «secrète» pour les sages et une autre pour le peuple.[140]

Au contraire, chez Shaftesbury, l'ésotérisme ne correspond pas à une doctrine secrète, mais à une stratégie de communication des principes de sa philosophie. Il recourt aux dialogues socratiques de Platon, mais aussi à la satire antique pour maintenir la séparation des sphères et procède dans le même temps, à une «critique artistique». En effet, ayant une connaissance érudite de la philosophie et de la littérature anciennes, contrairement aux «érudits pédants» de son temps, il expérimente avec une prose libre où le dialogue, l'essai, les lettres et l'humour ou la raillerie constituent sa forme et son ton.[141]

---

[138] COWAN Brian, «Reasonable Ecstasies: Shaftesbury and the Languages of Libertinism» in *Journal of British Studies*, Vol. 37, No. 2 (1998), 111-138, Ici p.136.
[139] RIVERS I., *op.cit*.15.
[140] BENDA W., *op.cit*. p.45.
[141] *Ibidem*.

Shaftesbury convoque Socrate pour défendre les déguisements polémiques et le ton humoristique de la critique. Ainsi réalise-t-il une lecture « politique » et « moraliste » de la figure socratique. Il voit dans la représentation trouble de la personne de Socrate, l'image de cette séparation nécessaire pour le libre exercice de la critique. L'auteur du *Soliloquy* caractérise la figure de Socrate de la manière suivante:

> The Philosophical Hero of these Poems, whose Name they carry'd both in their Body and Front, and whose Genius and Manner they were made to represent, was in himself a perfect Character; yet, in some respects, so veil'd, and in a Cloud, that to the unattentive Surveyor he seem'd often to be very different from what he really was: and this chiefly by reason of a certain exquisite and refin'd Raillery which belong'd to his Manner. [142]

C'est ainsi que le philosophe anglais interprète la figure socratique, notamment l'ironie : il voit Socrate d'un côté, comme un caractère parfait (unité de la personne et du personnage) et de l'autre, caché derrière les nuages. Mais il y a une autre opposition: la perspective de l'auditeur. En se mettant à la place du spectateur antique, Socrate est comme un être bizarre, rendu mystérieux par sa plaisanterie sophistiquée. En outre, il est important de souligner que chez le philosophe anglais, le public a un rôle important et actif, puisque il s'agit du futur écrivain ou auteur qui a la tâche de découvrir et de différencier les deux visages de Socrate pour la représentation dans le texte, *i.e*. dans le dialogue écrit.

Shaftesbury dessine en effet le *Soliloquy* comme des «conseils à un auteur», il définit de manière figurée le processus de création comme un *cas de chirurgie* et propose dans la foulée une série de «pratiques» ou «opérations» qui s'adressent au futur écrivain. Shaftesbury rappelle, en se référant à Horace, la tradition satirique ancienne selon laquelle «bile noire et désir d'écrire, c'est tout un.»[143] Le but de cette thérapie est d'établir un contrôle harmonieux des facultés et des passions humaines à travers le soliloque et la «self examination«. Selon Shaftesbury, le soliloque est une thérapie et un remède contre la bile noire, un régime qui est nécessaire non seulement pour les poètes, mais il affirme que «Composing and Raving must necessarily, we see, bear a resemblance. And for those Composers who deal in Systems, and

[142] SHAFTESBURY A. A.-C., *Soliloquy, or Advice to an Author* in *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times,* Indianapolis, Liberty Fund, 2002, p. 195.
[143] STAROBINSKI Jean, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, Paris, Gallimard, 1988, p.88.

airy Speculations, they have vulgarly pass'd for a sort of Prose-Poets. »[144] On trouve ici la critique voilée des philosophes et de leurs systèmes. En réalité, il prend comme modèle du soliloque l'écrivain potentiel, mais il s'adresse aux philosophes, théologiens et politiciens de son temps.

La possibilité du soliloque réside, d'après Shaftesbury, dans le dédoublement de l'âme pour créer une voix qui se pose en principe moral. Cette voix joue le rôle de «régent» et « inspecteur » des fantaisies de l'imagination : «Fancy wou'd persuade me thus and thus: but I know better. Tis by means therefore of a *Controuler* and *Corrector* of Fancy, that I am sav'd from being mad. »[145] On comprend dès lors l'interprétation du philosophe anglais de «connais- toi toi-même». Il argue:

> This was, among the Antients, that celebrated Delphick Inscription: which was as much as to say, recognized your- self: which mas as much to say. Divides your- self, or Be Two. […] Such Confidence they had in this Home-Dialect of Soliloquy. For it was accounted the peculiar of Philosophers and wise Men, to be able to hold themselves in Talk.[146]

Shaftesbury établit, selon sa perspective moraliste, le soliloque comme la réalisation du principe de la connaissance de soi. La création des images de plaisir ou de crainte et les appétits devaient être contrôlés à travers le soliloque. On peut affirmer que la conséquence immédiate de cette approche est la disqualification de l'imagination. Il en déduit également une interprétation moraliste du démon de Socrate, la voix interne pour la pratique du soliloque:

> The wise Antients ever meant by this Daemon-Companion, I conceive to have been no more than enigmatically to declare, ''That we had each of us a Patient in our-self; that we were properly our own Subjects of Practice; and that we then became due Practitioners, when by virtue of an intimate Recess we cou'd discover a certain Duplicity of Soul, and divide our-selves into two Partys.'' One of these, as they suppos'd, wou'd immediately approve himself a venerable Sage; and with an air of Authority erect himself our Counsellor and Governor; whilst the other Party, who had nothing in him besides what was base and servile, wou'd be contented to follow and obey.[147]

[144] SHAFTESBURY A. A.-C., *op. cit*. p. 162.
[145] *Ibid*. p.322. Cursives de Shaftesbury.
[146] *Ibid*. p. 170.
[147] *Ibid* .p.169.

Comme on peut le constater, le philosophe anglais propose la métaphore *patient* et *médecin* pour caractériser le soliloque et la connaissance de soi. Un des aspects les plus débattus sur l'imagination pendant les XVII[e] et XVIII[e] siècles a été l'enthousiasme, car il peut prendre le rôle de la révélation et le contrôle sur la raison. De fait, dans la pensée philosophique des Lumières, l'imagination et l'enthousiasme étaient parfois employés comme des synonymes. L'enthousiasme est considéré contraire à la rationalité, donc il est regardé de manière négative par de nombreux philosophes comme «a powerful term of opprobrium.»[148] Shaftesbury reprend toujours l'inscription delphique et le soliloque s'accorde avec son point de vue pratique : former le caractère de l'homme dans la perspective de son activité comme citoyen car il fait partie d'un ordre social déterminé.[149]

Shaftesbury adopte aussi la théorie humorale présente depuis la Renaissance dans la pensée philosophique, selon laquelle l'humour est vu comme un remède contre cette passion humaine. Mais, comme d'autres philosophes de son temps, il relie l'enthousiasme à la mélancolie «There is a Melancholy which accompanys all Enthusiasm».[150] Comme l'exprime Crignon de Oliveira, l'œuvre de Shaftesbury «se situe à un moment de transition où l'humeur se trouve au carrefour de la physiologie et de la psychologie : fluide capable de rendre compte des troubles psychologiques les plus divers comme la mélancolie […] Elle est synonyme d'ennui, de la tristesse qui accompagne la mauvaise humeur d'un esprit qui n'arrive pas à se divertir des sombres pensées…»[151] Shaftesbury, comme nous l'avons déjà énoncé, est un «anatomist of the mind» et un «social psychologist». Il cherche un remède (métaphore du médecin) non pas contre les émotions, mais il envisage qu'à travers elles, il est possible d'atteindre une harmonie des dispositions. De cette manière, il propose une perspective «psychologique» de l'esprit. Les émotions et passions humaines ne sont aucunement considérées en une relation d'opposition à la raison, mais de complément.[152] C'est peu de

[148] GOLDSTEIN Jan, «Enthusiasm or Imagination? Eighteenth Century smear words in comparative national context» in *Huntington Library Quarterly,* Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850, Vol.60, No. 22 (1977) 29-49. Ici p.29.
[149] BENDA W., *op.cit*. p.54.
[150] SHAFTESBURY A. A.-C, A *Letter concerning Enthusiasm*, in *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Vol. 1, p.14
[151] CRIGNON Claire, *De la Mélancolie à l'enthousiasme : Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley-Cooper, Comte de Shaftesbury (1671-1713),* Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006, p.378.
[152] BAUM Angelica und RENZ Ursula, «Shaftesbury. Emotionen im Spiegel reflexive Neigung» in *Klassische Emotionstheorien von Plato bis Wittgenstein;* LANDWEER H. und RENZ U., (Hrgs.), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2010, 352-364.

dire donc que Shaftesbury accorde à l'humour, qu'il voit comme la méthode la plus efficace pour combattre l'imposture dogmatique sous toutes ses formes, une place prédominante. Le philosophe anglais promeut également cette méthode comme thérapie à suivre avant d'aborder des questions philosophiques plus sérieuses et profondes, telles que celles de la religion et de l'enthousiasme.

Ainsi, Shaftesbury fait monter sur scène, dans *The Moralists*, *a philosophical Rhapsody* (1704), l'enthousiaste et le sceptique, qui sont l'ombre et la lumière, le clair et l'obscur de la nature humaine. Ici, il s'agit d'un dialogue thérapeutique qui permet le dédoublement des deux voix : les voix de l'enthousiaste et du sceptique se combinent avec celles de l'athée et du théologien. Mais on trouve également la voix du mélancolique Palemon, lequel est accompagné par son ami Philocles en forêt pour lui procurer un remède contre sa tristesse à travers la contemplation de la beauté de la nature. Le sceptique Philocles, à son tour, trouvera aussi un remède à son scepticisme avec l'appui de son ami Theocles, lequel est un enthousiaste «serene, soft and harmoniuse». Dans cet écrit, on trouve réunis les éléments que Shaftesbury emploie pour sa critique artistique-ésotérique, il s'agit d'une lettre-dialogue, mais aussi d'un essai combiné à des fragments de poésie comme l'hymne à la nature. Et, comme le soutient Wolff, ce n'est pas un écrit «systématique» sur la philosophie de la nature, mais un dialogue et une épreuve des divers caractères ou humours humains qui sont confrontés pour atteindre le tempérament.[153]

C'est l'usage que Shaftesbury réalise du terme «rhapsodie» qui provoque l'ambiguïté de son écrit puisque il effectue une satire de l'enthousiasme comme inspiration divine, qu' on trouve dans *Phèdre*. Le philosophe anglais oppose *fancy* à cette inspiration divine ou le «délire pour le beau». On trouve ici l'ambivalence: on peut affirmer que, selon une lecture esthétique, Shaftesbury réalise une défense et une réévaluation de l'imagination.[154] En effet, c'est l'imagination qui est considérée dans la seconde partie des *Moralists* comme la protagoniste principale, elle réalise le «voyage» au-delà des limites spatiales pour «contempler» la beauté de la nature et grâce à elle, on peut sentir le sublime du créateur de

[153] WOLFF Erwin, *Shaftesbury und seine Bedeutung für die englische Literatur des 18 Jhs. Der Moralist und die literarische Form,* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960, p.95.

[154] Il s'agit de l'interprétation de Cassirer dans *La philosophie des Lumières*, où il propose que Shaftesbury est un des véritables fondateurs de la théorie esthétique. Cf. CASSIRER Ernst, *Philosophie des Lumières*, traduit de l'allemand et présente par Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966, p.311.

cette nature. En ce sens, l'imagination est une forme d'enthousiasme, elle pose une dynamique propre et active pour la perception de l'unité de la beauté et de la bonté de la nature.[155] Dans ce contexte, à la suite de Cowan, «The rhapsodic sections of the treatise have long been recognized as Shaftesbury's contribution to the aesthetics of the sublime. In these sections, it has been claimed, he locates sublimity in the natural world rather than in the Longinian field of rhetoric. »[156] Ainsi, le terme «rapsodie» acquiert un nouveau sens avec le philosophe anglais et signifie dès lors la perception du sublime dans la nature.

Cependant, le poème est interrompu par le dialogue entre les personnages. De cette manière, on revient à la «cool reason»:

> Theocles**:** Listen: I'm not willing to sink to the level of taking advantage of a warm fit and getting your assent through appeals to your temperament or imagination. So I'm not willing to a step further until I have entered again into cool reason with you. Do you accept as proof what I advanced yesterday concerning a universal union, and the coherence or sympathizing of things?.[157]

Ainsi, d'après la structure de ce récit, on peut affirmer que Shaftesbury considère le dialogue comme un élément nécessaire pour atteindre le bon tempérament, *i.e*. il montre que tout caractère a besoin de son contraire, à savoir, l'enthousiaste a besoin du sceptique, l'athée a besoin de l'enthousiaste.[158] D'autre part, le sublime rhétorique est aussi présent dans le dialogue entre l'enthousiaste Theocles et le sceptique Philocles où le principe de l'amitié entre eux est l'élan pour atteindre le sublime. Toutefois, à travers la satire que Theocles réalise de l'enthousiasme extravagant et «of the savage air of the common run of enthusiasts», on perçoit que la raison joue un rôle essentiel pour le contrôle du *fancy*. De cette manière, Shaftesbury affirme qu'on peut atteindre «a reasonable extasy and transport» grâce à la raison qu' il oppose aux «warm» passions. Ce contrôle est nécessaire, selon le philosophe, car l'imagination peut brûler les ailes et fait courir le risque du «fate of Icarus».

---

[155] DÜRBECK G., *op.cit.*p.61.
[156] COWAN B.*, op.cit*. p.134.
[157] SHAFTESBURY A. A.-C., *The Moralists; a philosophical Rapsody* in *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, Volume II*, Indianapolis, Liberty Fund, 2002, p.362.
[158] WOLFF E., *op. cit*. p.120.

En définitive, cet ouvrage peut avoir diverses lectures, car sa structure permet de trouver divers niveaux d'argumentation.[159] Mais, le ton satirique prévaut tout au long de l'écrit : le «good humour» est nécessaire contre le « ill humour ». Le philosophe anglais réalise aussi un élargissement de la signification de l'enthousiasme, considéré non seulement dans le domaine de la poésie et la religion, mais aussi en tant que passion qui se trouve dans toutes les actions humaines. Ainsi, Philocles, le sceptique, est devenu, grâce à l'imagination et à son amitié avec Theocles, un enthousiaste :

> If there be any seeming Extravagance in the case, I must comfort myself the best I can, and consider that all sound Love and Admiration is ENTHUSIASM: ''The Transports of Poets, the Sublime of Orators, the Rapture of Musicians, the high Strains of the Virtuosi; all mere ENTHUSIASM! Even Learning it-self, the Love of Arts and Curiositys, the Spirit of Travellers and Adventurers; Gallantry, War, Heroism; All, all ENTHUSIASM !'' Tis enough: I am content to be this new Enthusiast, in a way unknown to me before.[160]

En élargissant le champ d'action de l'enthousiasme, Shaftesbury compose, comme annoncé dans le sous-titre, un rapsode philosophique. En réalité, il s'agit d'une satire philosophique, une méthode qu'il transporte de la critique littéraire dans la critique de la culture et de la vie sociale. Dans *Sensus Communis an Essay on the freedom of Wit and humour* (1709), l'auteur réalise une défense de la «Raillery», tout d'abord, pour son action dans la sphère privée, *i.e*. il s'agit de défendre la liberté d'expression, puis la mystification de la « vérité », dans la sphère publique:

> For you are to remember (my Friend!) that I am writing to you in defence only of the Liberty of the Club, and of that sort of Freedom which is taken amongst Gentlemen and Friends, who know one another perfectly well. And that 'tis natural for me to defend Liberty with this restriction, you may infer from the very Notion I have of Liberty it-self.[161]

---

[159] Pour Cowan, *The Moralists*, est un écrit que Shaftesbury dirige contre les libertins sexuels de son temps. Pour cette raison, il emploie le langage sexuel comme extase, ravissement, transport de manière figurée quand Theocles, la voix de Shaftesbury, essaie d'exprimer sa perspective sur l'enthousiasme ou sa théorie de l'éros limitée aux relations entre les hommes car: «He thought that women were particularly prone to superstitious enthusiasm, because religious fanaticism provoked something strangely agreeable, and in common with what ordinary lovers are used to feel in its convert» *cf*. COWAN B., *op.cit*. p.122.

[160] SHAFTESBURY A. A.-C., *op.cit*. p.400.

[161] *Ibid*. p.79.

Le philosophe anglais propose en effet le *test of ridicule* comme porte d'accès à la vérité. Mais il faut prendre en compte le fait que Shaftesbury distingue le ridicule de la bouffonnerie car la critique doit toujours rester dans le «decorum». Comme moraliste, il justifie le rire à des fins d'édification morale, alliant l'instruction et l'équilibre des humeurs. Il adopte la dimension morale de la satire, telle qu'elle a été conçue dans l'antiquité, *i.e.* pour le dévoilement des faiblesses et des vices humains.[162] Ainsi, il considère que la satire (l'ironie, l'humour, le ridicule, le « wit », termes qu'il emploie indistinctement), a la capacité d'action dans la sphère privée, mais avec un accroissement vers l'espace public. De fait, le philosophe identifie la satire à la critique, comme dans *The Moralists*. En outre, l'usage de l'ironie chez Shaftesbury donne lieu à des associations paradoxales, telles que l'athée-enthousiaste ou l'enthousiaste-rationnel. À la suite de Hayman, on peut caractériser l'ironie du philosophe anglais comme «quiet ridicule of some attitude or belief by turning back upon it its unfortunate or self-contradictory implications.»[163]

Il cherche ainsi avec le ridicule une conversation libre dans les limites de la bienséance, mélange d'urbanité et de politesse. En réalité, le *test of ridicule* n'est point un test sur la vérité en tant que tel, mais une mise à l'épreuve du sérieux des positionnements et postures d'opinion. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'intention de Shaftesbury est la construction d'un texte-fiction pour la critique voilée. Il écrit ainsi:

> If Men are forbid to speak their minds seriously on certain Subjects, they will do it ironically. If they are forbid to speak at all upon such Subjects, or if they find it really dangerous to do so; they will then redouble their Disguise, involve themselves in Mysteriousness, and talk so as hardly to be understood, or at least not plainly interpreted, by those who are dispos'd to do'em a mischief. And thus Raillery is brought more in fashion, and runs into an Extreme. 'Tis the persecuting Spirit has rais'd the bantering one: And want of Liberty may account for want of a true Politeness, and for the Corruption or wrong Use of Pleasantry and Humour.[164]

[162] BENDA W., *op.cit*. p.68.
[163] HAYMAN John G., «Shaftesbury and the Search for a Persona» in *Studies in English Literature*, *1500-1900*, Vol. 10, No. 3, Restoration and Eighteenth Century (1970), 491-504, p.495.
[164] SHAFTESBURY A. A.-C., *Sensus Communis an Essay on the freedom of Wit and humour*, in *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, p.72.

Il justifie aussi *le test of ridicule* par la figure de Socrate dans *A Letter concerning Enthusiasm* (1709):

> The divinest Man who had ever appear'd in the Heathen World, was in the height of witty Times, and by the wittiest of all Poets, most abominably ridicul'd, in a whole Comedy writ and acted on purpose. But so far was this from sinking his Reputation, or suppressing his Philosophy, that they each in creas'd the more for it; and he apparently grew to be more the Envy of other Teachers. He was not only contented to be ridicul'd; but, that he might help the Poet as much as possible, he presented himself openly in the Theater; that his real Figure (which was no advantageous one) might be compar'd with that which the witty Poet had brought as his Representative on the Stage. Such was his good Humour!.[165]

Shaftesbury considère Socrate comme le «divinest Man», mais il ne faut pas oublier le ton satirique. En réalité, le philosophe grec sert à mystifier la critique de l'enthousiasme et le fanatisme, puisque il est aussi l'exemple du « good humour », *i.e.* une personne (caractère) «a correct character in society ».[166] Dans son interprétation de la figure socratique, le philosophe anglais construit un précurseur rationaliste et critique auxquels les libres penseurs s'identifieront complètement dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle. Comme philosophe, il pose le principe majeur de la philosophie des Lumières: la raison (qu'elle se manifeste par la critique sérieuse ou la satire) est le critère de jugement de toutes les actions humaines. Pour le philosophe anglais, Socrate est son «héros philosophique», mais il préfère l'interprétation de Xénophon plutôt que celle de Platon, car selon la première, Socrate est l'exemple de «a civic philosopher integrating thought and action. »[167] En définitive, Shaftesbury fait prévaloir la dimension sociale et politique dans son interprétation du philosophe grec. Socrate est donc devenu l'«illustration idéale, aux yeux des philosophes, de la résistance à l'intolérance et au fanatisme. »[168] De plus, l'histoire de Socrate est pour les philosophes l'idéal de formation contre la « Kulturmacht der Theologie. »[169]

[165] SHAFTESBURY A. A.-C., *A Letter concerning Enthusiasm*, in *op. cit*. p.32.
[166] HAYMAN John G., *op. cit*. p.491.
[167] *Ibid*. p.494.
[168] TROUSSON Raymond, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La Conscience en face du mythe,* France, Minard, 1967, p.6.
[169] BÖHM Benno, *Sokrates im 18. Jahrhundert*, Leipzig, Verlag Quelle & Meyer, 1929, p. 4.

b) Le Socrate mélancolique de Hamann

Comme nous l'avons déjà évoqué, on caractérise les écrits hamanniens de typologiques, mais la typologie n'est pas un style littéraire. Un écrit typologique est constitué de figures (*tupos*) et d'antitypes qui jouent leur rôle selon une relation d'analogie. La typologie consiste à faire de l'histoire une chambre d'échos:une personne, un évènement ou une action sont interprétés comme un signe (*tupos*) renvoyant à une autre personne, un autre évènement ou une autre action dans le passé. Elle s'efforce de découvrir les affinités temporelles. Hamann a trouvé dans la vie de Socrate l'évènement annonciateur de sa propre vie, car il revit dans sa propre existence historique les circonstances du procès de Socrate. À travers cette identification, Hamann fait de son écriture le point de jonction entre sa vie et sa pensée. Denis Thouard affirme que:

> J. G. Hamann marque une césure décisive pour la signification que prend le concept de style […], choisie délibérément par l'auteur en fonction du genre adopté et de l'effet recherché. […] Le style n'est plus chez Hamann un moyen d'expression ou une ressource rhétorique, mais fait un avec la pensée qui s'exprime en lui, indissociable de son auteur comme l'âme et le corps. Cette nouvelle acception du style n'en fait plus une catégorie différenciée en elle-même, mais ce qui échappe à toute catégorie pour désigner l'individuel, comme une signature continue de l'auteur dans son œuvre.[170]

Il récrée en effet, dans ses ouvrages, son expérience de conversion religieuse. Ainsi, pour comprendre la récupération de la figure socratique dans les *Sokratische Denkwürdigkten* (1759), il faudrait avoir à l'esprit l'expérience que Hamann évoque de manière cryptée. Quand il retourne à Königsberg après son voyage à Londres, il est accusé par ses amis d'abandonner les idéaux de l*'Aufklärung*, car, à leurs yeux, il est devenu un enthousiaste, un fanatique (*Schwärmerei*).[171] L'un d'eux n'est autre que Immanuel Kant qui, pour le ramener à la raison, dans une conversion à l'envers, lui propose d'écrire un livre de physique pour des enfants et de traduire des articles de l *Encyclopédie* pour le public allemand. Dans la situation

[170] THOUARD Denis, «Stylistique herméneutique: J.G. Hamann», dans *Textes & Cultures*, 2003.
[171] Le terme Enthousiasme est associé à la mélancolie, le fanatisme, l'hypocondrie, et la prophétie. Pendant la seconde moitié du XVIII[e] siècle, dans le contexte du discours médical, fanatisme signifiait simplement une personne «suspecte de mélancolie». *Cf*. SCHINGS Hans Jürgen, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18 Jahrhunderts*, Stuttgard, Metzler, 1977; p.14.

Hamann-Kant-Berens, se répète dans le temps historique, la situation *typique* de Socrate face à ses accusateurs. [172]

On peut trouver dans les lettres que Hamann adresse à Kant et à son ami les jalons de son écrit. Les lettres de notre auteur constituent, comme nous l'avons dit, une source importante pour la compréhension de la construction de ses productions. Nous citerons un passage de la lettre de Hamann de juillet 1759 où se montre clairement l'intention «imitatrice» de Hamann:

> Sind sie Sokrates und wil ihr Freund Alcibiades sein: so habe Sie zu ihrem Unterricht die Stime eines Genii nöthing, und diese Rolle gebührt mir [...] Ein Shauerspileren legt seine Königliche Maske, seine Gang und seine Sprache auf Stelßen an; so bald er den Schauplatz verläst. Erlaube sie mir also, daß ich so lage Genius heißen und als ein Genius aus einer Wolke mit ihnen reden kann, als ich Zeit zum diesem Brief nöthig haben werden.[173]

On sait que Hamann avait fait diverses traductions des ouvrages du philosophe anglais et qu'il était très influencé par son écriture, sa prose libre et humoristique.[174] Dans les *Sokratische,* il propose un débat sur la connaissance et la connaissance de soi. Mais il s'agit d'un texte parodique, d'une «imitation» des dispositifs stylistiques de Shaftesbury avec le masque socratique. Là, Hamann se propose de faire une satire ridiculisant l'*enthousiasme rationnel, i.e*. le déisme de Shaftesbury, en retournant contre le philosophe anglais ses propres armes.[175] Hamann réalise donc une *inversion critique* de la thérapie de l'humour de Shaftesbury parce qu'il dirige la dérision contre la raison, avec le renfort de la figure socratique. Dans sa lettre à Kant, il annonce la subversion de l'image du Socrate rationnel:

---

[172]Hamann a été envoyé par son ami J.C. Berens à Londres pour une mission commerciale pour sa «Handelshaus». Hamann lui dédié également son écrit. Et Kant a été son professeur à l'Université de Königsberg, où Hamann a fait des études de philosophie, littérature et droit. Kant a été toujours son amie. JØRGENSEN Sven-Aage, *Johann Georg Hamann*, p.44. Sur la relation de Hamann avec Berens on peut consulter, Raivis BICERVISKIS & Aija TAIMINA, «Johann Georg Hamann´Kameralwissenschaftliche Studien und Johann Christoph Berens´Vision von Riga: ein utopisches Projet aus der zweiten Hälften des 18 Jahrhunderts» in *Forschungen zur Baltische Geschichte*, 8, (20l3).

[173] HAMANN J.G. *Briefwechsel* I, p.373.

[174] *Ibid*. p. 26

[175] DEUPMANN Christoph, «Komik und Methode. Zu J.G. Hamanns Shaftesbury-Rezeption», dans *J.G. Hamann und England. Hamann und die englischsprachige Aufkärung*. Acta des siebten Internationalen Hamann-Kolloquiums zu Marbug-Lahn 1996*,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, p. 205-215.

> Ich glaube wie Sokrates alles, was der andere glaubt, und gehn darauf aus, andere in ihrem Glaube zu stöhren [...] Die Vernunft ist euch nicht dazu gegeben, dadurch weise zu werden, sonder eure Thorheit und Undweissenhait zu erkennen [...] Wenn sich über Gott mit Anmuth und Stäarke spotten läßet; warum soll man mit Götzen nicht sein Kurzweil treiben können.Mutter Lyse singt: Die falschen Götzen macht zu spott.[176]

Selon Hamann, Kant et Berens sont des enthousiastes en raison de leur «eigenen missionarischen Vernunfteifers»,[177] puisqu'ils défendent les principes des philosophes des Lumières en ce qui concerne la propagation du savoir et la lutte contre la superstition. À la suite de Büchsel, le personnage de Friedrich de Prusse est la clé pour comprendre la confrontation de Hamann aux idées de l'Aufklärung et sa critique du rôle qu' ont joué les institutions de l'État dont Kant est l'un des plus importants représentants.[178]

Hamann conçoit donc sa charge sous la forme d'un portait littéraire, celui de Socrate, qu'il envisage sous des angles divers et auquel il s'identifie de manière «existentielle», quand il n'assume pas carrément le rôle de son *daimon*. Ses amis sont des sophistes, et parfois la voix de Socrate est la divinité elle-même. Dans les *Sokratischen,* Hamann effectue aussi une lecture typologique de Socrate, qu'il pose en précurseur de Jésus-Christ. Avec cette identification, il réalise une autre subversion de l'humour contrôlé de Shaftesbury, qu'il fait évoluer en *humour délirant*, comme le suggère Klossowski.[179] En attaquant la raison et ses idoles avec la thérapie du rire, Hamann vise l'abstractisation à outrance, qui a ses faux prophètes, *i.e.* les philosophes. Il considère que Socrate et Jésus-Christ avaient la même mission: l'enseignement de la connaissance de soi. Tous les deux partagent une même vision prophétique et un même destin. Autre point commun: le Christ, comme Socrate, a son démon, selon Hamann, qui s'appuie sur l'Évangile de Jean, 10, 20, où il est dit: «Il a un démon, il est fou. Pourquoi l'écoutez-vous?»

Un des passages les plus significatifs des *Sokratische* est celui où Hamann fait passer le démon de Socrate pour un génie:

---

[176] HAMANN J.G. *Briefwechsel* I, p.377.
[177] DEUPMANN Chr.*, op. cit*.p.209
[178] BÜCHSEL Elfriede, «Aufklärung und Christliche Freiheit. J.G. Hamann contra I. Kant» in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* (1962) Vol. 4,133-157.
[179] KLOSSOWSKI Pierre, *Le mage du nord. Johann Georg Hamann*, Paris, Fata Morgana, 1988, p. 36.

> Sokrates hatte also freylich gut unwissend seyn; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen *Frieden* ihm mehr gelegen war, als an aller Vernunft der Egypter und Griechen, dessen Stimme er glaubte, und durch dessen *Wind,* der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann. (N II, 55)

Dans ces lignes, Hamann établit une relation entre la croyance et la voix. Il affirme que grâce à la *voix divine,* Socrate a un *entendement fertile*. Une nouvelle fois, ici, Hamann se livre à une lecture typologique en lien avec le texte biblique : *Mon cœur, c'est à dire ma pensée a produit un bon Verbe* ou *de belles paroles bouillonnent dans mon cœur* (Psaume 45, 2). Grâce à cette lecture typologique, Hamann établit le principe de religion comme génie: «Der Gott, der sich einmal in Sokrates offenbarte, offerbart sich in Christus und wird sich affenbareb, so oft das Genie auftritt. Keine Vernungtkraft, keine ästhetische Schau, nur religiöser Glaube wird es fassen.»[180] On trouve dans ce passage divers principes de la pensée de Hamann, à savoir, la croyance comme principe de toute connaissance, la contestation du principe de l'autonomie et, en conséquence, du principe de l'autonomie de la raison. De plus, le philosophe allemand fait de Socrate un mélancolique, mais on peut dire qu'il s'agit d'une mélancolie généreuse ou douce, «liée à la contemplation, à la vision extatique ou à l'inspiration poétique.»[181] Il dépasse donc l'interprétation moraliste de Shaftesbury pour inaugurer l'époque du génie. De fait, à la suite de Böhm, ce qui marque la spécificité de l'interprétation de la figure socratique chez Hamann est l'identification du génie avec Socrate.[182]

Une des sources d'inspiration de Hamann pour l'interprétation du génie de Socrate sous sa facette mélancolique a sans doute été Marsile Ficin. Dans son œuvre *Les trois livres de la vie* (1489), il lie le génie à Saturne, qui, selon la tradition littéraire, a toujours été associée aux mélancoliques.[183] Avec le penseur de la Renaissance, a commencé une réévaluation de la mélancolie, toujours attachée au génie poétique. Cette perspective a eu une

[180] BÖHM Benno, *Sokrates im 18. Jahrhundert*, Leipzig, Verlag Quelle & Meyer, 1929, p. 258.
[181] STAROBINSKI J., *op.cit.* p.89. BATTENFELD K., *op.cit*. p.67.
[182] BÖHM B., *op.cit*. p.260.
[183] *Ibid.* p.264. BATTENFELD K., *op.cit*. p.68.

grande influence sur la poésie anglaise dans la première moitié du XVIII[e] siècle, notamment celle d'Edward Young et Francis Gastrell, laquelle explore la «mélancolie douce» reliée à des émotions d'origine religieuse. Dans un tel contexte, la réflexion sur l'imagination et le génie poétique s'effectue dans la sphère de la rhétorique, *i.e.* selon l'énergie et la vivacité du langage poétique.[184] Au cœur de la poésie anglaise et du mouvement de la «Empfindsamkeit», son parallèle en Allemagne, s'opère un changement dans la conception de l'imagination. En effet, non seulement l'imagination est attachée au contenu subjectif du sentiment (Gefühl) et des sensations (Empfindungen), mais les poètes et critiques littéraires lui accordent également une autre caractéristique, que Tuveson nomme «a means of grace», i.e. «in the sense that one area of sensuous experience is designed to produce, directly a spiritual effect». En d'autres termes, l'imagination est considérée comme un principe de conciliation entre l'homme et le cosmos et, en lui-même, comme une instance d'harmonisation des dispositions humaines.[185] De la même façon, l'imagination est considérée comme capable de créer des symboles et d'atteindre les réalités suprasensibles.[186]

Hamann reste toujours dans la réflexion rhétorique et religieuse-esthétique sur le génie poétique. Dans ce sens, l'imagination est pour lui, comme nous l'avons déjà souligné, un principe herméneutique.[187] Grâce à cette approche, il est considéré comme l'un des fondateurs de l'herméneutique romantique, laquelle a contribué à la formation de cette discipline qui à ce moment-là, faisait partie de la logique et la rhétorique.[188]

---

[184] STAROBINSKI J., «Jalons pour une histoire du concept d'imagination», in *op.cit.* p.21.

[185] TUVESON Ernest, L., *The imagination as a Means of Grace*. *Locke and the Aesthetics of Romanticism*, New York, Gordian Press, 1974, p.94-97. BATTENFELD K., *op.cit*. p.145.

[186] TUVESON, E. *op. cit.*p.195. ENGELL James, *The creative imagination. Enlightenment to Romanticism*, London, Harvard University Press. 1981, p.211.

[187] Comme l'affirme Corbin, souvent on caractérise la vision hamannienne du monde comme symbolique, mais ce système n'est pas un «système de correspondances allégoriques», un produit d'une «imagination arbitraire». Par contre, selon la notion de révélation comme langage et humiliation, on peut dire qu'elle est un symbole «…dans la vérité de l'existence subjective, toute créature contient une relation immédiate avec Dieu.» CORBIN H., *op.cit.* p. 35.

[188] SCHNUR Herald, *Scheleiermachers Hermenutik und Ihre Vorgeschichte im 18 Jahrhundert.Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel*, Stuttgart, J.B Metzler,1994,p.14. VOLKER H., *op.cit.* p.45.

Cependant, il garde la notion de sensation laquelle est synonyme de croyance. Selon une des diverses caractéristique que Hume élabore de la croyance, elle sera chez Hamann le principe de la connaissance incarnée par l'ignorance de Socrate. Si l'intérêt de Hamann pour la sensation est étroitement lié à la question de la critique du rationalisme, alors elle devient l'argument principal de la priorité de la réalité empirique devant la raison. L'approfondissement des notions de sensation, de sentiment et de croyance se fera donc en creusant dans la lecture que Hamann a réalisée des écrits de David Hume pour mieux décrypter les *Sokratischen Denkwürdigkeiten*.

1.2 La connaissance et la connaissance de soi

> Die Philosophen haben von jeher der Wahrheit dadurch eine Scheidebrief gegeben, daß sie dasjenige geschieden, was die Natur zusammengefügt hat.
>
> J. G. Hamann

En vue d'aborder le thème de la connaissance dans l'écrit de Hamann, il faut s'attarder sur la caractérisation que le penseur allemand fait de la philosophie, que l'on peut déduire dès ses premiers écrits. Comme nous l'avons évoqué, il réalise une critique de la raison. L'image de la tour de Babel y est utilisée pour affirmer que la notion de raison des philosophes est une raison sophiste, car elle est constituée de mots abstraits et ces mots sont comme des idoles. Cette caractérisation se retrouve également dans la «théorie des idoles» du philosophe Francis Bacon, qui souligne : «There is a great difference between the Idols of the human mind and the Ideas of the divine. That is to say, between certain empty dogmas, and the true signatures and marks set upon the works of creation as they are found in nature.»[189]

Dans ce sens, la philosophie est idolâtrie puisque Dieu, selon le penseur allemand, n'est pas une chose ou « Ding » métaphysique, objet des spéculations de la raison comme chez les philosophes qui ont séparé la réalité : sujet et objet, esprit-nature, raison-sensibilité. Hamann affirme donc que la philosophie essaie de réduire la réalité, i.e. la révélation de Dieu à un système de concepts abstraits et universels.[190] Etant donné que la théologie rationnelle et la religion naturelle ne reconnaissent pas la révélation, faut-il en conclure qu'elles sont une forme d'idolâtrie ou contraires à la croyance ?[191] Comme il l'a déjà exposé dans les *Biblische Betrachtungen*, la figure du Christ, *i.e.* l'incarnation, est le point nodal de la révélation. De

[189] BACON Francis, *Novum Organum; or true suggestion for the Interpretation of the nature*, § XXIII in Projet Gutemberg.
[190] «Mensch und Welt sind nicht mehr Gegenstände vorwiegend rationalen Erkennens, die ihren Bestand in einem substituierende Sein haben. Denn Wircklikeit ist weder ontische Substanz nocht begreifbar-rationales Wesen, sonder Sinn und Geschehen, das in Christus seine Mitte und Menschen seinen Richtpunk hat». SEILS Martin, *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*, Stuttgart, Calwer, 1961, p.11.
[191] ALEXANDER W.M., *Johann Georg Hamann. Philosophy and Faith*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 24.

plus, pour notre auteur, la figure du Christ est à la fois le principe de la connaissance de Dieu et de la connaissance de soi. Il écrit ainsi: «Die Wahrheit kann uns daher allein frey machen, dies ist die Lehre der himmlischen Weisheit, die deswegen in der Welt kam, uns Selbserkeentnis und Selbsliebe zu lehren.» (N I, 300)

Dans *Socratische Denkwürdigkeiten,* Hamann reprend en effet la critique de la raison et l'interrelation entre la connaissance et la connaissance de soi, mais pour atteindre celle-ci, la révélation est indispensable. Ainsi, le penseur expose que la philosophie est en réalité «ignorance» et Socrate son témoin :

> *Erkenne dich selbst!* sagte die Thür jenes berühmten Tempels allen denen, die hereingiengen dem Gott der Weisheit zu opfern und ihn über ihre kleinen Händel um Rath zu fragen.[...] *Sokrates* übertraf sie aber beyde (Sopokles und Euripides) an Weisheit, weil er in der Selbsterkenntnis weiter als jene gekommen war, und wuste, daß er nichts wuste. (N I, 70-71)[192]

On peut remarquer que Hamann réalise une critique directe de l'interprétation des philosophes sur la figure de Socrate en général, et sur celle de Shaftesbury en particulier, i.e. il essaie de dévoiler la critique moraliste de la religion révélée, réalisée à travers un Socrate rationaliste et «enthousiaste noble». Dans le même temps, Hamann considère la contradiction de la perspective des philosophes : le contenu de la connaissance ou plutôt le «non savoir» de Socrate est la voix de Dieu : «Ich weiß für des Sokrates Zeugnis von seiner Unwissenheit kein ehrwürdiger Siegel und zugleich keinen bessern Schlüssel als den Orakelspruch des grossen *Lehrers der Heyden*…». Dans ce contexte, la figure de Socrate sert à Hamann de témoin d'un Dieu inconnu (N II, 74). Les *Sokratische* sont, selon Koepe, une «...proprädeutische Kerymagtik des Evangeliums.»[193]

Le scepticisme de Hamann en ce qui concerne la raison, s'inscrit dans la voie sceptique qui a été ouverte par Luther. Le scepticisme est la mise en doute de l'autorité, *i.e.* de l'orthodoxie. Dans ce sens, le scepticisme de Hume, en relation avec l'autorité de la raison

[192] Les cursives sont de Hamann.
[193] KOEPP W., *op. cit*. p. 21.

comme critère de la vérité, est l'une des conséquences de cette «révolte intellectuelle qui allait secouer les fondations mêmes de la civilisation occidentale.»[194]

En outre, la position de Hamann dans la voie sceptique prend la direction de l'incertitude plutôt que celle du scepticisme. Ce dernier fait référence à la suspension du jugement sur les questions métaphysiques, à l'adéquation des perceptions et de la chose, et chez Hume, à l'insuffisance de la raison pour démontrer la relation causale entre les faits. Par contre, comme l'exprime Metzke, l'*incertitudo* fait référence à une «reale Unsicherheit der Existenz, die in der Geschöpflichkeit des menschlischen Seins ihren Grund hat».[195] De là, proviennent les expressions d ironie de Hamann sur l'emploi de Socrate comme stratégie de communication de la connaissance de soi et du scepticisme des philosophes sur la révélation : «Die alten und neuen Skeptiker mögen sich noch so sehr in die Löwenhaut der sokratischen Unwissenheit einwickeln; so verrathen sie sich durch ihre *Stimme* und *Ohren*. Wissen sie nichts; was braucht die Welt einen gelehrten Beweis davon?.» (N II. 73)

Hamann, selon l'interprétation figurale, considère le génie de Socrate comme une préfiguration (*Vorbild*), prophétie de l'Esprit saint et Socrate comme le témoin de la croyance religieuse.[196] L'identification de Hamann avec Socrate souligne justement cette dimension «existentielle» dans laquelle se trouve l'origine de l'*incertitudo*, car dans l'incertitude l'homme est conscient qu'il est une créature, ce qui signifie la reconnaissance de la révélation. La question de la connaissance, *i.e*. qu'est-ce la réalité?, prend ainsi chez Hamann une autre direction, puisque la réalité est, selon notre auteur, la parole, le discours de Dieu. La connaissance ne signifie pas connaître dans le sens uniquement épistémique, l'objet de la connaissance, ce n'est pas la chose elle-même, mais le langage de la révélation.[197]

---

[194] POPKIN Richard Henry, *Histoire du scepticisme d'Erasme à Spinoza*, trans. by Christine Hivet, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 34.

[195] METZKE Erwin, *Coincidentia oppositorum: gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte* , Karlfried Gründer (hrgs) Witten, Luther-Verlag, 1961, p.11.

[196] Nous rappelons les mots de Hamann déjà cités: «Sokrates hatte also freylich gut unwissend seyn; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen *Frieden* ihm mehr gelegen war, als an aller Vernunft der Egypter und Griechen, dessen Stimme er glaubte, und durch dessen *Wind,* der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.» (N II, 55)

[197] SEILS Martin, *op.cit.*, p.11.

On ne peut donc pas atteindre la connaissance à partir de la raison puisque la révélation de Dieu ne consiste pas en concepts de l'entendement (Bonté ou Perfection), mais elle est un discours sensible et un acte d'humilité (Herunterlassung, Kondeszendenz, Erniedrigung*)* adressé à l'humilité humaine, *i.e.* la foi.[198] Le sujet de la connaissance n'est pas, pour Hamann, substance ou conscience, mais image, un être linguistique (Ebenbild Gottes) qui révèle sa condition de créature et sa dépendance à Dieu. Ainsi, l'exigence de la connaissance de soi comme principe de tout savoir chez les philosophes est incomplète, puisque, d'après son expérience, il découvre que Dieu Lui-même fait partie de celle- là.[199]

Dans *Londoner Schriften*, Hamann exprime clairement l'interdépendance entre la connaissance et la connaissance de soi:

> Warum kann der Mensch Sein eigen Selbs nicht kennen? Dies muß bloß in dem Zustande unserer Seelen liegen. **Die Natur, die uns in lauter Räthseln und Gleischenissen von dem, Unsichtbaren unterrichtet,** zeigt uns an den Beziehungen, von denen inser Körper abhängt, wie wir und an den Beziehungen, von denen unser Köper abhängt, wie wir uns die Beziehumgen unseres Gesites auf andere Geister vorstellen können.[...] Hieraus sieht man, wie nothwendig unser Selbst in dem Schöpfer desselben gegründet ist, daß wir die Erkenntnis unserer Selbs nichts in unserer Macht haben, daß um den Umfang desselben auszumäßen, **wir biß in den Schooß der Gottheit dringen müssen, die allein das ganze Geheimnis unseres Wesens bestimmen und auflösen kann**. (N I, 302)[200]

Dans ce fragment (*Brocken* §1), se trouvent les principes fondamentaux de la pensée philosophique de notre auteur, à savoir, l'unité de l'homme, son caractère de créature et les diverses relations qu'il entretient avec la création et le créateur. Avec de tels principes, Hamann réalise une critique des fondements épistémiques et psychologiques des philosophes qui ont séparé cette unité en substances (l'âme et le corps) ou en facultés diverses. Ainsi, il conteste l'un des dogmes de la pensée philosophique des Lumières, l'idée selon laquelle l'homme peut atteindre la connaissance à travers ses propres dispositions. En effet, Hamann

[198] ALEXANDER W.M., *op. cit*. p. 45.
[199] JØRGENSEN S.A., *Johann Georg Hamann*, Stuttgart, Metzler, 1976, p.29.
[200] En caractère gras dans le texte.

affirme «Der Unterricht Gottes im Schlaf und Traume macht uns waiser und glücklicher als das wachen der Vernunft.» (N I, 194)[201]

En accord avec la vision de Hamann sur la réalité comme langage et aussi sur l'homme comme être linguistique, on peut affirmer qu'il considère le processus de la connaissance comme une activité de traduction. De ce fait, Hamann envisage un «paradigme philologique» : la relation entre l'auteur-le livre, et le lecteur pour exprimer les prémisses épistémiques qu'il rappelle à plusieurs reprises : l'unité de la réalité, l'unité de l'homme et la relation de tous ces éléments. Dans ce sens, on peut affirmer que la philosophie est pour notre auteur, traduction, ainsi qu'il la caractérise dans *Aesthetica in nuce*. Dans une lettre à Jacobi, il esquisse cette perspective :

> Gott, Natur und Vernunft haben eine so innige Beziehung auf einder, wie Lich, Auge und alles, das jenes diesem offenbart, oder wie Mittelpunct, Radius und Peripherien jedes gegebenen Circuls, oder wie Autor, Buch und de Leser. Wo liegt aber das Räzel des Buchs? In seiner Sprache oder un seinem Inhalt? Im Plan des Urhebers oder im Geist des Ausleger? [202]

La question de l'interprétation correcte du langage de l'auteur sera le thème central de son écrit le plus connu et le plus interprété: *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose.*

Enfin, nous pouvons souligner un dernier trait distinctif de la pensée de Hamann: l'homme comme créature est un être limité, il ne reçoit de Dieu que ce qu il est capable de connaître, comme l'affirme l'avant dernière citation. Hamann recourt à la métaphore du miroir pour imager sa position philosophique selon laquelle la connaissance de l'homme est fragmentaire, limitée et indirecte. Il prend cette image de 1 Corinthiens 13-12: « Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. »[203]

---

[201] «But a conception of "our cognitive powers" which opens the door to faith and the irrational aspect of human nature, that is, to "our whole existence," is necessary for the apprehension of truth» Cf. O´Flaherty James C,. «Hamann´s Concept of the Whole Man» in *The German Quarterly*, Vol. 45, No. (1972), 253-269.

[202] HAMANN J.G. *Briefe*, *op.cit*. V, p.272.

[203] En réalité, Hamann fait référence à la traduction de Luther: "Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin.» *Cf*. BÜCHSEL Elfride, dans son étude HAMANN J.G. *Haupschriften Erkärt. Über der Ursprung der Sprache*, Band 4, Berlin, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, p.155.

Contrairement à la philosophie de son temps, Hamann, et plus tard Herder, appuient leur épistémologie sur la conviction que l'homme ne peut atteindre la certitude. Le recours à la métaphore du miroir et à l'obscurité sert à appuyer ce principe.[204] Dans la tradition philosophique, l'explication sur la nature de la connaissance se conçoit sur un modèle : la relation de la lumière avec la vue. Selon ce paradigme, il y a une identification de la lumière avec les idées, la vérité et la raison.[205] Et donc, la métaphore de la lumière joue un rôle important pour la connaissance de Dieu, la « lumière naturelle » de l'entendement représente ses pouvoirs innés.

Avec l'Aufkärung, qui signifie «die Augen öffnen»,[206] on aperçoit la continuité de ce modèle. Le siècle des Lumières se définit à travers la métaphore de la lumière, comme l'établit Cassirer ; il annonce une nouvelle époque dans la pensée philosophique et dans l'histoire de l'humanité dont «…le fondement a été une nouvelle idée de raison : le pouvoir original et primitif qui nous conduits à découvrir la vérité.»[207] Il est essentiel de s'approcher de l'origine de cette nouvelle perspective de la raison, car cette métaphore constitue un élément important de la critique que nos auteurs adressent à la philosophie dans l'œuvre que nous analysons.

La métaphore de la lumière trouve son origine dans la France du XVII^{e} siècle, *Le siècle des Lumières*, mais à cette époque, il reste encore une différence entre le *Lux* et le *lumen*, la première notion faisant référence à l'espace divin, tandis que *lumen* concerne l'espace proprement humain, c'est l'entendement ou la raison. Cependant, avec la philosophie de l'Aufklärung, cette distinction n'est pas si nette. La raison veut prendre le rôle de la révélation et de la vérité, car il faut dépasser l'erreur des sens et prendre comme principe la conscience, la philosophie, privilégier l'activité de l'ego «Der abstracte Egoismus», (Herder J.G. W II, 685). L'homme essaie de se penser par lui-même, dans l'aspect pratique, cette intention se

[204] L' ecrit herderienne *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, regorge des expresions tels que *dunkeln Sinnen*, *dunkeln Kräfte, dunkeln Wünsch* (Weke, II 545). Herder reprend aussi la citation biblique pour exprimer les limites de la connaissance humaine. *Cf.* HERZ Andreas, *Dunkler Spiegel- helles Dasein. Natur, Geschichte, Kunst im Werk J.G. Herders*, Heildelber, Universitätsverlag C Winter, 1994, p.16.
[205] CAMPE-CASNABET Michèle, «De la Lumière aux Lumières» dans BIET Christian et JULLIEN Vincent, *Le siècle de la Lumière 1600-1715*, Paris, ENS Éditons, 1997, p.368.
[206] Cf. UTZ Peter, *Das Auge und das Ohr im Text: literarische Sinneswahrnehmung in der Goethezeit*, München, W. Fink, 1990, p. 9.
[207] CASSIRER E., *op.cit.*p.48.

traduit par le principe «Sapere aude».[208] Pour Hamann, ce terme, *lumen naturel,* est devenu, comme le souligne Büschel, un «Symbol des Streits der Vernunft wider die Offenbarung»[209] d'autant plus que l'intention des philosophes est de faire d'elle une faculté autonome et l'instrument d'émancipation de l'homme.[210]

Plus tard, Hamann envisagera les conséquences de l'intention de la première critique kantienne, un processus d'hypostases de la raison elle-même; on retrouve ici «the great fallacy» de la philosophie de l'Aufklärung.[211] Il conclura que la philosophie, et en particulier celle de Kant, puisqu' elle reste une nouvelle métaphysique, a échoué dans son impulsion d' *éclaircissement.* La lumière de la raison est, selon Hamann, «une aurore boréale froide et stérile sans lumière pour l'entendement paresseux et sans chaleur pour la volonté poltronne et toute la réponse à la question posée -(*Qu'est-ce que les Lumières?)*- est une illumination aveugle pour tous les mineurs qui marchent au *milieu du jour.*»[212] Hamann veut montrer avec ces allusions à la lumière, que la raison elle-même emploie un langage figuratif, cela signifie que la raison est conditionnée de manière linguistique. Dans ce sens, la raison n'est pas une «reine Selbsgewißheit»,[213] mais elle est langage et donc conditionnée historiquement par la fonction de celui-ci.

Quant à la métaphore du miroir, elle est présente dans la littérature et la philosophie des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Dans la philosophie, le miroir est le symbole et l'instrument de la connaissance de soi. Son origine se trouve chez Platon dans le dialogue Alcibiade I, et Shaftesbury, dans son interprétation de la figure socratique, la reprend pour caractériser le texte écrit comme un miroir, *i.e.* la représentation du soliloque en un dialogue écrit. Il prend

---

[208] *Cf.*Büchsel, Elfriede, «Aufklärung und Christliche Freiheit. J.G. Hamann contra I. Kant» in *Die Neue Zeitschrift für systematische Theologie,* Vol. 4, (1962), 133-157. Ici p.133.
[209] BÜCHSEL E., *op.cit*. p.153.
[210] Hamann écrit une lettre en français où il réalise une critique ironique de la mission émancipatrice des institutions de Friedrich II, il le nomme Salomon de Prusse en réponse à l'expression de Voltaire «Le Salomon du Nord apporte la lumière. Barbares, ouvrez les yeux!«. «Au Salomon de Prusse». in HAMANN J.G. *op. cit.* p.272-6. «Le Salomon du Nord apporte la lumière, Barbares, ouvrez les yeux!» (Voltaire) La lumière: das ist das Licht der Aufklärung — die Barbaren: das sind offenbar die Preußen..» BÜCHSEL E., *ibidem.*
[211] «We hypostatize the reason when we become "Platonists", who postulate a self-sufficient faculty that exists in some special noumenal or intelligible real of being». BEISER F., *op.cit*.p.18
[212] Lettre de J.G. Hamann adressée à Christian Jakob Kraus en décembre 1784 comme une réponse à l'écrit de Kant, *Beanwortung die Frage: was ist Auflärung*?, Cette lettre a été traduite par Pierre Pénisson et publiée dans *Revue Germanique Internationale*. *La crise des Lumières*, 3 (1995), 211-214. Cursives de l'auteur.
[213] SIMON J., *op.cit*. p.29.

les dialogues socratiques comme le modèle de dialogue pour l'écrivain moderne.[214] Dans ce sens, le philosophe anglais poursuit avec la tradition platonicienne qui met l'accent sur l'aspect moral de ce topos. Dans la publication de son écrit *Soliloquy*, son auteur se sert d'un frontispice où le miroir et ses divers reflets, sont, si l'on peut dire, les protagonistes de cette mise en scène de la connaissance de soi.

Par contre, Hamann utilise un autre passage biblique pour caractériser la connaissance de soi au sujet de la métaphore du miroir dans *Brocken* : «Wie das Spiegelbild im Wasser ist gegenüber dem Angesicht, also ist eines Menschen Herz gegenüber dem andern» (N I; 302). Hamann explique dans ce fragment que la providence a donné aux hommes la révélation en la nature et en son prochain pour qu'il puisse atteindre la connaissance de lui-même. Il réalise ainsi une revalorisation de l'image réfléchie car il part de l'idée selon laquelle l'homme n'est pas capable de voir directement Dieu, comme les yeux ne peuvent pas regarder directement le soleil.[215] Hamann justifie donc que la connaissance est possible de manière indirecte. Il affirme que, seulement à travers des effets et l'analogie, il est possible à l'homme d'obtenir une « undeutlich Licht » pour réaliser des suppositions et des hypothèses. Toutefois, cette perspective ne signifie pas que le monde soit une ombre, la projection d'un autre monde plus vrai ou le reflet d'une vérité transcendante. Au contraire, Hamann considère que cette manière de connaître est déterminée par les limites des dispositions humaines, par la « Zustand der Menschiliche Natur auf der Welt. » (N I, 301)

Nous nous approchons ici d'un point essentiel de la conception de l'image en relation avec la connaissance chez Hamann. Dans *Socratische Denkwürdigkeiten*, il écrit:

> Wie der Mensch nach der Gleichheit Gottes erschaffen worden, so scheint *der Leib eine Figur oder Bild der Seelen* zu seyn. Wenn uns unser Gebein verholen ist, weil wir im Verborgenen gemacht, weil wir gebildet werden unten in der Erde; wie viel mehr werden

[214] «We might here, therefore, as in a *Looking-Glass*, discover our-selves, and see our minutest features nicely delineated and suted to our own Apprehension and Cognizance. No one who was ever so little a while an Inspector, cou´d fail of becoming acquainted with his own Heart. And, what was of singular note in these *Magical Glasses* it wou´d happen, that by constant and long Inspection, the Partys accustom´d to the Practice, wou d acquire a peculiar *speculative Habit*; so as virtually to carry about with´em a sort *Pocket-Mirrour*, always ready, an in use». SHAFTESBURY A. A.-C., *Soliloquy, or Advice to an Author,* in *op.cit*. p.197. Cursives de l'auteur.

[215] Une justification qu'on trouve dans Exodus 33.20 «L'Eternel dit: Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre».

> unsere Begriffe im Verborgenen gemacht, und können als Gliedmassen unsers Verstandes betrachtet werden.(N II, 66)

Le penseur allemand reprend un de ses principes fondamentaux: La création de l'homme à l'image de Dieu. Il n'est pas possible de connaître ce qui est créé dans l'obscurité ou dans le secret mais seulement à travers ce que l'on peut percevoir, *i.e.* l'homme connaît seulement ce qui est reflet. Mais, comme l'image de Dieu, l'âme n'est pas un objet de connaissance, car l'image n'est pas une chose mais une relation de « Gleichheit », entre l' «Urbild» et l' «Abbild».[216] Nous trouvons ici une des grandes discussions sur la notion de l'image dans la réflexion religieuse: la non visibilité de Dieu, selon l'expression de Jean 1 18 «Personne n'a jamais vu Dieu». Il s'agit ici d'une relation qui n'est pas visible, mais d'une relation intérieure et «magique».[217] Il est ici nécessaire d'employer le terme «Bild» et non celui d'image, car cette dernière se réduit à l'image visible. D'autant plus que le terme latin « imago », n'a pas gardé la pluralité de significations que l'allemand «bilide» avait avant son introduction dans le langage philosophique par Maître Eckhart.[218]

Chez Hamann, le terme « Bild » se rattache, d'emblée, aux divers passages bibliques. Il prend ainsi la double source de la traduction de l'i*mago* latine, la religieuse et la philosophique:

> Bild ist seit alter sein Begriff der Theologischen und metapsysique Grundlegungsproblematik (…) als ursprüngliche Einheit verstanden werden soll. Imago dei –die Schöpfergottes Ebenbild, und nur unter diese Voraussetzung kann über das Seiende im ganzen, seine Ordnungsgrund, den Menschen darin und die Maße seines Erkennens und Tuns nachgedacht und philosophischen geredet werden. Im Bild kommt etwas zur Erscheinung, wird sichtbar, tritt ins Licht, ins Offene, geschieht Offenbarung (im weitesten Sinn). Bild ist danach im weitesten Sinne Anblick, Aussehen, εἶδος.»[219]

On découvre ici cette double conception de l'image, elle est l'unité originaire de l'homme avec Dieu, mais il s'agit d'une relation qui n'est pas visible, car le créateur l'a créé à son image, il n'a pas d'images à lui, Dieu lui-même interdit à l'homme de former des

[216] SCHAARSCHMIDT I., *op.cit*. p.12.
[217] *Ibidem.*
[218] Shaarschmidt observe que ce terme avait au moins 18 significations telles que forme, «Gestalt», ratio, phantasme, imago, modèle, «exemplar», entité magique spirituelle, signe miraculeux, archétype. Voir aussi, WACKERNAGEK W., *op. cit*. p.15.
[219] GRÜNDER K., *op. cit*. p.146

images.[220] Avec tel principe Hamann favorise une sémiotique et non une iconologie, car c'est par le langage et la parole que peut s'exprimer cette unité: «Gott läßt sich nicht erkenne, schauen, wohl aber, als Rede hören.»[221]

L'auteur d'*Aesthetica in nuce* privilégie en effet l'ouïe, il prend le ton comme un symbole pour affirmer cette unité originaire entre Dieu et toutes les créatures, y compris l'homme. Il écrit: « Die Einheit des Urhebers spiegelt sich bis in dem Dialecte seiner Werke; – in allen Ein Ton von unermäslicher Höhe und Tiefe! Ein Beweiß der herrlichsten Majestät und leersten Entäußerung! » (N II, 204). Pour la pensée religieuse, l'homme est formé d'une « intériorité » où le langage ou la parole de Dieu résonne. Cette intériorité est, selon Hamann, l'organe de la divinité, l'ouïe musicale.[222] L'auteur de ce langage est un Poète ou Ecrivain, son langage est de nature poétique, et le langage poétique pour notre auteur est d'origine musicale. Il est intimement lié au sentiment et aux émotions, au «Gemüt» mais aussi au corps humain, puisque la musique plus ancienne, comme Hamann l'écrit, a été le «Rythmus des Pulschlages und des Othems in der Nase.»[223]

Le corps en tant qu'image ou figure visible de l'âme humaine c'est ce que l'on peut voir, et pour voir les images et figures qui constituent la révélation, il faut de la lumière, mais pour Hamann, la lumière n'est pas le *lumen*, mais la *Lux*. Il récupère la notion de la lumière aussi comme unité quand il affirme que Dieu est la lumière qui contient toutes les couleurs (N II, 205). Le terme grec que Gründer emploie pour caractériser la « Bild », fait précisément référence à la vision, mais dans le sens toujours relié à la révélation à partir de la lumière ou Lux divine. Ainsi, Hamann écrit dans son *Aesthetica*: «Es werde Licht! hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an». (N II, 197).[224]

---

[220] Dans l'Ancien Testament, les «Eidola» ont une signification négative, elles étaient des images trompeuses, ce terme fait aussi référence aux images internes qui sont fugaces. BELTING Hans, *Das Echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München; Verlag C.H. Beck, 2005, p.166.

[221] BAYER Oswald, «Schöpfung als „Rede an die Kreatur durch die Kreatur" Die Frage nach dem Schlüssel zum Buch der Natur und Geschichte», in *Johann Georg Hamann. Acta des zweiten Internationalen-Colloquiums im Herder-Istitut zu Marburg/Lahn 1980*, Hrsg. Bernhard Gajek, Germany, N.G. Elwert Verlag Marburg, 1983, p.57-75. Ici 61.

[222] BRÄNDLE J. *op.cit*. p.16.

[223] HAMANN J.G. *Metakritik über den Purismum der Vernunf ,* Cf. BRÄNDLE J., p. 21.

[224] Hamann reaffirme sa perspective avec la citation de Éphésiens V 12 «Das alles aber wird offenbar, wenn's vom Licht gestraft wird; denn alles, was offenbar ist, das ist Licht».

Dans *Biblische Betrachtungen*, il détermine que la disposition animique de cette intériorité, que le penseur nomme aussi cœur selon la citation biblique, qui lie le cœur à la parole (Deuter. 30. 14 cité par Hamann N I, 291), est essentielle pour la réception de la révélation.

> Die Freude des Menschen macht die ganze Schöpfung fröhlich und lebhaft der Gram im Herz macht die Farben todt, den Wohlklang stumf. Von unsern Leidenschaften häng die Schärfe dr Empfindung ab; und von dieser der Genuß der Sinnen und von dieser das Feuer der Einbildungskraft, der Reichthum und die Fruchtbarkeit der Gedanken. (N I, 183)

Par contre, Hamann observe, la réflexion ou «Nachdenken macht uns melancolisch». (N II, 67) Autrement dit, les émotions ou «Empfindungen», sont essentielles pour la connaissance de soi et pour la connaissance de la révélation. Notre auteur s'inscrit dans la perspective religieuse des émotions, et notamment sur la «gemischte Empfindung» *i.e.* une «Freude am gottgefälligen Leiden».[225] Cette perspective sur les passions et affections humaines qui s'éloigne des traitements proprement physiologiques et psychologiques, trouve aussi son motif dans la Bible et notamment dans les «Prediger» de Luther.[226] De plus, pour notre auteur, la défense des émotions ne réside pas dans leur pure «subjectivité», le mot «Empfindung» contient une pluralité de significations comme perception, sensation et émotion. Comme perception, elle est toujours perception de «quelque chose» *i.e*. des objets sensibles, mais aussi des mouvements de l'âme.[227] Finalement, on peut conclure que Hamann privilégie la sensation dans sa position épistémique en raison de son immédiateté face aux concepts.[228] La sensation et sa richesse de significations seront liées à la croyance qui sera incarnée, comme nous l'avons avancé, avec Socrate.

[225] BATTENFELD K., *op. cit*.p.70.
[226] Luther s'appuie sur 2 Corinthies 7, 10 « En effet, la tristesse selon Dieu produit une repentance à salut dont on ne se repent jamais, tandis que la tristesse du monde produit la mort ».
Denn göttliche Traurigkeit wirkt zur Seligkeit einen Reue, die niemand gereut; die Traurigkeit aber der Welt wirkt den Tod. (trad. de Luther). Cf. *Ibidem*
[227] KRACHT T., *op.cit*. p.65.
[228] *Ibidem*.

1.3 La croyance et la sensation: l'entendement croyant

Believe, and show the reason of a man;
Believe, and taste the pleasure of a God;
Believe, and look with triumph on the tomb:
Through reason's wounds alone thy faith can die.

Edward Young

Die Höllenfahrt der Selbserkänntnis bahnt uns
den Weg zur Vergöterrung

J. G. Hamann

Hamann poursuit dans *Socratische Denkwürdigkeiten. Für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der lange Weile*, le thème de la connaissance et « höhere Erkenntis », à savoir l' ignorance de Socrate.[229] Comme nous l'avons évoqué, c'est un ouvrage qui contient une critique de la connaissance en même temps qu'une défense de Hamann lui-même, *i.e.* une défense de la croyance chrétienne. Une étude approfondie de cet écrit révèle que Hamann propose, comme l'a souligné Blanke, quelques principes qu'il adresse à ses amis, Kant et Berens et au public pour comprendre la religion révélée.

Les écrits de Hamann maintiennent une unité entre la forme et le contenu. Dans cette perspective, ce n'est pas un hasard si Hamann exprime ses idées à travers Socrate :

> Ich habe über den Sokrates auf eine sokratische Art geschrieben. Die *Analogie* war die Seele seiner Schlüsse, und er gab ihnen die *Ironie* zu ihrem Leibe. Ungewißheit und Zuversicht mögen mir so eigenthümlich seyn als sie wollen; so müssen sie hier doch als ästhetische Nachahmungen betrachtet werden. (N II, 13)

[229] Dans ce sens, il faut remarquer, à la suite de Metzke, que l'expérience de conversion de Hamann qui est à l'origine de la croyance doit être interprétée comme une critique philosophique de l'intention des philosophes- en particulier Kant- de faire de la raison une faculté autonome, mais c'est aussi une critique du « transzendentalen Prinzip der Apriorität und der Verabsolutierung der Macht des Bewußtseins ». Cf. METZKE E., *op.cit*., p. 258.

Il prend ainsi la voix de Socrate, qui n'est pas celle de la version de Xénophon ou Platon, car il s'agit d'un processus de création ou « imitation esthétique » par lequel Hamann lui-même s'exprime comme Socrate, à travers l'analogie comme méthode pour la compression de la réalité, « analogisierende Deutung »[230] et l'ironie acquiert une fonction de mystification. Hamann s'adresse en fait à l'érudition libertine de Shaftesbury et notamment à l'ambiguïté et à la tromperie des expressions du « platonischer Shaftesbury ».[231] De plus, notre auteur s'interroge sur le sens de l'existence de Socrate, sur ce qui reste de « denkwürdig….».[232] Il s'avère, de surcroît, que la notion *Denkwürdigkeiten* ou *Memorabilia*, que le traducteur anglais propose, renvoie à différentes intentions de Hamann. D'une part, il veut montrer que son essai n'est en aucune manière un « traité » objectif voire systématique sur la connaissance, au contraire, il n'est que le portrait d'une expérience de vie ou « memory or life story ».[233] D'autre part, Hamann adopte la vie de Socrate comme un miroir de sa propre existence et à partir de la narration des évènements « mémorables » de l'existence de Socrate, il réalise une analogie (une approche typologique) entre leurs existences en tant que personnes et individus concrets. De fait, il veut établir une relation entre l'ignorance socratique et la croyance (chrétienne). Tous les deux, Hamann et Socrate, sont témoins d'une expérience de la connaissance de soi et la vie de Socrate qu'écrit Hamann en est le témoignage. Finalement, les *Sokratische* supposent une autre approche de la philosophie et de l'histoire.[234]

Comme l'histoire est comprise par Hamann à travers la notion de condescendance de Dieu, elle est donc constituée de figures ou « Vorbild » qui se rapportent dans un temps historique comme une prophétie en acte.[235] De cette manière, comme le souligne Gajek, chez

---

[230] KRACHT T. *op.cit*., p.24.

[231] Hamann lui-même emploie le style de son époque, *i.e*. comme Shaftesbury « Er bindet sich gleichsam wie ein antiker Schauespieler (Mimus) dia Maske des Sokrates vor und tritt in dieser Maskierung auf ». Dans ce sens, son écrit est une imitation esthétique. Hamann ironise contre ce procédé. Cf. Blanke F.*op. cit*., p.76.

[232] JØRGENSEN Sven-Aag, *Johann Georg Hamann, op.cit*., p. 44.

[233] O'FLAHERTY James C., *Hamann's Socratic Memorabilia: a translation and commentary*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967, p. 35. KRACHT T. *op.cit*., p.25.

[234] « Hamann´s reevaluation of Socrates is a manifestation of the same belief that drives his conversion narrative: Namely, that human knowledge and the ability to communicate are inextricably rotted in history and personal experience. » ROBERTS F. Corey, «J.G. Hamann´s Historical Language» in *Herder Jahrbuch/Herder Yearbook*, (Hrsg.) Wulf Koepke und Karl Menges, VIII (2006), 129-132. Ici. p.124.

[235] JØRGENSEN établit la différence entre l'exégèse allégorique et la typologique, cette dernière suppose une perspective de l'histoire, selon laquelle « die ganze Geschichte christozentrische ist, kennt die Typologie eingentlich keine profane Geschichte » Cf. JØRGENSEN S.A., *op. cit*., p.171.

Hamann, « Die theologische, die existenzielle und die geschichtsphilosophischen Aspeckte decken sich; sie bilden drei Schweisen eines Geschehens. »[236] Ainsi, pour notre auteur, l'histoire n'est plus un objet de spéculation, mais l'espace d'un évènement et d'une rencontre personnelle entre le passé, le présent et le futur. Autrement dit, Socrate est envisagé comme une préfiguration de Jésus-Christ et, en même temps, Socrate est une préfiguration de Hamann.[237] Ainsi, « Das Denken und Erleben des Sokrates ist für Hamann eine Analogie zum christilichen Glaube und zum Schicksal Christi. »[238] Selon cette perspective, l'histoire est un drame écrit par Dieu, elle est une image, *Bild*, comprise comme « Sinnbild », « typische Geschichte », « Gleichnis. »[239]

Le penseur allemand s'inspire des divers principes de saint Paul, non seulement pour construire cette structure typologique dans son écrit mais aussi pour son interprétation de l'ignorance de Socrate.[240] En effet, dans le contexte de *Sockratische Denkwürdigkeiten*, le recours à Paul se révèle déterminant pour la critique de la connaissance que notre auteur envisage. On peut réaliser un parallèle entre le contexte des expressions de Paul, en particulier dans la première épître aux Corinthiens et le contexte de l'écrit de Hamann. Comme nous l'avons déjà évoqué, Hamann reprend la métaphore du miroir pour caractériser la connaissance. Dans le contexte de l'épître, cette image sert à Paul pour étayer son idée selon laquelle, « voir au moyen d'un miroir, c'est voir d'une manière indirecte, et l'idée d'énigme insiste sur l'imperfection de la vision : voir une énigme, c'est voir une représentation de l'objet, et non l'objet lui-même. »[241]

Dans l'épître, il s'agit de la connaissance de Dieu ou « gnosis Théou ».[242] Pour l'apôtre, connaître Dieu n'est pas un processus intellectuel ou une connaissance de ses attributs métaphysiques, mais elle est attachée à la révélation et à une expérience de

[236] GAJEK Berhard, « Unwissenheit - Selbsterkenntnis - Genie: Hamanns Sokrates-Deutung » in *Johann Georg Hamann*, Insel-Almanach auf das Jahnr 1988, Frankfurt am Main 1987, p.3I.
[237] STRÄSSLE Urs, *Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichts-schreibung im Verständnis Johann Georg Hamanns: eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Werke zwischen 1756 und 1772,* Bern, Suisse: H. Lang, 1970, p.72.
[238] BLANKE F., *op.cit*., p.74. JØRGENSEN A.S., *op. cit*., p.172.
[239] STRÄSSLE U., *op. cit.*, p.56. JØRGENSEN A.S., *op. cit*., p.171.
[240] GAJEK B, *op. cit.*, p.33.
[241] HUGEDÉ Norbert, *La métaphore du miroir dans les épitres de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Imprimerie Delachaux & Niestlé. 1957, p.148.
[242] *Ibid*.p.160.

conversion, comme une expérience vécue par lui-même,[243] ce qui permet à Hamann de réaliser une telle lecture typologique. Par ailleurs, saint Paul considère la connaissance comme un don d'origine divine, d'où la caractérisation que Hamann propose de Socrate comme un « prophète », car sa connaissance n'est pas un processus rationnel, mais il a été « élu » par la divinité. Cette idée accompagne la notion d'énigme ou d'expression obscure, celle que seuls les « prophètes », qui ont une relation avec le langage de la divinité, peuvent comprendre. La notion de connaissance chez l'apôtre tient subséquemment un contenu non pas intellectuel, mais « affectif » car c'est Dieu qui s'abaisse pour communiquer sa volonté aux élus par lui-même.[244] Saint Paul établit l'antithèse « connaître-être connu » avec la finalité de défendre, face aux Corinthiens, qu' « il importe d'avantage d'avoir été connu de Dieu que de le connaître ».[245] Hugedé argumente que telle perspective péjorative de la connaissance « voir au moyen d'un miroir » et la figure rhétorique de l'opposition, ont comme but de mettre en doute la « gnose » et le « logos » que les Corinthiens possédaient et dont ils étaient fiers. Ce qui a plus de valeur chez Paul, c'est l'amour et la charité, *i.e.* les vertus chrétiennes.[246]

Les versets qui se rapprochent de cette perspective eschatologique de la connaissance sont 1 Cor. 13.12, que Hamann lui-même cite dans *Biblische Betrachtungen* : « Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, en énigme, mais alors nous verrons face à face; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. ». Dans les *Sokratischen,* pour parler de la connaissance de Socrate, *i.e.* de son ignorance, Hamann cite un autre verset de l'épître aux Corinthiens, en grec et traduit par lui-même :

> *So jemand sich dünken läßt, er wisse etwas, der weiß noch nichts, wie er wissen soll. So aber jemand Gott liebt, der wird von ihm erkannt. –*[247]
>
> – – als Sokrates vom Apoll für einen *Weisen*. Wie aber das Korn aller unserer natürlichen Weisheit verwesen, in Unwissenheit vergehen muß, und wie aus diesem *Tode*, aus diesem *Nichts* das *Leben* und *Wesen* einer höheren Erkenntniß neugeschaffen hervorkeimen; so weit reicht die *Nase* eines Sophisten nicht. (N II, 74)

[243] Il s'agit de la très célèbre histoire du chemin de Damas au cours de laquelle Paul a eu une expérience de conversion. Cf. *Ibid.* p.161. GAJEK B.*, op. cit.*, p.34.
[244] HUGEDÉ N. *op. cit*., p. 169.
[245] *Ibidem*.
[246] *Ibid*. p. 162-163.
[247] Hamann cite ici 1 Cor. 8. 2 « Si quelqu'un croit savoir quelque chose, il n'a pas encore connu comme il faut connaître. Mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de lui. »

Dans ce passage, nous pouvons constater que Hamann reprend les principes de saint Paul, mais en les appliquant à Socrate. Le philosophe grec a été élu et connu par Apollon, le dieu de l'oracle. La connaissance de Dieu par l'homme n'a rien d'important face à « être connu » ; l'ignorance de Socrate (la négation de tout savoir naturel) est donc le principe pour atteindre le plus haut niveau de la connaissance. En outre, Hamann vise à convaincre les sophistes de son temps, les philosophes qui nient la révélation, que celle-ci est nécessaire car l'homme n'est plus capable de donner un sens à sa propre existence. Ainsi, « l'homme a besoin de la révélation sous la forme de grâce intérieure et d'une histoire extérieure du salut (présentée dans l'Écriture) pour saisir le sens de ce que Dieu a voulu dire par le monde ».[248]

Lorsque Hamann essaie de faire de la figure de Socrate une préfiguration de la croyance chrétienne, mais aussi de lui-même, il reprend un autre principe de saint Paul. Ce principe se trouve aussi dans un verset de l'épître aux Corinthiens.[249] Ici, l'expression «*metaschematismus* » traduite par « transfiguration en une figure » a un contexte très particulier. Hamann réalise dans son écrit une transfiguration de lui-même en la personne de Socrate, *i.e.* il cherche, dans un premier temps, à s'identifier au philosophe grec dans son ignorance. La question que pose une telle démarche est comment peut-on transmettre cette « transfiguration » stylistiquement ou la communiquer ? En effet, le terme, peut-être créé par saint Paul, a comme contexte le problème de la transmission du message chrétien aux corinthiens. La difficulté pour saint Paul a été de trouver une voie de communication pour se « connecter » avec le langage des corinthiens. Dans ce contexte, Paul parle de réaliser un « metaschematismus ».[250]

---

[248] *Ibid*. p.174.

[249] « C'est à cause de vous, frères, que j'ai fait de ces choses une transfiguration à ma personne et à celle d'Apollos, afin que vous appreniez en nos personnes à ne pas aller au-delà de ce qui est écrit, et que nul de vous ne conçoive de l'orgueil en faveur de l'un contre l'autre.» Dans la traduction anglaise le terme est « transfer in a figur». And these things, brethren, I have in a sense transferred (μετεσχημάτισα) to myself and to Apollos for your sakes…. » 1.Cor. 4. 6. Apollos a été un autre prédicateur du christianisme. Tous les deux essaient d'affermir le christianisme en Corinthie.

[250] D'accord avec Büschel, « metashematism » signifie la transformation stylistique d'une expression donnée. Cf. BÜSCHEL E., « Paulinische Denkfiguren in Hamanns Aufklärungskritik. Hermeneutische Beobachtungen zu exemplarischen Texten und Problemstellungen », in *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung*. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster, 1988, (hrgs.) Bernhard GAJEK und Albert MEIER, Frankfurt, 1990, 405–422.

Comme l'a montré Hugedé, Paul a employé le langage des corinthiens, qui était celui du stoïcisme populaire, pour atteindre une communication efficace, par exemple, la métaphore du miroir et d'autres figures rhétoriques qui étaient des images présentes dans leur monde culturel.[251] En d'autres mots, le « metaschematismus » pose la question des moyens de transférer une idée ou un message religieux, dans ce cas chrétien, vers un milieu d'une autre tradition de pensée.

Le penseur allemand se trouve dans la même situation que saint Paul, il opère donc un « metaschematismus » de sa croyance pour la communiquer aux philosophes déistes à travers Socrate. Comme Paul, Hamann réalise un travail sur le langage, c'est pour cette raison que son style n'a rien d'arbitraire, mais il est la représentation (« Darstellung ») et l'expression (« Ausdruck ») de sa pensée philosophique et son idée directrice : l'unité, « das Geheimniß der Ehe zwischen so entgegengesetzen Naturen als die äußere und inere Mensh, oder Leib und Seele. » (N III, 40)[252]

Dans ce même ordre d'idées, Hamann utilise le langage des philosophes et leurs principes d'écriture pour rendre communicable son message missionnaire; en particulier il emploie l'ironie et « mimickry » de Shaftesbury, mais il crée toujours une inversion où ces éléments prennent une signification différente. De cette manière, Hamann réunit dans les *Sokratische* une interprétation figurative et un ton ironique, le premier est considéré comme la « innere Form » de son écriture qui est liée au ton de son expression, un *sermo humilis*.[253] En accord avec Auerbach, le « *genre humile »* emploie le langage de forme réaliste, *i.e.* c'est le langage de la vie quotidienne, des évènements comiques (réalisme littéraire). Il est intéressant de souligner que le style de Socrate peut être nommé « *genre humile* »[254]; à son tour, Hamann, lui-même a caractérisé son style avec l'image d'une boîte de Silène, en reprenant la description qu'Alcibiade réalise de Socrate.[255]

---

[251] HUGEDÉ N. *op.cit*., p. 168.

[252] Chez Paul, à la suite de Hugedé, les « fantaisies antithétiques » de Paul ou le « jeu de mots » correspondent à sa « pensée profonde : ce qui importe dans les relations de l'homme avec Dieu, c'est bien plus d'être connu de lui que de le connaître » HUGEDÉ N., *op. cit*., p.175.

[253] JØRGENSEN Sven-Aage, « Zu Hamanns Stil » in *op. cit*., p.378.

[254] AUERBACH Erich*, Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale,* traduit par Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1958, p. 268.

[255] JØRGENSEN S.A., *op. cit*., p. 376. Platon dans le Banquet décrit la façon de parler de Socrate : « C'est en effet qu'il est une chose que j'ai omis de dire en commençant, à savoir que ses discours aussi sont tout à fait

Thouard exprime naturellement tout ce rapprochement des éléments dans l'écriture de Hamann avec les mots suivants:

> Son écriture "mimologique" se veut comme une "imitation esthétique" de Socrate, donc elle-même socratique, jouant à la fois de l'analogie et de l'ironie. L'analogie doit mettre le lecteur sur la voie d'une interprétation typologique, chaque élément de l'écrit étant mis en relation avec un élément hors du récit, à commencer par Socrate lui-même ; l'ironie est ici parodie de l'accommodation rhétorique, cette adaptation du discours de l'orateur à son auditoire, parce qu'elle emprunte seulement le langage de l'auditoire (ici le thème de Socrate) qu'elle revêt d'un sens autre […].Se référant à Bolingbroke et Shaftesbury, Hamann explicite cette ironie en annonçant qu'il masque "sa religion" sous le voile du langage des lumières.[256]

En effet, le penseur allemand caractérise l'ignorance de Socrate avec le langage de la philosophie sensualiste ; comme l'a souligné Metzke, la perspective hamannienne n'a rien à voir avec elle.[257] Pourtant, Hamann, tout comme Paul, use volontiers du langage historique qu'il transforme immédiatement pour lui donner une autre signification.

> Sokrates scheint von seiner Unwissenheit so viel geredt zu haben als ein Hypochondriaker von seiner eingebildeten Krankheit. Wie man dies Übel selbst kennen muß um einen Milzsüchtigen zu verstehen und aus ihm klug zu werden; so gehört vielleicht eine Sympathie der Unwissenheit dazu von der sokratischen einen Begrif zu haben.(N II,73)

L'ignorance de Socrate n'est pas un processus intellectuel, comme celui des philosophes sceptiques modernes. Avec cette image d'un Socrate mélancolique et hypocondriaque,[258] Hamann souligne l'ignorance comme une expérience de l'homme dans son unité vivante du corps et de l'âme. Hamann s'inscrit de ce fait dans la discussion sur

---

pareils aux silènes que l'on ouvre il parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs, et il a toujours l'air de dire la même chose en utilisant les mêmes termes , si bien que n'importe qui, ignorant ou imbécile, peut tourner ses discours en dérision. Mais, une fois ces discours ouverts, si on les observe et si on pénètre en leur intérieur, on découvrira d'abord qu'ils sont dans le fond les seuls à avoir du sens, et ensuite qu'ils sont on ne peut plus divins, qu'ils recèlent une multitude de figurines de l'excellence, que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on souhaite devenir un homme accompli.» (221.d.e 222) PLATON, *Le Banquet*, traduction et présentation par Luc Brisson, Editions Flammarion, Paris, 2007.

[256] THOUARD D., *op. cit*., p.110.

[257] METZKE E,. *op. cit*., p.275.

[258] Il faut prendre en compte tous les mots attachés à la mélancolie, auxquels nous avons fait référence. Le terme Enthousiasme est associé à la mélancolie, au fanatisme, à l'hypocondrie et à la prophétie.

l'enthousiasme, dans la « Schwärmerstreit » dans le contexte de l'Aufklärung, quand il réalise la comparaison de l'ignorance avec l'image d'une maladie. Son approche est donc une critique « ironique » à l'intention des « philosophes-médecins » comme les moralistes et les défenseurs de l'anthropologie matérialiste, car leur but était « die moralische und politiche Menschenverbesserung. »[259] Shaftesbury écrit « The only Poison of Reason is Passion » (*Sensus Communis*, 98). Au contraire, pour Hamann, les passions sont la condition pour la réception de la révélation ; lui-même a imprimé à ses propres passions un trait de maladie. Il écrit de manière ironique à Kant, dans un passage de la lettre que nous avons citée, que la maladie des passions lui fournit d' « eine Stärke zu denken und zu empfinden, daß ein Gesunder nicht besitzt. »[260]

Cette subversion vise la notion de « gesunde Verstand » des philosophes, il oppose à celle-ci le génie, car « dieser Genius ist also eigentlich nur der Glaube, eine über den gesunden Menschenverstand hinausgehende höhere Kraft der Seele. »[261] La sympathie, affirme Hamann, est la condition pour « comprendre » Socrate, *i.e*. une autre passion. On retrouve ici l'approche herméneutique que Hamann avait proposée dès ses premiers ouvrages. Son intention est d'établir une relation auteur-lecteur, la disposition animique du lecteur étant nécessaire pour « comprendre ». C'est ensuite le même principe auquel Hamann fait appel pour se faire une idée de Socrate. Cette approche est déterminée par les notions chères à l' *Empfindsamkeit*, dont le sentiment tient une place centrale. En particulier, il y a deux sentiments que les membres de ce mouvement littéraire et philosophique reconnaissent comme les plus beaux, ils sont la preuve de la bonté naturelle de l'homme : la sympathie et l'amitié. De fait, notre auteur fait appel à tous les deux dans son écrit. La sympathie pour comprendre Socrate[262] et l'amitié pour la compréhension de son écrit, un appel adressé à

[259] SCHINGS H-J., *op. cit*., p. 22.
[260] HAMANN J.G. *Briefwiechsel* I,. p. 373.
[261] MINOR Jacob, *Johann Georg Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm und Drangeriode*, Rütten & Loening, Frankfurt a/M, 1881, p. 33.
[262] « Die Sym-pathie im Sinne des existenziellen Mit-leidens ist es, die auch dabei eine Mitteilung ermoglicht und verwirklicht, indem sich die Distanz der Zeit suspendiert und jeder spezifischen Situation das leidende Pathos als „gleichzeitig" einpflanzt. Eben auf dieser existenziellen Sympathie ruht Hamanns hermeneutischer Standpunkt. ». Cf. GAJEK B*., op. cit*., p. 34.

Kant et Berens : «…wird der Affect der Freundschaft Ihnen, meine Herren, in diesen Blättern vielleicht ein microskopisch Wäldchen entdecken.» (N II, 61)[263]

Le penseur allemand ajoute dans sa caractérisation de Socrate : « Die Unwissenheit des Sokrates war *Empfindung*. Zwischen Empfindung aber und einen Lehrsatz ist ein grösserer Unterscheid als zwischen einem lebenden Thier und anatomischen Gerippe desselben.» (N II, 72). Nous reconnaissons ici le langage de la philosophie sceptique. Il s'agit des principes de la position sceptique face à la raison à partir desquels Hamann cherche à démasquer les philosophes. Il veut en effet une « confession » des rationalistes : « to admit that the grounds to their assured self-confidence were neither so evident nor so reasonable as men had been led to believe. He sought to elicit this confession by maintaining that the confidence of his age in reason was a matter of belief rather than of rational judgment. »[264]

Dans une de ses lettres les plus connues et les plus citées, Hamann a écrit que lorsque qu'il a pensé la composition des *Sokratischen Denkwurdigkeit*, « er war von Hume voll. »[265] La relation des principes de Hume avec la position de Hamann est encore l'objet d'un débat vivant.[266] Pour quelques-uns, Hamann n'a pas compris les intentions de la philosophie de Hume,[267] pour quelques autres, le penseur allemand a « transformé » ou il s'est « approprié » les idées du philosophe pour sa critique de la philosophie rationaliste.[268] Mais aussi, on peut dire que Hamann a réalisé une parodie de la philosophie de Hume dans son écrit.[269] Nous dirons qu'il opère de nouveau une « metashematismus » des principes du philosophe écossais.

---

[263] Avec cette expression Hamann fait référence aux découvertes d'Antoni van Leeuwenhoek (1683-1724). Il a observé au microscope des bactéries, les globules rouges. À la suite du commentateur des *Sokratichen,* Hamann a été toujours intéressé par les découvertes scientifiques. Cf. BLANKE F*., op. cit*., p. 73.

[264] SWAIN Charles W., «Hamann and the Philosophy of David Hume», *Journal of the History of Philosophy*, 5.4 (1967), 343–51. Ici p. 343.

[265] Lettre adressée à F.H. Jacobi Avril 1787. Cf. HAMANN J.G., *Brife*, VII, p.167.

[266] La dernière étudie dédiée à la relation Hamann- Hume, est celle de Thomas Brosse publiée en 2006 en 2 tomes.

[267] BERLIN Isaiah, *The Roots of Romanticism,* Princeton, Princeton, University Press, 2013, p. 24. SANSONETTI Giuliano, «For a history of effects: Hume and German anti-rationalism» in *I Castelli di Yale*, XI, (2011). 61-69.

[268] GRAUBNER Hans, «Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann's Reception» of Hume, *Hume Studies*, 15.2 (1989), 377–85. BROSE T., *op. cit*., p. 334.

[269] REDMOND M., «The Hamann–Hume Connection», *Religious Studies*, 23.01 (1987), 95–107.

Malgré les diverses conclusions concernant l'interprétation du penseur allemand, les commentateurs s'accordent sur un point: avec le scepticisme de Hume, Hamann essaie de mettre en lumière la relation de la foi avec la raison en termes philosophiques.[270] Ainsi, la figure de Socrate est l'incarnation de la croyance, laquelle est née de la « sensibilité », une « sincere and humble intuitive certainty. »[271] En effet, Hume lie le « feeling » à la croyance. Dans une de ses multiples caractérisations sur la notion de « *belief* », il la définit comme « this feeling is characterized as superior force, vivacity, solidity, and so on. »[272] A partir de cette définition, Hamann accorde à la sensibilité (« Empfindung ») un statut épistémologique. De cette manière, l'ignorance de Socrate obtient un contenu positif, elle n'est pas seulement une sensation ou perception de quelque objet, mais « Sinnlichkeit ». Il y a une différence entre un animal vivant et le squelette de celui-ci, c'est-à-dire, entre la perception des « images » ou la parole incarnée (l'ignorance de Socrate comme préfigure de la croyance chrétienne) et les concepts abstracts.[273] La sensibilité, d'une part, révèle l'expérience de l'individualité et, d'autre part, la particularité de cette « connaissance », qui prend un statut de certitude étant donné que, comme l'affirme Hume, il n'y a pas de connaissance à partir de la raison ou des concepts abstracts.[274] Avec cette notion, le penseur allemand insiste sur l'immédiateté de la perception ou sensation, et du sentiment. Jørgensen remarque avec raison, que ce terme (Empfindung) « nicht mehr wie die ältere Forchung im irrationalistischen Sinn zu verstehen ist, Hamman will hier nicht das Gefühlsmäßige, sondern die unmittelbare, unreflektierte Wahrnehmung oder Erfahrung eines Zustandes ausdrücken. »[275] Comme nous l'avons

---

[270] « By breaking down this confidence in reason as an infallible guide to truth, Hume, Hamann believed, had opened the door to faith, the proper foundation for religious belief and practice. Effectively, Hume's skepticism provided the religious believer an extraordinary opportunity: no longer under the yoke of a reason ill-fitted for investigating the religious domain, faith could present God and reality in all their fullness. » *Ibidem*. Ici p.99.

[271] SWAIN Charles W., *op. cit*., p.345.

[272] HUME David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Part II, Section 4.

[273] « Sokrates Unwissenheit ist nicht leer, sonder gefüllt; sie ist Empfindung. Damit wende sich Hamann gegen das Primat begrifflich discursiven Denkens. Das Bejahung empfindsamen Unwissens korrespondiert die Negation rationalistischer Erkenntnistheorie.» BROSE T., *op. cit*., II p.406.

[274] « Reason can never satisfy us that the existence of any one object does ever imply that of another; so that when we pass from the impression of one to the idea or belief of another, we are not determin'd by reason, but by custom or a principle of association. But belief is somewhat more than a simple idea. » HUME D., A *Treatise of Human Natur*, ed. Selby Bigge, Oxford New York, Oxford University Press, 173, p. 56. Cf. PISKE Irmgard, *Offenbarung, Sprache, Vernunft. Zur Auseinandersetzung Hamanns mit Kant,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 1989, p.156.

[275]. Le mot « Empfindung » chez Hamann englobe: la perception, la sensation et l'émotion. JØRGENSEN Sven Aage (Hrgs.) Johann Georg Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten: Aesthetica in nuce*, *op.cit*., p.48. KRACHT T., *op. cit*., p.208.

souligné, l'ignorance de Socrate n'est pas le résultat négatif d'un processus de connaissance de soi, non plus une élaboration à partir de ses dialogues avec les « savants » de son temps ou les sophistes.[276] Elle se réfère plutôt à un agir, à l'action ; la croyance ainsi conçue est une forme de vie qui ne peut être dissociée de la « gnosis Théou ». En ce sens, la croyance de Socrate est la préfiguration du message venu de Dieu, un message qui doit être transmis sous forme vivante, *i.e*. à travers la transmission de cette « prophétie » aux autres.

Mais aussi, pour notre auteur, la croyance est le seul principe pour accéder et saisir la réalité et, finalement comprendre le « plus grand paradoxe », *i.e.* la condescendance ou incarnation. Ainsi, Hamann concentre le principe de sa pensée dans un passage qui regroupe tous les éléments qu'il avait développés depuis ses *Méditations*, mais il les revêt d'un langage philosophique

> Unser eigen Daseyn und die Existentz aller Dinge ausser uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. Was ist gewisser als des Menschen Ende, und von welcher Wahrheit gibt es eine allgemeinere und bewährtere Erkenntnis?. [...] Es gibt Beweise von Wahrheiten, die so wenig taugen als die Anwendung, die man von den Wahrheiten selbst machen kann; ja man kann den Beweiß eines Satzes glauben ohne dem Satz selbst Beifall zu geben.(N II, 74)

La croyance, insiste Hamann, est née de la « ganze Existenz » il exprime ce principe épistémologique de sa pensée avec un autre paradoxe: croyance est certitude.[277] Les démonstrations de l'entendement ou la raison n'ont pas la « force » et la « vivacité », elles restent donc dans la « lettre morte ». Hamann opère ici un autre « metaschematismus », il reprend en fait un principe essentiel de saint Paul : la Loi comme la Lettre morte et la Foi

[276] KELLY Dean J., « Metachematizing Socrates: Hamann, Kierkergaard, and Kant on the Value of the Enlightenment », in *Hamann and The Tradition*, *op.cit*., p. 79-92:

[277] « Hamann vergleicht die Gewissheit dieser Empfindung mit der des Todes: „Was ist gewisser als des Menschen Ende?" Unwissenheit ist demnach keineswegs der Nullpunkt, der nur eine blosse Leere bedeutet, sondern sie ist ein pragnantes Nichts, wodurch alles bestimmt und geordnet wird, wie das Leben erst vom Tod her seinen vollen Sinn erhalt. In diesem Zusammenhang deutet Hamann selbst an, dass die Unwissenheit mit dem Glauben gleichen Ursprungs sei. Die Unwissenheit ist bei Sokrates als Erkenntnis seines Selbsts als Nichts tief ins Dasein eingesenkt und deutet mithin auf das Positive, welches ausseren Ursprungs ist. » GAJEK B*., op. cit*., p.37. Metzke aussi estime que le résultat de cette ignorance est une nouvelle relation avec la réalité, «ein neues Seinsverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit nötig sei. » METZKE E., *Hamanns Stellung*, *in der Philosophie des Jahrhunderts*, p.69.

comme l'Esprit vivant. La raison est ainsi, pour Hamann, la Lettre morte, la croyance est l'esprit vivant :

> Hamnns Schlüsselgedanke: Die Analogie von Gesetz (im paulinische Sinn) und Vernunft (im Sinn des Aufklärungsdenken der Zeit) ist provoziert in der Situation der Auseinandersetzungen mit der skeptischen Kritik Humes und suche sie gleichsam zu Ende zu denken, an Ridikalität zu überbieten.[278]

Hamann aurait été d'accord avec les remarques que Blumenberg fait au sujet de la notion de « belief » de Hume. Le philosophe sceptique, en affirmant que la croyance est une sensation qui s'impose avec « force » et « vivacité », emploie un langage d'origine religieuse. Ces images font référence à la métaphore de la vérité comme lumière, à l'idée selon laquelle la vérité a une qualité énergétique, la vérité a un pouvoir car elle s'impose par sa force, cette énergie a sa source dans la lumière de Dieu, le Père de la lumière, selon Jean 1.4. Hume, en accord avec Blumenberg, non seulement naturalise la croyance, mais il la pervertit quand le philosophe affirme que la « superior force » des impressions ou représentations qui s'imposent est le critère discriminatoire « destiné à faire la distinction entre les idées vraies et les idées fausses. […] Ici ce n'est plus la vérité qui a un pouvoir, mais ce qui exerce un pouvoir sur nous, nous le légitimons dans la théorie comme étant le vrai. »[279]

Le problème que trouve Hamann c'est le fait que les démonstrations de la raison ne possèdent pas l' « énergie » de la croyance, elles restent dans une perspective intellectuelle de l'homme, tandis que la croyance exige la « ganze Existenz ».[280] De ce point de vue, comme Swain l'argumente, Hamann ne refuse pas la raison par elle-même. Il ne pense pas à un rejet

[278] BÜSCHEL E., *op. cit*., p.406. C'est en Rom. 2 17-20, où Paul s'adresse aux Docteurs de la Loi. Selon Hugedé, le contexte des expressions de Paul est le thème de la connaissance de Dieu «C'est pourquoi les Juifs étant instruits par la loi, on beau se vanter d'avoir la connaissance : celle-ci est nulle, s'ils transgressent les commandements. Ainsi en est-il des docteurs hypocrites: déclarant connaître Dieu, ils le renient par leur mauvais conduite.» HUGEDÉ N., *op.cit*., p.161.

[279] BLUMENBERG Hans, *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. par Dedier Gammelin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006, p.20.

[280] Metzke affirme que la notion de sensation prend ici le sens d' « existentielle Haltung ».Cf. METZKE M., *op.cit.*, p.68.

de cette disposition en ce qui concerne la recherche de la vérité de la connaissance.[281] Dans son écrit, il refuse l'explication de Hume sur l'origine de la croyance. Comme on le sait, dans le *Treatise*, le philosophe sceptique considère que l'imagination a un rôle déterminant, elle est le fondement de la croyance en ce qui concerne les relations causales et à travers des principes d'association, il présente la croyance comme un « act of the mind ».[282] Par contre, Hamann envisage toujours la croyance en relation avec la « force » et la « vivacité » des sensations, de l'écoute et de la parole comme il l'établit dans ses *Londoner Schriften* :

> Nicht nur das ganze Waarhaus der Vernunft sondern selbs die Schatzkammer des Glaubes beruhen auf diesem Stock (les 5 sens). Unsere Vernunft ist jedem blinden thebanischen Wahrsager Tiresias ähnlich, dema seine Tochter Manto den Flug der Vögel beschrieb; er proprezeyte aus ihren Nachrichten. Der Glaube, sag der Apostol, kommt durch Gehört, durch Gehörs des Wortes. Röm.10.17. Geht, und sagt Johannes wieder, was ihr hört und sehet. Matth.11.4. (N I, 304)[283]

La perspective hamannienne sur la croyance et la raison s'inspire de la vision de Luther. Le réformateur considère ces deux dispositions humaines comme un don divin, la raison n'est pas cette qualité qui définit l'homme, elle n'est pas non plus un privilège de l'homme. La foi est aussi un don, parallèlement, Hamann estime la raison et la croyance comme Luther, mais l'auteur de *Sokratische Denkwürdigkeiten* affirme que toutes les deux peuvent conduire à l'erreur, tout comme l'imagination, si on les prend comme une construction proprement humaine, comme un « act of mind » où elles acquièrent une légitimation théorétique.[284] Il récupère donc la critique que Luther avait déjà réalisée de la théologie qui s'appuie sur les concepts de la métaphysique d'Aristote. Dieu est pour les théologiens et philosophes (« *ens perfectissimum* ») ou (« *prima causa* »), mais toute sa

[281] « Hamann never argues that one must abandon reason for faith as a criterion of knowledge. Rather, he understands faith as a concrete and natural response of the total person under the conditions of truly human life.» SWAIN Charles W., *op. cit*., p.349.

[282] GRAUBNER H., « Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann's Reception of Hume », *Hume Studies*, 15.2 (1989), p.380. Ainsi, la croyance a perdue « Unmittelbarkeit », « Ganzheit », « Ursprünglichkeit », qui sont pour Hamann les éléments que constituent la compréhension de la réalité, et la réalité elle-même. Cf. METZKE E., *op.cit*.,p.204.

[283] « Die Intention der Empfindung ist keine andere, als Gottes Wort zu hören ». Cf. STRÄSSLE U., *op.cit*. p.88. Voir encore GRAUBNER H., *op.cit*., p.381.

[284] *Ibid*, p.279. LÜPKE von Johannes, « Metahysics and Metacritique: Hamann´s Undestanding of the Word of God in the Tradition of Lutheran Theology «, in *Johann Georg Hamann and Tradition, op. cit*., p.177.

puissance reste dans les concepts abstraits ou « mots vides » comme l'exprime Hamann.[285] Dans une lettre adressée à Jacobi, Hamann estime: « Die Leute reden von Vernunft als wenn sie eine wirkliche Wesen wäre, und vom liebe Gotte als, wenn selbiger nichts als ein Begriff wäre. » Lorsque Hamann affermit la relation foi et sensation, il fait de la révélation comme abaissement le principe de la connaissance de Dieu, elle est seulement possible à travers la « Kraft des Glaubes », qui dépend de l' « Einfühlen » et l'« humilité des cœurs ». Hamann propose ainsi que la croyance aurait le même statut que l'entendement, elle peut prendre la forme d'une « Lehre », non dans le sens abstrait et « objectif », mais son contenu est la croyance comme « actio », « nicht der Glaube der Lippen—sondern das Werk des Glaubes und die Arbeit der Liebe. » (N I, 307) La croyance prend en conséquence chez Hamann une dimension pratique, une sorte d'engagement avec la parole vivante. Ici, se trouve la source de la perspective philologique de notre auteur, il la définit comme « Philologie crucis », où l'amour du logos (incarné) « ein Liebhaber des lebendige Wort ») est son principe recteur.[286] Cette perspective philologique est le point nodal de la réception du penseur allemand de l'héritage de Luther. A la suite de Lüpke, « Both Hamann and Luther are indeed theologians of the cross. They challenge the wisdom of the world with the "foolishness of the cross". The cross is literary crucial for their theological thinking, because it establish the true relationship between God and Man. The cross is the place where even reason is judged and ordered. »[287]

Dans le contexte de la théologie, notre auteur, tout comme Luther, essaie de comprendre la relation entre la foi et la raison à partir de la « light of the word of God »[288] Autrement dit, la raison n'est pas « *ens rationis* » ou « *ratio essendi* », mais une « *ratio cognoscend*. »[289] Comme Hamann réalise l'analogie entre la loi et la raison, il peut dire

---

285 Pour Hamann, la raison, la croyance, sont «wie jedes allegemeine Wort. Ein allegemeine Wort ist ein leerer Schlauch » Lettre à Jacobi.Cf. HAMANN J.G. *Briefwechsel* VII, p.34-37. Stünkel fait par ailleurs ressortir que Hamann propose, avec sa critique des concepts philosophiques: «Eine Phänomenologie des philosophischen Begriffs. Für ihn sind die Begriffe nicht die goldenen Kälber der Philosophie, die anbetend umtanzt werden. Sie sind Verhältnisse und nichts Absolutes. Sie sind nicht vom Himmel gefallen, sondern durch und durch irdische Machenschaften. Der philosophische Begriff ist ein Weiser, eineAnzeige.» STÜNKEL Knut Martin, « Ästhetische Geologie. Die Frage nach der Wahrheit bei Johann Georg Hamann «, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol.49, 2 (2007), 156-182. Ici p.157.

[286] HOFFMANN V., *op.cit*., p.25.

[287] LÜPKE v J., *op.cit.*, p.179. Le commentateur fait référence à Paul 1 Cor. 8. « Car la prédication de la croix est une folie pour ceux qui périssent; mais pour nous qui sommes sauvés elle est une puissance de Dieu ».

[288] *Ibid*., p. 178.

[289] LIEBRUCKS B., *op. cit*., p. 387.

comme saint Paul, que la raison comme la loi « can be corrupted and become instrument or self glorification ».[290] Or, l'idée de la connaissance de Dieu par la « Loi », a conduit les « docteurs de la loi » à croire qu'ils peuvent seulement guider les autres.[291]

En proposant la « Philologie crucis » comme principe de sa pensée théologique et philosophique, Hamann réunit ainsi dans la figure de Socrate tous les éléments de son écrit. Un des traits qui finalement rapproche le philosophe grec avec le Christ, c'est le fait que tous les deux ne sont pas des écrivains, mais avec leurs « prédications » et « prophéties », ils témoignent d'une théologie de la parole, au contraire de la théologie rationaliste ou naturelle des philosophes qui contestent la révélation. On peut caractériser la théologie de la parole comme Paul l'a fait, à savoir, « un engagement de l'homme tout entier à l'égard du message religieux, de ses obligations comme de ses enseignements. C'est une conversion, un engagement. »[292] De fait, comme le souligne Büchsel, « Hamann versteht seine Situation analog zur Missionssituation, in der Paulus gesprochen hat. »[293]

En termes herméneutiques, nous dirons, avec Ricœur, que Hamann pose la discussion sur la connaissance en termes de « la Parole et l'Écriture ». Le philosophe français questionne : « Jésus n'a-t-il pas été, comme Socrate, un prédicateur et non un écrivain ? Le christianisme primitif n'avait pas vu en Lui la parole faite chair ? C'est ainsi que la théologie chrétienne s'appelle volontiers -théologie de la parole-, unissant sous ce vocable l'origine de sa foi, l'objet de sa foi, l'expression de sa foi, tous ses aspects de la parole devenant un unique *Wort-Geschehen*. »[294]

Finalement, en ce qui concerne l'imagination, selon le penseur allemand, elle n'est pas cette disposition qui voyage dans l'univers ou celle qui, avec ses « ailes » atteint des réalités surnaturelles. Malgré les pouvoirs que les philosophes lui accordent de manière ambivalente, il estime: « Die Einbildungskraft, wäre sie ein *Sonnenpferd* und hätte Flügel der

[290] LÜPKE v J., *op. cit*., p. 181.
[291] HUGEDÉ N., p. 161.
[292] HUGEDÉ N., *Commentaire de l'Epître aux Colossiens*, Genève, Editions Labor et Fides, 1968, p. 35.
[293] BÜCHSEL E., *op. cit.*, p. 407.
[294] RICŒUR Paul, *Cinq études herméneutiques : textes publiés aux Éditions Labor et Fides entre 1975 et 1991*, Genève, Labor et Fides, 2013, p.101.

Morgenröthe, kann also keine Schöpferinn des Glaubens seyn.» (N II, 74).[295] Ainsi, Hamann réalise ici une critique de la raison de manière indirecte en affirmant que l'imagination et ses fictions ne sont pas la source de la croyance. Il se dresse en conséquence contre les philosophes et poètes ; leurs productions sont, selon notre auteur, des fictions d'une disposition arbitraire et subjective comme les concepts abstraits de la raison. Hume lui-même, désigne les notions métaphysiques comme des fictions.[296] En définitive, on trouve en ces lignes des *Socratischen* une allusion négative à la notion « künstetlerische Phantasie», responsable du « *Witz* ». Hamann avait comparé la raison et le Witz dans la lettre à Kant déjà citée: « Die Lügen ist die Muttersprache unserer Vernunft und Witz. »[297]

La Bible, par contre, considérée comme une œuvre du Poète-Dieu, est l'expression de l'imagination au premier chef, comme le penseur allemand le soutient dans *Biblische Betrachtungen* :

> Die Einbildungskraft der Dichter hat einen Faden, der dem gemeinen Augen unsichtbar ist und den Kennern ein Meisterstück zu seyn scheint. Alle verborgene Kunst ist by ihrer Natur. Die heilige Schrift ist in diesem Stück das gröste Munster und der feinste Probestein aller Menschliche Kritik. (N I, 261)

De la relation étroite qui associe le langage imagé de la Bible avec son Auteur ou l'imagination du Poète, nous pourrions affirmer que Hamann inaugure une perspective sur l'imagination qui s'éloigne des disputes des philosophes et critiques littéraires de son temps. L'approche herméneutique de l'imagination, d'une part, et le langage métaphorique de la Bible, d'autre part, constituent les éléments qui rapprochent Hamann des questions de l'herméneutique et des théories littéraires les plus récentes. Dans son petit écrit *La Bible et l'imagination*, Paul Ricœur met en cause une autre notion d'imagination, celle qui pose ses propres règles d'invention, et qui aurait aussi le pouvoir de donner forme à l'expérience humaine ou le pouvoir de « décrire la réalité ». Avec ces principes, le philosophe français propose le terme Fiction, lequel prend une couleur particulière, et qui s'oppose à celui des

[295] Sans doute s'adresse-t-il à Hume et Shaftesbury. Hume écrit dans le *Treatise*: Let us chace our imagination to the heavens, or to the most limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd (THN, 42) GRAUBNER H., *op. cit*., 383.
[296] STREMINGER G., *op. cit*., p. 94. KRACHT T., *op. cit*., 54-60. METZKE E., *op. cit*., p. 203.
[297] HAMANN J.G. *Briefwechsel* I, p. 377.

philosophes.[298] On remarque nettement que la conception d'imagination avancée par Hamann prend aussi un caractère unique, elle est toujours liée au langage de la poésie, lequel a un ordre ou « Faden », un fil conducteur.

L'imagination c'est une manière de créer dans laquelle le langage imagé est dirigé vers les passions. Ainsi, nous nous approchons d'un des problèmes les plus débattus du XVIII[ème] siècle : la question de la métaphore ou du langage figuré et de sa relation avec l'imagination et la connaissance. Nous reprenons les mots de Hamann déjà cités; le penseur argumente :

> Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen seyn, ohne deswegen geglaubt zu werden. Es giebt Beweise von Wahrheiten, die so wenig taugen als die Anwendung, die man von den Wahrheiten selbst machen kann; ja man kann den Beweiß eines Satzes glauben ohne dem Satz selbst Beifall zu geben. (N II, 74)

Il est permis de penser que Hamann pose ici la question du langage imagé et toutes les questions qui sont attachées à la discussion sur l'imagination dans la pensée philosophique. Lorsqu'il cite un passage du *Gorgias* : « Veux-tu qu'en conséquence nous mettions deux espèces de persuasion, dont l'une produit la croyance sans la science, et l'autre la science (454 e) », Hamann fait allusion à la question du langage imagé en termes de rhétorique et à la relation entre la vérité et la persuasion. Les penseurs modernes, au premier rang desquels Descartes, ont exprimé leur méfiance vis-à-vis du langage figuratif et de la rhétorique dans le discours philosophique. Chez les philosophes qui défendent la clarté et la distinction des concepts pour atteindre la connaissance vraie, la rhétorique était un danger pour arriver à l'établissement de la vérité.[299] Pour bon nombre de philosophes modernes, la rhétorique « est l'art de persuader sans raison, l'art de ne parler à l'esprit que par l'imagination, et de graver dans le cerveau de profondes traces de moindres objets. »[300] En réalité, on assiste à « la mort de la rhétorique », la pensée moderne apparaît en effet

[298] RICOEUR Paul, « La Bible et l'imagination », in *Revue de Histoire et de Philosophie Religieuse*, n. 4 (1982).
[299] GRASSI E.*, op.cit*., p.26.
[300] RICKEN Ulrich, « Le Problème de La Métaphore et La Controverse sur l'imagination à l'Âge Classique » in, *Recherches sur La Philosophie et Le Langage*, 9, (1988), 120–137.

comme opposée à la rhétorique.[301] De plus, Descartes a inauguré l'opposition entre l'imagination et la raison, l'imagination produit des « signes » arbitraires nés de son attachement au corps.[302]

En revanche, selon la dernière citation des *Socratischen Denkwürdgkeite*, la persuasion à travers le langage imagé qui fait appel aux passions est nécessaire pour l'approbation ou l'acceptation d'une « proposition ». Hamann établit la relation entre la croyance et la vérité ; si on veut persuader ou croire la vérité d'une proposition, il est nécessaire d'utiliser le langage imagé pour la rendre sensible et vivace.[303] Nous développerons le thème de la rhétorique d'une manière plus détaillée dans la troisième partie de cette recherche. Nous nous limitons ici à souligner la critique de la connaissance que notre auteur réalise dans son écrit.

Plusieurs passages de l'ouvrage témoignent que le penseur allemand insiste sur une perspective de la connaissance qui considère l'homme tout entier, en une unité « *sensa mentis animi* ». Cette unité de l'homme révèle la filiation des idées avec la vision anthropologique de la pensée hébraïque qui se trouve dans la Bible, où se présente l'homme constitué de ces trois éléments dans un ensemble harmonieux et « bien coordonné. »[304] Chez Hamann, la dimension sexuelle de l'homme joue assurément un rôle déterminant.[305] La connaissance à travers les concepts et les abstractions est, selon Hamann, une « castration » des puissances créatrices de l'homme. Elle nie le principe essentiel : la création de l'homme « à l'image de Dieu », il est à la fois un être créé et un être créateur. Mais aussi, en accord

[301] BLUMENBERG H., *op.cit*., p. 8-10, GRASSI E., p.35-7.HOBBS Catherine, *Rhetoric on the margins of modernity: Vico, Condillac, Monboddo*, E.U., Southern Illinois, University Press, 2002, p.5.
[302] RICKEN U., *op.cit.,* p. 121.
[303] Dans la rhétorique antique, l'imagination et ses productions procurent l *enargeia* nécessaire pour l'évidence. Cf. BOMPAIRE Jacques, « Questions de Rhétorique, 1 : Image, métaphore, imagination dans la théorie littéraire grecque ». In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité, N.36, (1977).355-359.
[304] Contrairement à saint Paul qui présente une vision de l'homme constitué d'une nature dualiste toujours en lutte. Cette vision est le résultat de l'influence de la pensée philosophique et religieuse grecque où se trouve l'origine d'un tel dualisme. Cf. HUGEDE Norbert, *Saint Paul et la culture grecque*, Genève, Suisse, France: Éd. Labor et Fides, 1966, p.117.
[305] O'FLAHERTY James C. « The Concept of Knowledge in Hamann's "Sokratische Denkwürdigkeiten" and Nietzsche's "Die Geburt Der Tragödie" », *Monatshefte*, 64.4 (1972), 334–48. ALEXANDER W. M., « Sex in the Philosophy of Hamann », *Journal of the American Academy of Religion*, 37.4 (1969), 331–340

avec la perspective de la réalité comme Révélation, la négation du corps et des passions par les philosophes est également une négation du principe du devenir Dieu -*Logos* en homme, la révélation par la « chair », selon Jean 1.14.

Avec la figure de Socrate, Hamann reprend son principe épistémologique: l'unité de l'homme. En parlant de l'amitié de Socrate avec Alcibiade, il juge:

> Man kann keine lebhafte Freundschaft ohne Sinnlichkeit fühlen, und eine metaphysische Liebe sündigt vielleicht gröber am Nervensaft, als eine thierische an Fleisch und Blut. Sokrates hat also ohne Zweifel für seine Lust an einer Harmonie der äusserlichen und innerlichen Schönheit, in sich selbst leiden und streiten müssen. (N II, 68)

C'est dans *Aesthetica in nuce* qu' Hamann réalisera explicitement une critique de la morale stoïcienne des philosophes. Lorsque les philosophes s'opposent à la révélation, ils prennent Dieu comme objet de spéculation métaphysique, et la recherche de sa puissance, sa beauté et sa bonté dans la nature est une idéalisation à partir de la raison.[306] En outre, Hamann partage avec saint Paul l'idée selon laquelle la recherche de la « sagesse pour elle-même, comme un but, est un signe d'une grande vanité. »[307] Dans les deux passages cités des *Sokratischen*, on remarque la critique des rationalistes, la négation de l'expérience et des sens. Hamann avait établi depuis ses *Londoner Schriften*, le principe de sa position philosophique, qu'il formule de manière sentencieuse avec le langage des sensualistes : « Nichts ist also in unserem Verstande ohne vorher in unserern Sinnen gewesen zu seyn » (N III, 39). Comme le soutiennent les commentateurs, « Hamann a été toujours ouvert à l'empirisme et au sensualisme », ainsi il assume, avec Hume, la priorité de la réalité empirique face aux principes de la raison. Toutefois, sa critique des abstractions a une motivation religieuse ; comme nous l'avons souligné, les sens et l'expérience sont les éléments nécessaires pour la relation entre l'homme et Dieu. En ce sens, Graubner caractérise l'empirisme de Hamann comme un « theological empiricism ».[308] Pour Hamann, la

[306] « Reason idealizes this divine being as reflected and deduce from appearances of nature. (…) Within this characterization of the perception of God achieved by metaphysics. Hamann´s irony is clearly heard. Is this concept of God perhaps nothing but a projection, an ideal of reason who from own desires? » LÜPKE v J., *op.cit*., p.177

[307] HUGEDÉ Norbert, *Saint Paul et la culture grecque* Genève, Suisse, France: Éd. Labor et Fides, 1966, p.72. LÜPKE v J., *op.cit.*, p.178.

[308] GRAUBNER H., *op.cit*., p.381. Swain fait remarquer « Hamann translates Hume's "belief" by the German *Glaube.* Thus, in what seems almost a rhetorical *coup d'état* he appropriates Hume's philosophical

connaissance de la réalité, *i.e*. de la révélation comme abaissement et dépouillement de Dieu, n'est pas possible à travers des démonstrations de la raison. La notion de connaissance se précise ainsi : « für ihn Erkennen ist nicht mehr Erklärung, Berechnen, sondern Vernehmen, Hören und Lesen. »[309]

Le « penseur socratique », comme Hamann se nomme lui-même, revient toujours à ses postulats établis et, dans *Sokratischen*, il les réunit avec son point de départ empiriste: La nature et l'histoire comme un discours de Dieu, l'idée d'unité de la réalité dans l'image et l'invisibilité de Dieu : « Wie die Natur uns gegeben, unsere Augen zu öfnen; so die Geschichte, unsere Ohren. Einen Körper und eine Begebenheit bis auf ihre ersten Elementen zergliedern, heißt, Gottes unsichbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit ertrappen wollen. » (N II, 64). Hamann réécrit ici un autre passage de saint Paul.[310] Il fait allusion à la méthode analytique et il exprime ironiquement son désaccord avec l'intention d'introduire cette méthode, à la suite de la physique newtonienne, dans l'étude de la nature et l'histoire. Il consacre toute l'introduction de son écrit à réaliser une description de l'approche de l'histoire par les philosophes et historiens des lumières, évoquant en particulier Buffon et Montesquieu.

L'observation, l'analyse et la synthèse des éléments d'un tout pour trouver l' « essence » ou les lois de la nature et des facta historiques, c'est la réponse des penseurs français contre l'idée d'une forme de connaissance unique fournie par Descartes dans son idéal de *cognitio mathematica.*[311] Mais leur prétention est, selon Hamann, une autre manière de rendre « intelligible » à la raison humaine le « pouvoir » de Dieu. L'invisibilité est ici

understanding of belief to explicate the Pauline-Lutheran idea of "faith," since the German *Glaube* nicely includes both these meanings. » SWAIN W Ch., *op. cit*., p. 348.

[309] METZKE E., *op. cit.*, p.368.

[310] Cette fois de 1 Rom. 2O « En effet, les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'œil nu, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages. Ils sont donc inexcusables : » : Cf. BLANKE F., *op.cit*., p.96.

[311] « Les grands systèmes du XVII[e] siècle inspirèrent aux hommes des Lumières, soucieux d'efficacité, d'utilité et de pragmatisme, une grande méfiance. À leurs jeux, l'expérience constitue le fondement d'une connaissance qui devait contribuer à améliorer la condition humaine. Dans cette conception nouvelle du savoir, l'histoire – définie comme trésor d'expériences passés qui, bien analysées, pouvait aider à comprendre le présent et à mieux maîtriser le cours futur des évènements- occupait une place privilégiée… » Cf. GRELL Chantal, *L'histoire entre érudition et philosophie: étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, France: Presses universitaires de France, 1993, p.27.

contre toute analyse, on ne peut pas décomposer ce qui est invisible. Suivant le principe d'unité de l'image, elle n'est pas compréhensible à travers l'analyse. La nature et l'histoire, qui sont aussi un discours de Dieu-Poète, appartiennent à la « bildhafte Anrede Gottes » et c'est proprement ce que l'homme peut « connaître » par le sens de la vue et l'écoute.[312] Dans ce contexte, la notion d'analogie prend une importance fondamentale, car elle indique le changement vers une démarche herméneutique, la nature et l'histoire sont des « livres », notre auteur écrit « ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugnis, ein Räthsel » et comme tels, ils « können nur von einem Glaubenden verstanden werden. » (N. II, 65) [313]

De quelle manière Hamann se sert-il de l'image (*Bild*) pour étayer sa notion de connaissance ? Dans son écrit, il prend deux images, une statue, qui représente l'approche des historiens de son temps et le mythe de Pygmalion. Dans l'introduction, il réalise aussi une remarque ironique sur la forme d'écriture de l'histoire de la philosophie.[314]

> Der Geschichte der Philosophie ist es wie der Bildsäule des französischen Staatsministers ergangen. Ein großer Künstler zeigte seinen Meissel daran; ein Monach, der Name eines ganzen Jahrhunderts, gab die Unkosten zum Denkmal und bewunderte das Geschöpf seines Unterthanen.(N II, 62)[315]

La *cognitio historica* est au cœur des inquiétudes de la philosophie des lumières, les philosophes ont commencé à écrire l'histoire. Leur intention était de réaliser une critique des humanistes et de l'érudition, ils voulaient mettre en cause une nouvelle idée du savoir et, pour la première fois, ils introduisent le principe du progrès de l'humanité. Hamann considère que cette intention est analogue à la « création des idoles » *i.e.* un mot vide, dans ce cas il s'agit de la notion « progresse ». Ici image comme statue signifie : « lebloses Bild wie der Götze » ou « ein Denkmal ist ja auch jede Schrift über Leben und Denken toter Philosophien!.[316] Il oppose à cette statue, une histoire mythologique, le mythe de Pygmalion: « Sollte unsere Historie Mythologie werden; so wird diese Umarmung eines

[312] METZKE E. *op. cit*., p. 369. STRÄSSLE U., *op.cit*., p.85-90.
[313] SCHNUR H., *op.cit*., p.64. STRÄSSLE U., *op.cit*., p.83.
[314] BLANKE F., *op.cit*.,73-79 STRÄSSLE U., *op.cit*., p. 81-83.
[315] Hamann fait allusion à la sculpture de Richelieu, réalisée par François Girardon. Cf. BLANKE F., *op.cit.*, p.80.
[316] Hamann considère ici la raison comme le principe de la science qui se prend en progresse continu sans le questionner, comme une chimère ou idole. Cf.SCHÜTER Hermann, *Das Pygmalion-Symbol bei Rousseau, Hamann, Schiller: Drei Studien zur Geitesgeschichte der Goethezeit*, Zürich, Juris Verlag, 1968, p 51. KRACHT T., *op. cit*., p.31.

leblosen Lehrers, der ohne Eigennutz Wunder der Erfüllung gethan, in ein Mährchen verwandelt seyn, das den Reliquien von Pygmalions Leben ähnlich sehen wird. » (N II, 62). Dans le contexte de l'introduction, l'image de Pygmalion sert à Hamann pour présenter sa propre perspective sur la connaissance historique: « Meine Absicht ist es nicht, *ein Historiograph* des Sokrates zu sein » (N II, 65). Ainsi, le terme (Bild) comme mythe a le sens de discours (Rede), langage et de « Sinnbild » pour rendre vivante une image, il faut de la sensibilité et l'amour comme principe érotique.[317]

Hamann opère ici une autre relation typologique ou analogique : il fait de Socrate une préfigure de la croyance chrétienne et Hamann lui-même se présente comme un croyant des mythes, *i.e.* un païen ou (*Aberglauben*). Son intention, avec ce procédé, est de montrer que la relation analogique et la croyance (en les miracles dans le sens d'Enthousiasme) sont les principes ou présupposés qui rendent possible « ein lebendiges Verstehen ».[318]

Il estime dans son écrit que Socrate est le père de la philosophie ; selon les sources de Hamann, le philosophe grec a été un sculpteur et le père de celui-ci a aussi été un sculpteur. Le penseur allemand caractérise cette activité avec les mots de Luther: « Von dieser Seite ahmte also Sokrates seinen Vater nach, einen Bildhauer, der, *indem er wegnimmt und hauet, was am Holze nicht seyn soll, eben dadurch die Form des Bildes fördert*. »(N II, 66)[319] Lorsque Hamann prend la figure socratique comme la clef de voûte de sa pensée, il affirme le principe de sa philosophie, à savoir, d'une part, une activité philologique car Socrate essaie d'interpréter la voix divine. D'autre part, il prend l'activité de sculpteur comme un processus aussi de compréhension, dont l'image a un rôle central. Pour les deux activités, la croyance est nécessaire et l'homme considéré dans la totalité de ses dispositions et dans son unité âme-corps.

Finalement, le penseur socratique conteste la notion de langage et de connaissance qui résulte de l'empirisme. Dans la première dédicace, Hamann caractérise la figure de Kant avec les mots suivants : « einen so allgemeinen Weltweisen und guten Münzwaradein abgeben, als Newton war. Kein Theil der Kritik ist sicherer, als die man für Gold und Silber

[317] O'FLAHERTY James C. « The Concept of Knowledge in Hamann's "Sokratische Denkwürdigkeiten" p.338. ALEXANDER W. M., « Sex in the Philosophy of Hamann », p.343.
[318] SCHLÜTER H. *op. cit.*, p.69. STRÄSSLE U., *op.cit*., p.47.
[319] Les cursives sont de Hamann, les mots qu'il emprunte de Luther.

erfunden hat ». (N II, 62) Hamann emploie la métaphore du langage de la monnaie (Kant, comme Newton, est un « essayeur » ou alchimiste des pièces de monnaie) quand il affirme dans un passage plus avant « Die Begriffe sind in ihren Bestimmungen und Verhältnisse, gleich den Münzen, nach Ort und Zeit wandelbar... »(N II, 71)

Avec ce rapport, Hamann considère que la méthode des philosophes est analogue à forger une monnaie, laquelle est déterminée par une idée préétablie sur la nature et fonction du langage et l'entendement. Ainsi, par exemple, selon la perspective instrumentale du langage, on suppose que l'activité de l'entendement est similaire à un processus de circulation de concepts et de propositions qui sont combinés –synthèses- ou décomposés –analyses- « in such -mental transaction- as judgement, definition, demonstration etc. »[320] Cette métaphore qui établit un parallèle avec des termes économiques, est employée par divers penseurs comme Bacon et Leibniz. Mais la perspective instrumentale du langage prend son origine avec les réflexions de Locke dans *Essay Concerning the Human Understanding*, (1690). Pour le philosophe anglais, la connaissance est une sorte de procès d'« accumulation» de données sensibles et le langage ou les mots sont les signes des idées. Les signes sont arbitraires, ils ne sont là que pour dénommer et communiquer la connaissance. L'approche de Locke en ce qui concerne le langage est limitée à son projet, *i.e*. une explication « of the ways in wich knowlewdge may be obtenid and secured ». [321] Ainsi, il pose le langage au centre de la théorie de la connaissance, mais il refuse toutes les questions métaphysiques et linguistiques autour du langage.[322]

Quant à Hamann, la métaphore du langage comme monnaie est employée justement pour contester l'idée de connaissance comme accumulation. Il réalise ainsi une combinaison de sa pensée rhétorique et religieuse sur le langage comme dialogue, avec le principe de « *Wortwechsel »*. Le penseur allemand s'inspire ici encore des versets d'Edward Young, dans lesquels se trouvent les éléments essentiels de sa perspective du langage : la relation de la

[320] DASCAL Marcelo, « Language and Money. A Simile and its Meaning in 17th Century Philosophy of Language» in *Studia Leibnitiana*, VIII|2 (1976), 187-218. Ici p.189.
[321] AARSLEFF Hans, « Leibniz on Locke on Language », *American Philosophical Quarterly*, 1.3 (1964), 165–188. Ici. p. 175.
[322] *Ibid.* p. 178.

pensée avec le langage, et la notion de connaissance, non comme accumulation, selon Locke, mais comme échange ou « *Wortwechsel* » *i.e*. le principe dialogique de la langue.

> Speech, thought's canal! speech, thought's criterion too!
> Thought in the mine, may come forth gold, or dross;
> When coin'd in words, we know its real worth.[…]
> 'Tis thought's exchange, which, like th' alternate push
> Of waves conflicting, breaks the learned scum,
> And defecates the student's standing pool.
> (Nigth II, 471-485)

Hamann lui-même, cite Young dans son écrit *Vermischte Anmerkungen über die Wortfügung in der franschösischen Sprache*, (1762).[323] Dans cet ouvrage, son auteur affirme : « Die Reichthum aller menschlichen Erkenntnis beruhet auf dem Wortwechsel. »(N II, 249) En réalité, la discussion sur la théorie économique, qui est la toile de fond de la discussion, *i.e*., entre l'accumulation et l'échange, entre mercantilisme et libéralisme, révèle des questions autour du langage qui déterminent des positions contradictoires dans la *Querelle des Anciens et Modernes*. La discussion sur la supériorité de la poésie sur la prose, la controverse sur la nature du langage, sur la liaison des idées ou encore sur le génie poétique sont, entre autres, les thèmes d'*Aesthetica in nuce* dans lequel notre auteur continue avec son dialogue et sa confrontation avec la philosophie de l' Aufklärung.

Faisons le point. Dans *Sokratischen Denkwürdigkeiten*, l'auteur établit le principe épistémique de sa pensée philosophique, à savoir, la croyance comme principe de la connaissance. Elle s'inscrit dans une double filiation, paulienne et luthérienne. De ce point de vue, comme Metzke entre autres l'a souligné, elle ne peut pas se déduire de la théorie de la croyance du philosophe écossais.[324] Cependant, le penseur allemand revêt son écrit « missionnaire » avec le langage sceptique de la philosophie de Hume pour contester l'optimisme injustifié des philosophes de l'Aufklärung ; il s'adresse en particulier à Kant et aux autres destinataires, au sujet de la raison. Le recours aux principes de cette disposition est inapproprié pour juger la sphère de la foi. Hume parle, selon Hamann, en langage « prophétique » lorsque il annonce la vérité sans « vouloir ou savoir », *i.e*. l'homme peut

[323] L'analyse de cet écrit a été réalisée par ACHERMANN Eric, *Worte und Werte. Geld und Sprache bei Leibniz, Hamann und Müller*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, p.150-256.
[324] METZKE E., *op.cit*., 254.KRACHT T*., op.cit*., p.264.

« connaître » la réalité seulement à travers la croyance. Dans la lettre adressée à Kant en 1759, le penseur socratique cite une phrase de Hume sur les miracles, laquelle se trouve dans *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (1748).

> We may conclude, that the Christian Religion not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one. Mere reason is insufficient to convince us of its veracity. And whoever is moved by Faith to assent to it, is conscious of a continued miracle on his own person, which subverts all the principles of his understanding.[325]

Lorsque Hamann reprend les principes de saint Paul comme la métaphore du miroir, l'opposition connaître-être connu, et l'esprit et la loi, les notions autour de la connaissance de dieu ou la réalité acquièrent un caractère tout à fait particulier. La connaissance et la vérité n'ont pas le caractère purement intellectuel comme chez les philosophes, il ne s'agit pas chez notre auteur d'une relation sujet-objet ou de la vérité comme « adéquation de la réalité à l'intellect. »[326]

De même, dans les *Sokratische,* le penseur allemand établit la sensation (synonyme de la croyance) comme le principe à travers lequel la réalité « s'ouvre » à l'être humain. Cependant, il faut concevoir le terme sensibilité (*Empfindung*) dans sa diversité de significations. Chez Hamann, elle ne s'inscrit pas seulement dans l'activité de la subjectivité, au contraire elle est attachée au procès de l'écoute croyante ou de la « lecture » de la révélation divine dans la nature ou l'Ecriture. Elle est d'importance essentielle dans l'activité philologique ou herméneutique où le « Verstehen » est un procès dynamique, lequel implique la connaissance de soi comme « self-reflexive reading » où, en même temps, le texte construit la subjectivité ou plutôt l'interprète. En définitive, la défense de la sensibilité humaine est toujours attachée à la réévaluation de la dimension poétique et rhétorique du langage figuré de la révélation *i.e.* de la création comme la condescendance et l'accommodation de Dieu. En d'autres mots, la sensibilité, chez Hamann, a deux caractéristiques essentielles:

---

[325] HUME D., *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Sect. X. Of Miracles.

[326] « Wahrheit kann für Hamann nicht als eine Übereinstimmung, etwa der Erscheinung mit einem Ding oder des Begriffes mit einem Gegenstand verstanden werden. ›Wahrheit‹ ist weder ein Kohärenzbegriff (nach Kant die »Zusammenstimmung der Erkenntnisse vom Gegenstande mit sich selbst«) noch eine Korresponden (wiederum nach Kant die »Übereinstimung der Erkentnis mit denVorstellungen, die sich unmittelbar aufs Obiect beziehen, also in der Übereinstimung mit den anschauungen und warnehmungen«) ». Cf. STÜNKEL K M., *op.cit*., p.156.

premièrement, elle est attachée à l'expérience ou (Erlebnis) ou « unmittelbare, vorphilosophischer Fundamentalerfahrung«. Deuxièmement, elle a une dimension communicative: «Die Empfindung als Bedingungen und Beschränkung jeder Kommunikation verstanden werden muß. Die Empfindung ist für ihn kein bloß subjektives Gefühl, sondern eine von Gott gegebene existentielle Erfahrung wie die Empfindung der Unwissenheit dem Sokrates mit seinem Däimon eingegeben wurde, so daß er von diesem „Glaube" im Denken und Handeln ausgehen konnte. »[327] Dans *Aesthetica in nuce*, le penseur allemand va, une fois encore, utiliser son masque socratique, pour jouer le poète enthousiaste et « Philologue des Kreuzes »; son intention est de réaliser l'annonciation de la naissance d'un nouveau génie.

[327] JØRGENSEN Sven Aage, « Empfindung und Wahrscheinlichkeit. Hamanns Metakritik über Mendelssohns Besprechung von Rousseau *Julie ou la nouvelle Héloïse* « en *Text & Context.*Themaheft: *Aufklärung und Sinnlichkeit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Kopenhagen,Wilhelm Fink, 1981 237-249.Ici.p.243.

Chapitre II

La critique de la connaissance d'après Herder dans *Vom Erkennen und Empfinden in der menschlischen Seele*

2.0 Introduction

> « Wenn ich ein Philosophe seyn dörfte und könnte ; ein Buch über die Menschliche Seele, voll Bemerkungen, und Erfarungen, das sollte mein Buch seyn! ich wollte es als Mensch und für Menschen schreiben!. »
>
> J.G. Herder

La publication des nouvelles éditions des ouvrages de Johann Gottfried Herder en conjonction avec son *Nachlass,* témoignent de l'intérêt croissant pour sa figure. Avec les études de Marion Heinz,[328] Hans Adler[329] et Ulrich Gaier, un des éditeurs des ouvrages herderienns en Deutscher Klassiker,[330] l'ancienne image de Herder comme étant un philosophe « dilettante » a changé de manière considérable. Sa posture critique face à la philosophie de Kant l'avait condamné à rester dans l'ombre. C'est au siècle dernier que Hans

[328] HEINZ Marion, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994.
[329] ADLER Hans, *Die Prägnanz des Dunklen. GnoseologieÄsthetik- Geschichtsphilosophie bei J.G. Herder,* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999.
[330] GAIER Ulrich, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgard, Friedrich FrommannVerlag, 1988.

Georg Gadamer[331] et Ernst Cassirer ont commencé à revaloriser la portée philosophique et les contributions de Herder dans les champs de la philosophie de la culture et de l'anthropologie.[332]

Malgré les nouvelles éditions des ouvrages du penseur allemand, selon Martin Bollacher, il n'y pas encore une édition complète et une critique-historique.[333] Dans l'édition Deutscher Klassiker, se trouvent des écrits publiés pour la première fois comme *Versuch über das Sein* (1764) ou *Zum Sinn des Gefühls* (1769). Avec l'intégration de ces ouvrages et les écrits et notes du *Nachlaß*, les éditeurs montrent que dès sa jeunesse Herder avait déjà établi les principes de son projet philosophique. D'après Heinz, dans les productions de sa jeunesse, Herder met en relation des concepts considérés la clef de voûte de sa pensée et qui sont constants dans ses réflexions philosophiques postérieures. En particulier dans *Versuch über das Sein*, essai qu'il adresse à son maître I. Kant, il souligne que les notions « *Sein* », « *Kraft* », « *Raum* », et « *Zeit* » constituent les principes du projet philosophique de Herder, qu'il envisage comme la « synthèse du sensualisme et de l'idéalisme. » D'après Heinz, « Die Originalität des Herderschen Dekens besteht wesentlich in diesen philosophischen Systemprogrammen […] Herder Arbeiten zur Geschichtsphilosophie und Sprachphilosophie sind in diesem allgemeinen philosophische Ansatz fundiert. »[334]

Pour Marion Heinz, d'après le contenu de ces productions, Herder dessine les principes de sa métaphysique et de sa théorie de la connaissance, auxquels il donne sa forme achevée dans l'écrit dont nous voulons nous approcher, à savoir, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlischen Seele.* Il s'agit d'un ouvrage dans lequel Herder transpose ces principes à ses réflexions « psychologiques » et y intègre les éléments mentionnés.

D'autre part, l'étude de Hugh Barr Nisbet est considérée comme une source importante pour s'approcher des idées scientifiques de notre auteur.[335] Comme l'affirme Nisbet, Herder

[331] GADAMER H.G., *Volk und Geschichte in Denken Herders,*Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann,1942.
[332] CASSIRER Ernst, *op.cit.*
[333] HERDER J.G. *Werke in zehn Bänden*, Hrgs. M.Bollacher, J.Brummack, U. Gaier, Frankfurt, Dt. Klassiker Verlag, 1985-2000.
[334] HEINZ M., *op.cit*., p.15.
[335] NISBET H. B., *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge, Published by The Modern Humanities Research Association, 1970.

est un « esprit synthétique ». Il écrit que le philosophe avait un grand intérêt pour les sciences naturelles. Une des notions qui trouve son origine dans la science physique est celle de « force » et il décrit une large numération de l'usage de ce principe par Herder dans divers domaines depuis la métaphysique à la pensée religieuse, en passant par la philosophie. En termes généraux, cette notion sert à Herder, d'après Nisbet, à dépasser la pensée dualiste de la philosophie : le dualisme esprit-matière, corps-âme, sujet-objet.[336] Nous reviendrons sur cette notion, qui selon les termes d'Ulrich Gaier « unifie l'œuvre de Herder. »[337]

Dans le cadre des intérêts scientifiques du philosophe allemand, on peut confirmer un trait caractéristique de la pensée de notre auteur, à savoir, son « naturalisme ». Il a toujours cherché des méthodes et des notions dont l'origine se trouve dans la science de son temps. Il transpose ces principes dans le domaine philosophique ; ainsi, on peut affirmer que chez Herder la philosophie doit toujours s'attacher aux acquis de la science et doit être en changement et en constante révision. Dans cette direction, il critique la supposition selon laquelle la philosophie devrait être un système de connaissances déjà complet pour toujours.[338] Toutefois, Herder ne favorise pas les sciences naturelles, mais il est toujours attentif et réceptif aux autres sources d'information « empiriques » comme les récits de voyageurs, les biographies, romans, autobiographies, rapports médicaux, et même la littérature, considérée comme une source importante pour la connaissance de l'homme. En définitive, pour le penseur allemand, le point de vue « empirique » est fondamental pour élaborer ses hypothèses anthropologiques en particulier. Par exemple, l'importance qu'il attache à l'ouïe, est formulée par Herder, selon Maurer, d'après les récits des médecins sur le comportement des personnes aveugles.[339]

Dans l'édition des ouvrages de Herder en cinq tomes, Wolfgang Proß présente une étude approfondie sur la pensée anthropologique de notre auteur. De fait, le point de départ de la philosophie de Herder est le « *antropologische Wende* », comme penseur de

[336] *Ibid*., p.9.
[337] GAIER Ulrich, *op.cit.*, p.14.
[338] Selon Zuckert, on trouve ici une différence entre Herder et Kant. Cf. ZUCKERT Rachel, « Herder and Philosophical Naturalism », in *Herder Jahrbuch,* 12 (2014) 125-144. Ici. p.128.
[339] MAUERE Michael, « Ganz Ohr. Zu Herders Theorie der Sinne als Grundlegung jeder Antropologie », in *Herder Jahrbuch*, (2010) 56-72.Ici p.60.

l'*Aufklärung*, il place l'homme au centre de la réflexion philosophique.[340] Mais son approche abandonne cette question générale et abstraite des philosophes, en harmonie avec sa position « naturaliste », vers une conception de l'homme en tant qu'organisme vivant dans un environnement, un territoire, une société, avec une histoire etc. Il pose la question « der ganze Mensch » au cœur de sa philosophie. Selon Proß, deux principes essentiels déterminent la naissance de l'anthropologie au XVIII[e] siècle : l'émancipation de Dieu et la réévaluation de la nature.[341] D'alleurs, la pensée de Herder s'incrit das le projet de l'anthropologie de son temps formulé par Ernest Platner dans son ouvrage, *Antropologie für Aertzen et Welweisen* 1772: « Endlich kann man Körper und Seele in ihren gegensaitigen Verhältnisses, Einschränkungen und Bezihungen zusammen betrachten, und das ist es, was ich Antropologie nenne. »[342]

Justement, dans *Abhandlung über den Urprung der Sprache* (1772), où il propose une explication purement « naturaliste » de l'origine du langage humain, c'est le résultat de la conjonction de ces deux principes. Cet ouvrage est considéré comme la source la plus importante de la contribution de Herder dans le domaine de la philosophie du langage, où l'auteur apparaît à la fois comme fondateur mais aussi précurseur de la linguistique moderne.[343] Il prend appui sur la science de son temps et rassemble ici divers principes « scientifiques » comme « Elastizität », « Reizbarkeit », et « Intensität », tous ceux en référence à la physiologie et qui expliquent l'interdépendance et l'interaction entre les organes des sens, la sensation et la « dynamique de l'âme », laquelle est identifiée en lien avec la notion de force ou d'énergie. De fait, on peut dire que Herder emploie ces deux termes, *i.e.* « force » et « âme » comme synonymes.[344]

---

[340] Commentaire de U. Gaier, HERDER J.G. *Werke in zehn Bänden, Band I.,* p.813.
[341] Proß Wolfgang dans son commentaire: HERDER J.G. Band II, *Herder und die Antropologie der Auflrärung,* Hrsg. Wolfgang Poß, Frankfurt, Carl Hanser Verlag, 1987. V Bänd, p.1131.
[342] « *Commenrcium mentis et coporis* » , introduction de SCHMIDT BIGGEMANN W., *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert* Hans-Jürgen Schings (Hrsg.) Stuttgart, Verlag J.B.Metzler, 1994, p.11.
[343] TRABANT J., « Herder and Language », in *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, *op. cit*., 117-139.Ici p.115.
[344] GESCHE Astrid, *Johann Gottfried Herder: Sprache und die Natur des Menschen*, Würzburg, Allemagne, Könighausen und Neumann, 1993, p.39.

En réalité, en ce qui concerne l'importance capitale de la réflexion sur le langage dans le domaine de la philosophie, Herder, d'après Trabant, est le penseur le plus passionné de son temps. Locke, Leibniz, Condillac et G.B. Vico ont mis en évidence la relation entre la connaissance et le langage. Herder voit plus loin, écrit Trabant, avec son *Metakritik* : « his most ambitious and most philosophical book, at the end of his life he opposed Language to Philosophy itself, that is, to Kant-a kind of philosophical suicide in the name of the language and his most important message to the future. »[345]

Toutefois, cette passion pour le langage chez Herder ne se limite pas aux discussions philosophiques sur la connaissance. Comme nous l'avons vu, Herder était un théologien mais aussi un poète, un critique littéraire et un prédicateur.[346] En outre, dans ses *Fragmenten* où il expose sa position comme penseur du langage à partir d'une perspective littéraire, se trouve une source importante de ses réflexions. En définitive, l'approche du philosophe allemand se développe en diverses sphères, mais qui ne sont pas dissociées de son intérêt primaire, à savoir, le dépassement de la perspective instrumentale du langage vers une approche anthropologique qui puisse rendre compte de la nature de l'homme entier : « Nur die Sprache hat den Menschen menschlich gemacht » (*Werke* III/1, 324), puis il doit expliquer le procès de la culture, l'histoire et développement de l'homme. Herder écrit dans ses *Fragmentes* :

> Nun ist aber die Sprache mehr als Werkzeug : sie ist gleichsam Behältnis und Inhalt der Literatur –wie viel freies Feld geben uns diese Wörter zu übersehen, zu bearbeiten, zu nützen ? Es giebt eine Symbolik, die allen Menschen gemein ist –eine große Schatzkammer, in welcher dir Kenntnisse aufbewahrt liegen, die dem ganzen Menschengeschlechte gehören. Der wahre Sprachweise, den ich aber noch nicht kenne, hat zur dieser dunkeln Kammer den Schlüssel : er wird sie, wenn er kommt, entsiegeln, Licht in sie bringen, und uns ihre Schätze zeigen- Das würde die Semiotik sein, eine Entzieferung der menschliche Seele aus ihre Sprache. [347]

[345] TRABANT J., « Herder and Language », p.118.
[346] MARTINSON D.S, *op.cit.*, p. 26.
[347] HERDER J.G., *Über die neure Deutsche Literatur. Fragmenten. Erste Sammlung*, in HERDER J.G. *Werke in zehn Bänden, Band I*, p. 553.

Herder propose dès 1765 son projet « sémiotique », lequel vise à dépasser la perspective purement logique et « taxonomique » de « signes » vers une sémiotique des « accents and gestures. »[348] À ce propos, l'herméneutique joue un rôle central. Dans ce dernier champ, son point de départ est la reconnaissance de la « *Bildlichkeit* » du langage. Hamann le déduit du langage biblique, comme nous l'avons exposé, tandis que Herder l'infère de la poésie et de la littérature en général. Mais la critique de Herder de la philosophe de l'histoire des penseurs de l'*Aufklärung*, relève des principes herméneutiques, *i.e*. il refuse la « Verabsolutierung der Gegenwart » en faveur de la recherche des principes pour une compréhension à la fois du passé et du futur.[349] Les principes que Herder développe sont la base de sa lecture de la Bible, mais aussi de la critique littéraire et de l'art en général, comme dans son écrit *Plastik*. Les principes « historischen Verstehens », « sympathetishe Stellung » et l'imagination ont une place centrale dans son herméneutique.[350]

Ce sont justement ces deux traits de la pensée de Herder, à savoir, son approche « naturaliste » ou « phénoménologique » dans l'explication de l'origine du langage et son approche purement « historische genetischen » de l'Ancien Testament dans *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774), les détonateurs des discussions les plus passionnées entre Hamann et Herder.[351] Toutefois, comme Jost souligne, pour Hamann et Herder, (il inclut Humboldt) « die Sprache in je besonderer Weise von „existentieller" Bedeutung. Sie haben intensiv über ihr Wesen nachgedacht und erkannt, daß der Mensch ein *Sprachgeschöpf* ist. In der Welt wir in der Seele erleben sie in Zusammenwirken all der Kräfte, die letzlich Zeugnis und Ausdruck der Urkraft Gottes sind. »[352]

Nous corroborons aussi l'idée d'Ernesto Grassi, selon laquelle le désaccord entre Hamann et Herder peut se nuancer en affirmant qu'ils ont formulé les principes d'une « théorie du

[348] TRABANT J., « Herder and Language », p.119.
[349] SCHNUR H*., op.cit*., p. 116.
[350] IRMSCHER Hans Dietrich, « Grundzüge der Hermeneutik Herders » in *Bückerburger Gespräche über Johann Gottfrid Herder 1971,* J.G. Maltush (Hrsg.) Bückeburg, Verlag A.Grimme, 1973, p. 17-57.
[351] Elfride Büchel a travaillé sur les différences entre les thèses de Hamann et Herder concernant la question sur l'origine du langage et l'herméneutique. Cf. BÜCHSEL E., « Hermeneutische Implulse in Herders „Ältester Urkunde" », in in *Bückerburger Gespäche über Johann Gottfried Herder 1988*, (Hrsg.), Brigitte Poschmann, Germany, Verlag C. Bösendahl Rinteln, 1989, p.151-161. BÜCHSEL E., «Über den Göttlichen und Mensclichen Ursprung der Sprache », in *Johann Georg Hamann*, Insel-Almanach auf das Jahnr 1988*, op.cit.* p. 61-75.
[352] JOST Leonhard Siegfried, *Die Affassung der Sprache als Energeia,* Bern, Verlag Paul Haupt, 1960, p.44

langage » qui reconnait sa dimension primairement « métaphorique » et surtout dans la connexion entre le langage et la raison. Comme nous l'avons affirmé dans l'introduction générale de cette recherche, Hamann et Herder reconnaissent le « pouvoir » des images dans la construction des idées, l'étroite relation entre la sensibilité et l'entendement. Et donc de la condition corporelle, linguistique et historique de la raison et ses concepts.[353] Comme le souligne aussi Rathmann, tous les deux s'adressent à la philosophie critique de Kant avec le même principe : « Die Einheit von Sprache und Denken : dies war die grundlegende Ursache ihres oppositionellen Verhaltens gegen Kant. »[354]

Nous reprenons nos propos sur la notion de force chez Herder pour aborder le sujet de notre recherche. Comme nous l'avons avancé, la perspective que Herder propose avec l'idée d'énergie se traduit en une réévaluation de l'imagination et une autre approche de la raison. Il critique la position philosophique qui considère la raison comme une faculté désincarnée et « innée » et les autres « facultés » subordonnées à celle-ci. De ce point de vue, l'imagination est, selon Herder, conçue seulement en relation avec les poètes (rasender Träumer) sans « entendement » et sans « conscience ». (*Werke* II, 689) Il affirme que la raison et l'entendement se sont développés grâce aux autres dispositions comme la mémoire ou l'imagination. Il emploie l'image d'un arbre pour considérer qu'elle est un organisme dont les éléments sont intrinsèquement unis dans l'activité. De cette manière, il parle du « Geburt unsrer Vernunft » avec sa perspective « vitaliste » de l'âme ; il essaie de rendre « sensible » la raison et de « spiritualiser » la sensibilité. [355]

Delon souligne que dans la première moitié du XVIII[e] siècle, la notion d'énergie, qui trouve son origine dans la physique, commence à s'élargir aux autres domaines du savoir. Il affirme : « Le terme énergie n'est pas isolé, il doit être replacé dans ce grand mouvement de dérive sémantique qui nous fait glisser des choses à l'homme, et des idées à la vie intérieure, notre modernité est souvent faite de vieux mots, réactualisés et détournés. »[356] Il est possible d'affirmer que Herder est un des penseurs les plus importants qui, dans ses usages divers de

[353] GRASSI E., *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, p. 179.
[354] RATHMANN Janos, « Die Hamann-Herder Beziehung und ihre Beeinglussung durch die Deutung der Ursprung der Sprache », in *Bückerburger Gespäche über Johann Gottfried Herder 1983,* (Hrsg.), Brigitte Poschmann, Germany, Verlag C. Bösendahl Rinteln, 1984, p. 195.
[355] HEINZ M*., op.cit*., p. 18.
[356] GOLDESTEIN Armanda Jo., *op. cit*., p. 275.

cette notion, opère une plasticité sémantique dans le contexte des lumières allemandes. Les expressions déjà citées : « Energie der Seele « ou « Elasticität der Seele » montrent que ce terme se pose en principe organisateur de sa pensée et il devient une réalité humaine par la métaphorisation de sa sémantique.[357]

Dans *Vom Erkennen und Empfinden*, la notion « *Kraft* » est employée par Herder pour étayer sa doctrine de l'âme selon trois domaines du savoir.[358] Elle rappelle d'emblée, comme nous l'avons déjà exposé, la perspective religieuse. Il reprend de Hamann l'idée selon laquelle l'énergie créatrice et invisible donne vie à l'homme qui est considéré une image de Dieu. Dans ce contexte, Herder écrit : « unsre Seele eigentlich nichts könne und tue, [...] mit einem *Abdrucke götliche Energie*. » Ainsi, il affirme en allusion à l'âme : « Sie ist das Bild der Gottheit, und sucht auf Alles, was sie umgibt, dies Bild zu prägen; macht das Vielfache Eins, [...] „ ich bin Tochter Gottes, bin ich sein Bild" […]» (*Werke* II, 688) [cursive de Herder)

Comme nous allons l'exposer plus loin, Hamann dans *Aesthetica in nuce* considère la notion d'énergie en connexion intime avec le langage de la révélation, le langage est une « Emanation der Kraft Gottes. » Le langage humain, selon ce principe est « ein Weiterspreche des götlichen Wortes ist Echo, *Seinsoffenbarung*. »[359] Les penseurs allemands réunissent ainsi une perspective religieuse et une anthropologie dont « Der Sprache sprechende Mensch ist Bild Gottes. »[360] En outre, Herder reconnaît aussi le principe du *Logos*, selon l'Evangile de Jean. Il emploie aussi la notion de « *Kraft* » comme synonyme de Logos. Ce principe est le soubassement de la perspective herderienne sur sa conception de la *Bildung*. [361]

Enfin, les philosophes établissent le principe d'« énergie du langage » pour dépasser les critères du rationalisme et formuler les principes d'une nouvelle esthétique. De fait, cette

[357] Sur l'idée de Kraft chez Herder : NISBET H. B*., op.cit*.p.8-16. CLARK Robert T., « Herder's Conception of" Kraft"», *Publications of the Modern Language Association of America*, (1942), 737–752. PENISSON Pierre, « Trieb et Énergie chez Herder », *Revue Germanique Internationale*, (2002), 45–52.
[358] Dans la langue allemande, il y a divers mots qui sont employés comme synonymes : *Energie*, *Wirkung*, *Trieb*, *Streben*, *Tätigkeit*. Cf. JOST Leonhard Siegfried, *op.cit.* p.32.
[359] METZKE E., *op. cit*., p. 245.
[360] FÜRST Gebhard, *Sprache als metaphorischer Prozeß* : Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache, Tübingen, 1988, p. 28.
[361] *Ibid.,* p. 65.

notion est associée à la naissance du *Sturm und Drang* où elle est liée à l'expression et au génie.[362]

Dans le domaine proprement philosophique, Herder reprend de la métaphysique, notamment de la pensée de Leibniz, l'idée d'énergie. Leibniz en effet définit la substance comme *vis activa*.[363] Dans son écrit, Herder, en particulier dans la version de 1778, conteste cependant la doctrine de l'harmonie préétablie, car elle ne peut expliquer la relation âme-corps. Il argumente avec Leibniz, en ce qui concerne la notion de « *innere Kräfte* » et l'idée du corps comme « Agregat vieler Kräfte », mais il questionne le fait que Leibniz rejette l'interaction entre les forces.

> Niemand sagte es besser als Leibniz, daß Körper als solcher nur Phänomenon von Substanzen sei, wie die Milchstraße von Sternen und die Wolke von Tropfen. Selbst die Bewegung suchte *Leibniz ja* als Erscheinung eines *innern Zustandes* zu erklären, den wir nicht kennen, der aber Vorstellung sein könnte, weil uns sonst kein innerer Zustand bekannt ist. Wie? und auf diesen innern Zustand der Kräfte und Substanzen ihres Körpers könnte die Seele als solche nicht würken? sie, die ja von der Natur jener und selbst innigste, wirkendste Kraft ist . (*Werke* II, 673) [cursive de Herder]

Pour Herder, il y a une « *Wirkung* » réelle entre toutes ces forces, selon l'« *Organismuslehre* » et l' « *Organische Kraft* »[364] Le corps et l'âme sont différents dégrées d'organisation. Ainsi établit-il le *comercium mentis corporis* comme un principe essentiel de son anthropologie et de sa théorie de la connaissance : « Dies ist unser Zustand, und daher kommt die innige Vereinigung der Kraft, zu erkennen und zu genießen, zu sehen und zu empfinden. » (Werke, II, 547) Les notions de *vis viva* et *«* Vorstellungkraft », termes avec

[362]Cf. JOST L: S. *op. cit.,* p.14. KREBS Roland, « Herder, Goethe, und die Ästhetische Discussion um 1770.Zu den Begriffen „énergie" und „Kraft" in der französische und Deutschen Poetik », in *Goethe Jahrbuch,* 112 (1995), 83-86.
[363] DREIKE Beate Monika, *Herders Naturauffassung in Ihrer Beeinflussung durch Leibniz Philosophie*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1973, p.73.
[364] DREIKE B. M., *op.cit.,* p. 77

lesquels Leibniz caractérise l'âme, sont aussi essentiels pour l'explication des diverses dégrées des représentations .[365]

Finalement, dans la psychologie, la notion de Herder sur l'âme est attachée à la tradition ancienne dont la théorie de l'âme d'Aristote est la source fondamentale.[366] Comme nous l'avons avancé, Herder reconnaît une seule force, il associe ainsi deux principes pour étayer sa perspective holistique de l'âme humaine : force et unité « Der inner Mensch ist Einer » et « alle Kräfte unserer Seele sind nur eine Kraft. » (*Werke* II, 658) Dans le contexte de la psychologie, la notion de force a une dimension « fonctionnelle » ou « opératoire », *i.e*. elle est considérée le « Inbegriff der menschlichen Seelentätigkeit » dont le but est « Eins zu machen. » Autrement dit, le terme force fait référence chez notre auteur à cette disposition indéterminée associe à la représentation et l'image. Il affirme ainsi dans *viertes Kritisches Wäldchen*: « die unbestimmete Fähigkeit der menschichen Seele sich Vorstellung zu verschaffen. Sich eben dadurch, durch diese Entwicklung ihre Thätigkeit, immer vollkommer zu fühlen, und sich eben dadruch zu vergnügen. » (*Werke* II, 87) Herder, dans les divers écrits qui ont une relation étroite entre eux et que nous avons évoqués dans l'introduction, revient à plusieurs reprises sur les mêmes principes, l'unité et énergie de l'âme : « Der innere Mensch ist in Empfinden, Erkenne, und Wollen einer. » et « der Grund Kraft der Seele. »

Ainsi, l'essai de Herder se présente comme une critique de la métaphysique, il y conteste notamment le dualisme métaphysique, la psychologie de Wolff et Baumgarten, et l'explication psychologique des empiristes en ce qui concerne les fonctions des facultés cognitives. D'après Heinz, l'écrit d´Herder ne fournit pas « einer neuen Theorie der seelischen Vermögen, sondern einer Revision der Grundlagen psychologiser Begriffe. »[367]

[365] HEINZ M., *op.cit*, p. 12.
[366] « Dès qu'on cherche à faire la lumière sur la notion de force, trois sens au moins du terme se dégagent de la définition générale du mouvement donnée par Aristote : il existe une force comme potentialité qu'il désigne par le terme « *entéléchie* » une force dynamique qui peut être aussi bien une force physique et morale qui une virtualité et l'énergie qu'il définit dans son rapport à l'*ergon* qui désigne en grec le produit ou l'œuvre générée par le travail de l'*enrergeia.* » ABRAHAM Bénédicte, *Au commencement était l'action. Les idées de force et d'énergie en Allemagne autour de 1800*, France, Presses Universitaires du Septentrion, 2016, p. 33 :
[367] HEINZ Marion, *op.cit*., p.111.

S'il est vrai que Herder n'a pas formulé, à proprement parler, une théorie de l'imagination, il est possible d'affirmer qu'il établit quelques principes qui lui permettent de proposer une perspective « analogique » et « métaphorique » de cette disposition dans la pensée philosophique et opérer ce tournant épistémique dont la notion de force est au cœur. Nous pouvons suggérer ainsi que la liaison de ces deux termes confirme une rupture dans le savoir rationaliste qui, comme Herder le caractérise, est « unfruchbar » et « trocken » Le troisième terme qui vient à déclencher cette « réalisation » de la force comme concept vers une « réalité » dynamique et vivante est l'analogie qui en résulte :

> Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von bei Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer. Soll ich also dem nicht trauen der mich in dessen Kreis von Empfindungen und Ähnlichkeit setze, mir keine anders Schlüssel, in daß Innere der Dringe einzudringen, gab, als mein Gepränge oder vielmehr widerglänzender Bild seines in meinem Geistes; wem soll ich denn glauben und trauen? Syllogismen können mir nichts lehren, wo es aus erste Empfängnisse der Wahrheit ankommt.[...] Die stille Ähnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele, und meines Leben empfinden und ahnde: der große Geist, der mich unwehet und mir im Kleinen und Großen, in der sichtbare und unsichtbare Welt, einen Gang, einerlei Gesetze zeigt: der ist mein Siegel der Wahrheit. (*Werke* II, 665)

En d'autres mots, l'imagination analogique ou l'*ingenium*, conçue dans sa dimension poétique et philosophique, rend possible le tournant épistémique, car la vérité n'est plus une déduction de la raison.[368] C'est ainsi que la philosophie de Leibniz est celle qui fournit à la philosophie allemande de la *Spätaufklärung* (1750-1780) son contenu et sa direction, comme l'affirme Dilthey. Baeumler écrit à la fin de son étude : « Le système des monades disparaît, mais la vision analogique du monde dont il procède se perpétue. C'est ainsi qu'à travers Leibniz, la conception antique du monde passe dans la pensée moderne et y subsiste. Une pensée à laquelle se dévoilent les ressemblances des choses entretient une relation secrète avec l'unité de tout. »[369]

[368] Cf. GRASSI E., *Die Macht der P*hantasie*, op.cit*., p.181. Pour la notion d*'ingenium* ou *Witz* voir chapitre V de cette recherche.
[369] BAEUMLER A., *op. cit*., p. 236.

Herder témoigne aussi avec son style, de ce changement de paradigme. Le reproche majeur que Kant adressait à Herder, était son usage du langage imagé et son non-respect des limites entre la sphère philosophique et celle de la poésie.[370] Gaier affirme que l'approche de Herder des questions est toujours envisagée comme « *triceps* » *i.e.* comme philosophe, historien et poète, on ne peut pas donc faire une dissociation entre son style et sa pensée.[371] Nombre de ses images et métaphores tiennent leur origine dans la biologie, ce qui confirme le lien étroit entre sa pensée et son expression : la perspective « organique » et analogique de la nature. Il arrive que chez Herder, les images se transforment en concepts et les concepts en images, elles ont toujours une portée cognitive. [372]

Dans les prochaines lignes, nous aborderons la critique que le philosophe allemand réalise dans son écrit mentionné. Dans un premier temps, nous reprendrons les postulats leibniziens que le philosophe conteste. Puis la réinterprétation des « *petites perceptions* » et la notion *Empfingung* dont Leibniz avait souligné la valeur et la potentialité pour la connaissance. Toutefois, Herder rejette la taxonomie que Leibniz propose d'après les critères « claire » et « distincte » des idées qu'établit Descartes. Pour Herder, la sensibilité est le point de départ de la compréhension de la « condition » de l'âme humaine, et pour l'explication de la connaissance. Il s'approprie, et à la fois transforme, le principe « *fondus animae* » que Baumgarten reprend de Maître Eckhart : « der Ganze Grund unsrer Seele sind dunkle Ideen.» (*Werke* II, 82)

Comme nous l'avons avancé, Baumgarten propose de fonder l'esthétique comme *cognitio sensitiva* ; cependant l'approche de Herder est tout à fait différente. Baumgarten s'inscrit dans le cadre de la psychologie de Wolff. Herder, de son côté, conçoit un abord en « *tripces* ». Ce trait de notre auteur est d'une importance capitale en ce qui concerne notre sujet de recherche. Dès son écrit *Journal meiner Reise im Jahr1769*, il définit l'« esthétique » comme « eine Philosophe der Sinne, der Einbildungskraft, der Dichtung. »[373] De ce fait, Herder aborde ces trois éléments selon une approche hors du cadre de la

[370] MOSER Walter, « Herders System of Metaphors in the Ideen » in *Johann Gottfried Herder. Innovator Through The Ages*, Boon, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1982, p. 102-134.
[371] GAIER Ulrich, *op.cit*., p. 11.
[372] SCHICK Edgar B., « Art and Science: Herder's Imagery and Eighteenth-Century Biology », in *German Quarterly*, (1968) 356–368. Ici p. 357.
[373] HERDER J.G. *Journal meiner Reise im Jahr* 1769, (Hrsg.) K. Mommsen, Sttutgard, Reclam, 1976, p. 56.

« *Schulphilosophie* », il rejette la séparation de la psychologie entre le rationnel et la psychologie empirique comme base des analyses des facultés. Il ne se contente donc pas d'une étude seulement analytique, mais il en envisage une historique, anthropologique et poétique.

Tous les mots que Herder emploie à propos de l'imagination, relèvent de la plasticité et les divers contextes dans les passages de ses écrits : *phantaisie*, *sens interne*, *sensorium commune*, *Einbildung*, *Einbildungskraft*, *Dichtungsmögen*. Il s'avère de surcroît que l'imagination est toujours associée à la perspective que Herder développe dans son écrit sur l'origine du langage, *i.e.*, l'homme comme « Erfinder der Sprache ». Autrement dit, l'imagination n'est pas une faculté isolée des autres dispositions ou des sens, ou sa « sphère naturelle » ni une « faculty of mind », détachée de la volonté. Elle est conçue comme « lebende Synergie mit allen dem Menschne gegebende Kräften »[374] dont l'activité est proprement la créativité.[375] En outre, la position de Herder en ce qui concerne la révision de la psychologie de son temps, révèle un modèle qui « extend the idealist definition of mind towards the modern vision of psyche, including more than conscious potentials which can be reveled in dreams or vision. »[376]

[374] HEINZ M., *op.cit*, p.124. ARENS Katherine, « Kant, Herder, and Psychology » dans *Herder Today*, p. 194.
[375] FÜRST Gebhard, *op.cit*., p. 207.
[376] ARENS K., *op. cit.*, p. 193.

2.1 Herder et Leibniz

> « Der Ausdruck Leibnizs, daß die Seele ein Spigel des Weltalls sei, enthält vielleicht eine tiefiere Wahrheit, als die man aus ihm zu entwickeln pfleget; denn auch die Kräfte eines Weltalls scheinen in ihr verborgen, und sei bedarf nur einer Organisation oder einer Reihe von Organisationen, diesen in Tätigkeit und Übung setzen zu dörfen. »
>
> J.G.Herder

> « La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres, et dans le compte dont nous ne apercevons pas, et que l'âme ne laisse pas de faire, des battements ou vibrations des corps sonnantes, qui se rencontrent par de certains de intervalles. »
>
> W.G. Leibniz

Pour Leibniz, il était primordial de faire reconnaître la langue allemande comme une langue de même valeur que le français et l'anglai. Dans son étude, Erick Blackwall présente les principes que le philosophe d'Hanovre développe et son souci du « vasselage » de la langue allemande vis-à-vis des autres langues européennes. Dans ses divers écrits sur la langue allemande, Leibniz plaide pour une reconnaissance de la valeur de sa langue maternelle et de ses avantages pour le discours philosophique.[377] L'idée leibnizienne « Die Sprache ist ein Spigel des Vestande » est d'une importance décisive pour affirmer la connexion entre le langage et la connaissance. Selon Blackwall, la notion de « Verstand » ne peut se réduire à un sens purement rationnel, en raison de l'intérêt de Leibniz pour le projet d'un langage logique mathématique, mais il évoque la maxime de Plulius Syrus « *Sermo animi est imago*. »[378] Leibniz en effet écrit dans *Nouveaux essais sur l'entendement humain*: « Je crois véritablement que les langues sont le miroir de l'esprit humain et qu'une analyse exacte de la signification des mots fera mieux connaître que tout autre chose les opérations

[377] BLACKALL Eric Albert, *The Emergence of German as a Literary Language, 1700-1775*, p. 5.
[378] *Ibidem.*

de l'entendement. »[379] On voit bien ici que le langage est non seulement un « instrument » de l'entendement, mais également expression (*Ausdrück*) de celle-ci. Il peut travailler seulement avec le langage qui à la fois « révèle » ses principes et opérations.[380]

Trabant affirme que Herder est un penseur leibnizien, en ce sens que la « jubilation de la diversité des langues » par Leibniz constitue aussi un des principes décisifs pour la naissance de la philosophie du langage en conjonction avec Humboldt. Pour Leibniz, les langues sont aussi des « tresseurs de la connaissance humaine, et c'est pour cela qu'il faut les soigner et les étudier. »[381] Les écrits de Herder comme *Fragmenten* (1762) et *Über den Fleiß in mehren gelehren Sprachen* (1764) témoignent de la prééminence des questions sur le langage dans sa pensée philosophique, anthropologique et de la philosophie de l'histoire.[382]

Herder construit en fait sa pensée philosophique en s'appropriant des principes leibniziens déjà annoncés tout en les transformant. Il les relie dans le résumé de la première partie de *Vom Erkennen und Empfindung*, première version :

> Die menschliche Seele als ein eingeschränktes Wesen hat auch keine unendliche Kraft, zu erkennen, und umfasset nicht das Weltall in seinem ersten Grunde. Der Schöpfer hat sie also an eine organische Materie als einen künstlichen Auszug des Weltall geknüpft, daß sie mittelst seiner erkenne und sich das Weltall nach Analogie desselben bilde. Das ist der Leib, ein Analogon ihrer Kräfte und ein Auszug, Symbol, ein vorstellender Spiegel des Universum für sie (à la portée d'elle) (*Werke* II, 556)

Dans la première partie, Herder pose un des principes philosophiques de sa théorie de la connaissance et de la psychologie : l'âme humaine est un être limité, en conséquence elle ne peut pas connaître l'univers en ses causes ou raisons. Elle est unie à un corps, à la matière organique par laquelle elle peut sentir, connaître et représenter.[383] Ces principes philosophiques reposent sur la théorie des monades. Leibniz définit la monade comme « un

[379] LEIBNIZ W.G., *Nouveaux essais de l'entendement humain*, Paris, Ed. Garnier Flammarion, 1966, p.261.
[380] DREIKE M.B., *op.cit.,* p. 12.
[381] TRABANT J., « Quand l'Europe oublie Herder, Humboldt et les langues, in *Revue germanique internationale*, 20 (2003), 153-165.
[382] TRABANT J., « Herder and Language », in *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, *op. cit*., 117-139. GAIER U., *op. cit.,* pp. 34-74.
[383] LEIBNIZ G.W., *Monadologie,* parallelausgabe französisch-deutsche von J.Ch. Horn, Frankfurt am Main, Europäische Verlangsanstalt, 1962, *Monadologie* § 48.

miroir vivant perpétuel de l'univers. »[384] Elle est capable de représenter tout l'univers, « en représentant ce corps qui lui appartient d'une manière particulière. »[385] Il emprunte à Aristote la notion d'*entéléchie* pour caractériser l'âme avec un corps, lequel appartient à une monade, qui est « un vivant. »[386] Avec l'idée de « matière organique » réécrite par Herder, Leibniz fait écho aussi au principe du philosophe grec selon lequel un corps animé est un organisme, mais il fait aussi référence aux opérations de l'âme en son unité. [387] De surcroît, le thème de la vie organique imprègne abondamment la pensée de Leibniz, « il s'extasie de la plénitude de la nature. » Certainement, Leibniz conçoit l'univers comme une « activité sans repos, comme vie douée d'une force créative infinie. » Selon Mahnke, il crée la notion moderne d'*énergie* : « L'importance de sa découverte c'est qu'il insère le psychique dans le domaine de la nature en ramenant le psychique et le physique au même dénominateur commun de l'énergie. »[388]

Dans *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* de 1714, son auteur définit la monade comme « un être capable d'action. » En outre, il réalise la distinction entre perception et apperception, la première est « l'état intérieur de la monade représentant les choses externes », l'apperception est la « conscience réflexive de cet état intérieur. »[389] Enfin, Leibniz considère que l'esprit ou âme raisonnable, celle qui est arrivée à « déplier tous ces replis » est une « image de la Divinité » qui est aussi « capable de produire quelque chose qui leur ressemble. » En d'autres mots, il souligne le pouvoir « créatif » de l'âme puisque elle est capable « d'imiter dans son département et dans son petit monde où il est permis de s'exercer, ce que Dieu fait de grand. »[390] Bref, pour Leibniz, l'âme est une monade ou substance simple, elle est activité, spontanéité et autonomie.

---

[384] *Ibidem*. § 56 et 78.
[385] *Ibidem*. § 62.
[386] *Ibidem.* § 63.
[387] Moreau l'explique de la manière suivante « L'âme est forme ou *entéléchie première*, d'un corps organisé, de l'organisme vivant, c'est à dire qu'elle est l'ensemble des fonctions par lesquelles il réalise sa finalité propre et qui s'exercent spontanément, dès qu'elles ne rencontrent point d'obstacle. C'est de la même façon que pour Leibniz, la force active primitive, immanente à chaque substance corporelle, se déploie spontanément en mouvement, dans la mesure où le permet l'équilibre universel. « MOREAU Joseph, « Tradition et Modernité dans la Pensée de Leibniz », in *Studia Leibnitiana*, 4.1 (1972), 48–60. Ici p.52.
[388] MAHNKE D., « Le concept scientifique de l'individualité universelle selon Leibniz », in PHILOSOPHIE, Revue trimestrielle, N^0 39 (1993), 129-175. Ici p.130
[389] LEIBNIZ W.G., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 12.
[390] *Ibid.* § 14.

Ce trait de la pensée leibnizienne est la source principale de la perspective que Herder développe dans son approche de la nature et dans le domaine des processus de l'esprit. Toutefois, comme nous l'avons avancé, Herder critique fortement le principe leibnizienn de l'harmonie préétablie, l'« influence idéale » entre deux monades ou de l'interaction « préétablie » entre l'âme et le corps. Comme l'a souligné Gaier, l'ouvrage de Herder est une critique de la position « idéaliste » de l'auteur de la Monadenlehre.[391] Il attaque cette question dans la troisième version de manière implicite. Herder se demande : « Ich kann mir überhaupt nicht denken, wie meine Seele etwas aus sich spinne und aus sich eine Welt träumer? » Herder en fait rejette l'autonomie de la monade, la « Formular Philosophie » écrit-il : « alles aus sich aus innerer Vorsetellungkraft der Monade herauswindet, [...] weil sie Alles in sicht hat; ich waiß aber nicht, wie es dahin gekommen, und sie weiß es selbs nicht. » (*Werke* II, 687)

Pour exemplifier les relations entre le corps et l'âme, Herder reprend un des thèmes les plus débattus autour de l'imagination depuis l'antiquité : L'« influence » de la mère sur le fœtus.[392] Herder considère que l'imagination est l'union de l'âme et du corps. Dans l'imagination, ajoute-t-il, converge toute vie, « *Reiz* » et « *Trieb* ». Il souligne qu'il faut prendre ce mot « *Einbildung* » dans le sens de « ein- bilden » et de « Mitte » : « Wir werden gebilde, sagt die morgenländicher Weisheit, in Schooße der Lebensmutter, wie Mittelpunkt der Erde,wohin alles Einflüsse und Eindrücke zusammen strömen. Hierinn sind die Weiber die Philosophen, wir nicht die ihre. » (*Werke* II, 686) Herder affirme également que cette image peut expliquer « l'influence du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps », le corps avec toutes ces « invisibles » et « obscures » forces sont dans une liaison avec les forces « spirituelles » comme la volonté ou la pensée. Autrement dit, les « dunkler Empfindungen »

[391] « Mais dans les substances simples n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre. » § 51

[392] Cette idée est née dans la médecine avec Hippocrate, Aristote et Galien. Dans la Renaissance, Montaigne est un des penseurs qu'il reprend, ainsi que Malebranche. Ce dernier est considéré comme un des « ennemis » de l'imagination, il décrit une « physiologie du péché original » sur la base d'une perspective négative de l'imagination. Pour lui, il existe « une communication entre le cerveau de la mère et celui de son enfant : les sentiments et les passions sont des suites naturelles des esprits et du sang, et ces mouvements se communiquent nécessairement de la mère à l'enfant le corps de l'enfant ne fait qu'un même corps avec celui de la mère, son sang et les esprits sont communs à l'une et à l'autre. » Cf. MALEBRANCHE Nicolas de, *De l'imagination. De la recherche de la vérité livre II*, Paris, Presses Pocket, 1991, p.131. DÜRBECK G., *op.cit.* p. 98.

du corps sont la condition de la « formation » du « helle Denke » ; comme le souligne Herder, la pensée est « formée » aussi dans « l'obscurité » et dans « le milieu. »

> Unser ganzer Körper in seinen mancherlei Theilen so mannichfaltig beseelt, nur ein Reich unsichtbarer, inniger, aber minder heller und dunkler Kräfte zu sein scheint, das im genauesten Bande ist mit der Monarchie, die in uns denkt und will ... [...] (*Werke* II, 684]

On peut voir ici que Herder prend positivement l'idée déjà établie dans la pensée philosophique occidentale : l'imagination constitue l'unité de l'âme et du corps. Mais il voit plus loin, il envisage de dépasser le mécanicisme de l'explication des processus physiologiques-psychologiques et du dualisme, sur la base de la philosophie de Leibniz et de la science de son temps, en particulier avec Albrecht von Haller.[393] L'exemple de la mère et du fœtus met en relief la dimension « organique » du modèle que Herder propose. De même, il exemplifie ce trait fondamental de sa pensée philosophique avec une autre image, à savoir le développement d'un arbre :

> Je tiefer Jemand in sich selbst, in den Bau und Ursprung seiner edelsten Gedanken hinab stieg, desto mehr wird er Augen und Füße decken und sagen: «Was ich bin, bin ich geworden. Wie ein Baum bin ich gewachsen; der Keim war da, aber Luft, Erde und alle Elemente, die ich nicht um mich setzte, mußten beitragen, den Keim, die Frucht, den Baum zu bilden. » (*Werke* II, 692)

Il corrobore Leibniz et il fait notamment écho au principe leibnizien de « loi de la continuité de la nature. » Dans *Nouveaux essais*, son auteur explique :

> Rien ne se fait tout d'un coup et c'est une de mes grandes maximes et les plus vérifiées, que la nature ne fait jamais de sauts : ce que j'appelai la loi de la continuité. […] Elle porte qu'on passe toujours du petit au grand, et à rebours, par les degrés et par les parties et que jamais un mouvement plus petit, comme on n'achevé jamais parcourir aucune ligne plus petit […] tout cela fait juger que les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont très petites.[394]

[393] ZAMMITO John, « Physiological Psychology: Herders Engagement whit Haller in the 1770 », in *op.cit.*p.444.
[394] LEIBNIZ W.G. *Nouveaux essais de l'entendement humain*, p. 43.

Le développement graduel des forces et sensations « obscures » du corps vers le clair est une forme de la loi de continuité. Il est permis d'affirmer que Herder propose que le corps et l'âme sont deux « dispositions spirituelles » d'une « force organique », [395] qui se différencient selon leur degré de clarté et de distinction et selon des grades d'organisation. Herder transforme ainsi la potentialité cognitive de la sensation (*Empfindug)* que Leibniz formule dans ses divers écrits comme *Von der Glückseligkeit*, où à travers des exemples d'art comme la musique, il décrit la qualité des sensations avec le *je ne sais quoi*, « mans sagt insgemeint : es ist *ich weiß nicht was*, so mir an der Sach gefället, das nennet man *Sympathie*. »[396] Tout comme dans son écrit de 1714, où il exprime :

> Chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément, comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner ; mais ces perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. [397]

Dans *Les Nouveaux essais*, il associe les sensations confuses à la « découverte » des *petites perceptions* « qui affectent en permanence l'âme. » Leibniz caractérise ces perceptions comme « obscures dans leur assemblage. » Dans son interprétation, Trabant remarque par ailleurs que les exemples que Leibniz fournit des *petites perceptions* dénotent leur caractère « akroamatisch », *i.e.* qu'elles s'attachent à l'ouïe. Dans cet ouvrage, il dit en effet : « D'ailleurs, il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous […] C'est ainsi que l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau […] »[398] Il faut remarquer que l'univers pour Leibniz, à la suite de Trabant, aussi « sonne » et « respire », il est une « *Sympnoia panta* », expression que Leibniz a empruntée à Hippocrate. Cette perspective a une

[395] Comme écrit Heinz, « Herder rendre spirituel la nature et naturalise le spirituel. » HEINZ M., *op.cit.,* p. 112.
[396] LEIBNIZ G. W., *Von der Glückseligkeit*, in *op.cit.*, p. 392. Cursives de Leibniz.
[397] LEIBNIZ W.G., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §13 in présentation et notes de Chr. Frémont, traductions de Chr. Frémont, revues par Catherine Eugène, Paris, G.F. Flammarion, 2001.
[398] LEIBNIZ W.G., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain, op.cit.,* p. 37.

importance centrale dans les idées du philosophe allemand sur le langage, même si, comme l'affirme Traband, il reste dans l'épistémologie occidentale, laquelle identifie la connaissance avec l'œil, la lumière et les idées claires et distinctes. Toutefois, l'héritier de ce monde sonnant est Herder, lequel va opérer un tournant épistémique que l'interprète de Leibniz formule en termes d'une « Metaphorik des Erkennes ». La tradition occidentale inaugurée dans la philosophie grecque, il la caractérise comme « Erkennende Sehende » où la philosophie du langage est iconographique ou « visuelle Sprache », elle est essentiellement « *Gegen*-Stände, nicht die *Um*-Stände des Sprechens ». À ce dernier, correspond le terme « akromatisch », qui est « ein fondamental auf dem Hören aufbauendes Denkens ».[399] Cette perspective sera développée par Herder dans sa production de 1772.

Dans la voie des idées ou représentations claires et distinctes, l'opuscule de Leibniz, *Les Meditationes de Cognitione, veritate et ideis* 1684, se trouve être la première objection dirigée contre la dichotomie cartésienne. Pour Descartes, les idées sont obscures en raison de « l'unité de l'âme et du corps », mais aussi à cause de ce que « nous ne sommes pas tous parfaits. » Seules les idées claires et distinctes « qui viennent de Dieu sont vraies. »[400] Leibniz par contre propose une taxonomie selon une gradation de perfection conceptuelle : « une connaissance est obscure ou claire ; une connaissance claire est confuse ou distincte ; une connaissance distincte adéquate ou inadéquate ; et une autre, symbolique ou intuitive. »[401] Cette classification est considérée parallèle à la distinction entre la passivité et l'activité de l'âme selon la distinction d'Aristote. Les sensations et les représentations obscures et confuses correspondent à la condition de passivité de l'âme, tandis que les idées claires ou intuitives correspondent à l'activité de celle-ci.[402]

Cette taxinomie est objet d'une critique ironique par Herder dans son ouvrage.

> Vor solchem Abgrunde dunkler Empfindungen, Kräfte und Reize graut nun unsrer hellen und klaren Philosophie am Meisten; sie segnet sich davor als vor der Hölle u n t e r s t e r Seelenkräfte und mag lieber auf dem Leibnizischen Schachbrett mit einigen tauben

[399] TRABANT Jürgen, *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstain*, Deutschland, Verlag C. H. Beck, 2006, p. 179.
[400] DESCARTES R., *op. cit*., p. 38.
[401] LEIBNIZ G. W., *Opuscules Philosophiques choisis*, texte latin établie et traduit par Paul Schrecker, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001, p. 17-19.
[402] DREIKE B., *op.cit.,* p. 74.

> Wörtern und Klassifikationen von *dunkeln* und *klaren*, *deutlichen* und *verworrenen* Ideen, vom Erkennen in und *außer sich*, *mit sich* und *ohne sich* selbst u. dergl. spielen. (*Werke* II, 674) [kursives de Herder]

Contrairement à la philosophie de son temps, Herder fonde son épistémologie sur une conception positive de l'obscurité. Que signifie pour Herder l'obscur, comment peut-on interpréter les expressions telles que : « *dunkeln Sinnen*, *dunkeln Kräfte, dunkeln Wünsch* ? » (*Werke* II, 545) Herder transforme la perspective leibnizienne sur les *petites perceptions*, lesquelles sont la source de l'obscur, en un « antropologisches Datum. »[403] Ainsi, le monde de l'inconscient, des rêves et de l'imagination caractérisée comme « *Ein-bildung* » et « *milieu* », constituent les éléments essentiels de la pensée anthropologique de notre auteur. Selon Herder, les relations entre la sensation et la connaissance relèvent de la liaison intime du corps avec l'âme. Le principe qu'il propose, à savoir « das Leibapriori der seelischen Vorstellungkraft », constitue le point de départ anthropologique de sa théorie de la connaissance.

Alexander Baumgarten, de son côté, crée l'esthétique à partir de cette découverte de Leibniz. Il écrit dans *Metaphysik* au § 514 :

> Eine Gesamtheit von Vorstellungen in der Seele ist eine ganze Vorstellung, deren Teilen heißen Teilen heißen Teilvorstelungen, und die Gesamtheit der dunklen unten diesen ist das Feld der Dunkelheit (Finisternis): dies ist der Grund der Seele. Die Gesamtheit der klaren Vorstellung ist das Feld der Klarheit, (des Lichtes), das die Felder der Verworrenheit, der Deutlichekeit und der Vollständigkeit in sich faßt.

Comme le souligne Tedesco entre autres, Herder et Baumgarten prennent tous deux comme principe l'intégration de la « *Dunkelheit* » dans la réflexion philosophique, elle envisage la réévaluation cognitive de la sensibilité humaine.[404] La notion « *Grund der Seele* »

[403] ADLER Hans, *Die Prägnanz des Dunklen. GnoseologieÄsthetik- Geschichtsphilosophie bei J.G.Herder,* p. 18.

[404] TEDESCO Salvatore, « A.G. Baumgartens Ästhetik im Kontext der Aufklärung: Metaphysik, Rhetorik Anthropologie », in *Aufklärung*, 20 (2008), pp. 137–50. Ici p. 143. ADLER Hans, *op. cit.*, p. 20. BARNOUW Jeffrey, « The Cognitive Value of Confusion and Obscurity in the German Enlightenment: Leibniz, Baumgarten and Herder », *Studies in Eighteenth Century Culture*, 24.1 (1995), pp. 29-50.

est aussi transformée par Herder. Pour lui, « *fondus animae* » constitue, comme nous l'avons dit, une dimension anthropologique, mais Herder n'essaie pas de ramener cette dimension « obscure » aux critères de clarté ou de distinction, etc. Mais il propose avec son image de Pygmalion lui réveiller et relever du « Wesen der Seele » et de l'étroite relation entre la « Empfindundg » et le « Gefühl », qu'il trouve plus proche de cette « *fondus animae*. » [405] Il oppose à la clarté et distinction des idées, la « Wahrheit, Lebendigkeit, Klarheit » des images.

En outre, chez Herder, l'imagination est étroitement liée à cette notion d'« obscurité » et aussi à l'unité étroite entre le corps et l'âme. Chez Baumgarten, l'imagination est analysée dans le cadre de la psychologie empirique.[406] Mais elle est aussi intégrée dans les principes de la tradition humaniste de la rhétorique ancienne. De ce point de vue, l'esthétique, comme l'a montré plus récemment Buchenau, à la suite de Tedesco, est née en relation étroite au projet de fonder une science ou logique de « l'invention. »[407] Le projet de Baumgarten se veut ainsi débiteur de la tradition rhétorique en ramenant les écrits de Cicéron dans ses *Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème* de 1735.[408] Il recourt également à Cicéron pour étayer les principes sur l' « Erfindungskunst », « génie » ou l'« *ingenium*. » Toutefois, il reste dans le cadre du rationalisme, comme Wolff, il croit que « the asthetic jugement can be demonstraded » et en la « subordination » de l'imagination à la raison en vue de trouver une « logique » d'« invention ».[409]

En d'autres mots, Baumgarten n'associe pas la « *Dunkelheit* » à l'imagination. Sa pensée anthropologique reste dans le rationalisme de l'*Aufklärung*. L'imagination ne joue aucun rôle dans la recherche de la nature de l'homme. L'apport majeur de sa pensée philosophique est la réévaluation de la sensibilité et la fondation de l'esthétique comme science de la sensibilité, laquelle a son propre critère de « rationalité ». En accord avec Buchenau, l'importance de l'anthropologie de Baumgarten réside dans la réinterprétation de

[405] SOLMS Friedhelm, *Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*, Heidelberg, Klett Cotta, 1990, p. 130.
[406] Voir supra. Introduction de cette recherche.
[407] BUCHENAU Stefanie, *The founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of invention and the Invention of Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 123.
[408] MIRBACH Dagmar, « Alexander Gottlieb Baumgarten: „Gnoseologie Rhetorik" Baumgartens Rethorik im Spannungsfels von cognitio und propositio », in Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gessellschaft. Schloss Beuggen nahe Basel 2012, (Hrsg.) Ralf Simon, Heidelberg, Synchron, 2014, p. 98.
[409] BUCHENAU S., p. 9.

la notion d' « *Empfindung* », selon laquelle elle « involves a rudimentary form of self-conscioussne » et en la récupération de la tradition de la rhétorique, laquelle avait identifié la raison avec logos (Rede). Dans la fondation de la nouvelle discipline philosophique, il rassemble les « facultés inférieures » comme la mémoire et l'imagination, mais inclut aussi le « wit » en relation la raison comme « *analogie rationis*. » [410]

Contrairement au traitement de Baumgarten, Herder élargit la « métaphore » de l'obscur. Comme l'a montré Herz, elle fait aussi référence à la phrase de Paul « Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, en énigme, mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. » (1 Cor. 13.12) Herder associe miroir et énigme (*dunkeln*) et crée l'image « *dunkeln Spiegel*. »[411] L'emploi par Herder de ce passage a, comme chez Hamann, une critique de la connaissance des rationalistes, elle signifie la limite « scatologique » de la connaissance humaine. Un des éléments que Herder met en relief avec cette image est l'association avec les rêves. Dans ses diverses œuvres, il introduit le monde du rêve comme dans la dernière version de *Vom Erkennen und Empfingung* et dans *Plastik*.[412] D'après Herz, le rêve tient une importance essentielle dans la pensée de notre auteur, il illustre « Kombination und Verschmelzung hetereogener Beziehungenlemente, deren Verbindung zwar logisch erscheint, aber dunkel bleibt. » Aussi, le rêve est un mélange de « réalité et fantaisie. » En outre, Herder poète prend l'expression de Calderón de la Barca « la vida es un sueño » (Das Leben ist ein Träum).[413]

Autrement dit, Herder reste plus proche de Leibniz. Dans ses écrits, qui maintiennent une relation avec sa production *Vom Erkennen und Empfindung*, il esquisse les thèmes fondamentaux qui constituent les trois versions de celle-ci. Il s'occupe avec les questions auxquelles la théorie des monades ne peut pas répondre, à savoir, la relation entre l'esprit et la matière, ou la relation corps et l'âme, et la communication entre les monades. Il emprunte aussi à Leibniz le principe de l'individualité, chaque monade est « un monde intérieur

[410] *Ibid*., p.154.
[411] HERZ Andreas, *Dunkler Spiegel- helles Dasein. Natur, Geschichte, Kunst im Werk J.G. Herder,* Heidelberg, C. Winter, 1996, p. 20.
[412] *Vom Erkennen und Empfinden der menschlischen Seele. Bemerkungen und Träumen* (1778); *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume* (1770).
[413] HERZ Andreas, *op. cit.,* pp. 22-24.

individualisé » puisqu'elle est un « petit univers particulier. »[414] Notamment, les termes comme apperception, perception, représentation sont étroitement liés dans son essai. De plus, il récupère le thème de la « *cognitio obscure* », enfin il construit sa théorie sur l'origine du langage avec ce principe « *akroamatisch* » dont le résultat est un tournant épistémique dans la pensée philosophique occidentale.

2.3 Le ton : « *eine musicalische Monadologie* »

> Die Wollust der Tonkunst liegt tief in uns verborgen: sie würk in der Berauschung: sie verschwindet und läßt eine so kurze Spur nach, als das Schiff im Meer und der Pfeil in der Luft, und der Gedanke in der Seele
>
> J.G. Herder

[414] *Ibid.,* p.160.

Les écrits de Herder *Kritische Wälder* (1769), *Abhandlung über den Urprung der Sprache* (1772) et *Plastik* (1778), entretiennent un lien étroit, puisqu'ils contiennent les principes anthropologiques qui seront évoqués dans ses ouvrages ultérieurs. La pensée anthropologique du philosophe et poète abandonne la définition métaphysique de l'homme comme un être rationnel, principe qui avec Baumgarten, malgré sa réévaluation de la sensibilité, reste encore intouchable.[415] Par contre, Herder, avec son expression « Die Einziehung der Philosophie auf Anthroplogie »,[416] établit son programme philosophique. Il se questionne sur l'homme dans sa dimension sensible et rationnelle. Sa recherche dépasse les limites des domaines du savoir et y relie l'anthropologie, la psychologie, l'histoire, l'esthétique et la philosophie du langage. Le point de départ de Herder est le corps humain, non pas une psychologie qui privilégie une seule faculté, mais la recherche des sens et leurs relations. Pour le penseur allemand : « Die primäre Tatsache menschlischen Leben ist seine *Leibgebundenheit*; also müssen wir damit anfangen, die Sinne zu studieren: Wozu hat ser Mensch Augen, Ohren, Nase, und Hände?. Was kann er erfahren, indem er diese einsetzt, und wo liegen ihre Grenzen? »[417]

Les penseurs du XVIII[e] siècle avaient une fascination pour les personnes aveugles depuis le problème de Molyneux; Ils se questionnent sur la relation entre les sens et leur participation et contribution dans la perception.[418] Dans ses ouvrages, Herder emploie à maintes reprises l'écrit de Diderot *Lettre sur les aveugles* pour formuler ses propres conjectures. Il aborde cette question selon une approche anthropologique et esthétique.

Trabant souligne que Herder accomplit une révolution dans la pensée occidentale lorsqu'il abandonne la hiérarchie traditionnelle des sens ; le sens de la vue perd son statut privilégié et l'ouïe acquiert une place de premier rang. Herder réalise des réflexions sur l'anatomie de l'ouïe et l'expérience du ton pour révéler la nature et fonction de ce dernier.

[415] BUCHENAU Stefanie: « Baumgarten never abandoned the idea that reason represents man's specific and essential property. », *op .cit.*, p. 154.
[416] GAIER U., *op.cit.,*p. 14.
[417] MAUERE M., *op.cit.*, p. 59. GAIER U., *op. cit.*, p. 27.
[418] UTZ Peter, *op.cit.,* p. 26.

Dans sa production de 1769, il esquisse en effet « the discovery of Ear », principe qui lui fournira les arguments pour défendre l'idée selon laquelle l'ouïe est le sens du langage.[419] Dans *Kritische Wälder,* Herder aborde divers thèmes d'esthétique, cet ouvrage est considéré comme l'un des plus importants écrits d'esthétique du XVIII[e] siècle.[420] Dans *viertes Kritisches Wälder*, en particulier dans la deuxième partie, il aborde des questions qui ont une place centrale dans sa philosophie, à savoir les idées sur la musique et une théorie de la perception selon laquelle le sens de l'ouïe est l'interface du corps et de l'âme et le (*Middelsinn*) celle de la vue et du toucher. En outre, Herder aborde le thème de la sensation (*Empfindung*) qu'il considère proche de la musique.

Ces trois écrits contiennent de manière explicite une critique de la connaissance, qui se fondait sur les critères de clarté et de distinction des idées. De même, dans le cadre de sa réflexion sur l'art et la beauté, il rejette les principes de la philosophie rationaliste, dont la définition de la beauté qu'il juge abstraite et sans relation aucune avec l'expérience des sens, où elle est réduite à la vue, « hellsichtig Auge.»[421] En ce qui concerne les thèmes de *viertes Kritische Wälder* et *Plastik*, il faut, comme l'a souligné Adler, différencier la question « esthétique » en relation avec le thème de la beauté et l'art, et l'« aïtshesis », terme qui fait référence à la nouvelle discipline philosophique « *scientia cognitionis sensitivae.*»[422]

Dans les prochaines lignes, nous nous bornerons à exposer la manière dont Herder relie sa description de l'ouïe à la formulation de la notion d'image, laquelle met en question la seule explication mécaniste. Il s'agit pour Herder de montrer que l'image, aussi réduite à la vue, laquelle résulte de la perception, n'est pas une simple « image matérielle. » La création des images est un processus plus complexe, qui résulte de la « *force* » et de l'activité de l'âme qui est incitée par les sens et particulièrement par l'ouïe. Herder écrit dans ses *Ideen* : « Der

[419] TRABANT J., *op. cit.,* p. 355.
[420] Introduction à HERDER Johann Gottfried, *Selected Writings on Aesthetic,* translated and edited by Gregory Moore, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006, p. 11.
[421] « Theory of the eighteenth century based itself only on the "hellsichtige" eye. In contrast to the "dumpferer" (duller) powers of sensations, the eye was given the task of providing reason with preobjective images of reality. The human being, who is constantly tautened by other sensations, is accordingly obligated to mistrust his lower organs of perceptions. GREIF Stefan, « Herders's Aesthetics and Poetics », in *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder, op. cit*., pp. 142-164.
[422] ADLER H., *op. cit.,* p. 111.

Mensch der Erde ist noch ein Zögling des Ohr durch welches er die Sprache des Lichts allmählich erst verstehen lernt. » (*Werke* III/1, 114)

Dans la discussion sur la théorie de la musique, Herder commence sa critique en questionnant les théories de son temps, puisqu'elles abordent les principes de la musique de manière abstraite, à savoir, à travers de la mathématique ou quantitativement, ou pour la physique, qualitativement. Il mentionne particulièrement Jean-Philippe Rameau et D'Alembert. Il rejette les principes d'harmonie ou de mélodie car ce sont des principes de relations numériques. Selon Herder, ces deux sciences n'expliquent rien sur la nature subjective de l'expérience de la musique, il argumente que « das Ohr, als Ohr kein Verhältnis empfinden kann […]. Il pose donc la question : « Wie Ton als Ton *auf uns würkt*. » […] wie dieser in der Seele würkt und sie bewegt. *»* (*Werke*, II, 142) [cursive de Herder]

Comme Leibniz, Herder pense que nous vivons dans un monde qui est rempli de sons, et il a comme projet de développer l'« esthétique de la musique », qu'il nomme « *eine musicalische Monadologie*. »[423] Son but est de découvrir la relation entre ce monde sonnant et l'homme. Il considère le ton comme l'élément constitutif et irréductible de l'univers de la musique; avant de parler des relations abstracts, il voit que : « im ersten Moment der Sensations, im simpeln Wohllaut, die Basis aller Musik liegt. » (*Werke* II, 144)

Il exemplifie avec un aveugle ; comment, seulement à travers le ton, peut-on accéder à une expérience purement intérieure de l'existence humaine dans son unité de l'âme avec le corps. Il y a ici un trait de piétisme religieux dans les expressions de notre auteur, lorsqu'il affirme la « große Innigkeit des Gehörs » et qu'il réalise la distinction entre le « äußere Ohr » et le « innere Ohr. » Le moment de la sensation qui est lié à l'ouïe intérieure est le « Weg zur *Pathetik aller einfaches Musicalischen Accente*. » (*Werke* II, 153)[424]

> Der Blindgeborne hat ein ungleich tieferes Gefühl für die ersten Momente des Wohllauts, als der zerstreunte Sehende, den tausend äußere Flächenbilder von seinem innern Sinne des Tongefühls abrufe. Jener ist von diesem weggewandt; natürlich und ewig also in der

[423] « Die Welt ist Klang. Der Mensch wird in eine „Ton -Welt" hineingeboren. Ja mehr noch:Schon vor seiner Geburt nimmt er als Embryon Töne wahr. Bevor er sehen kann, hört er. » MAURER M., *op. cit.,* p. 68.
[424] WATKINS Holly, « From the mine to the shrine. The critical origins of musical deep *»*, in *19-ht. Century Music*, Vol.27. N.3 (2004), pp. 179-207.

> ungestörten Stille [...] Er ewig in dieser Stille, so ganz in sein inners fühlendes Ich versammelt, und ohne Unssin zu sagen, ganz Ohr [...]. (*Werke* II, 154)

On peut affirmer que dans ce passage, Herder formule un des principes de sa philosophie et posture anticartésienne lorsqu'il écrit « ich fühle mich !, ich bin.! Ich glaube, daß es für einen Blinden möglich ist, den ganzen Körper in seinem Gebäude auf Kräfte der Seele zu reducieren. »[425] Dans son projet musical, le ton est proprement l'objet de l'ouïe et de la belle écoute (*Hörbarschöne*), les approches mathématiques et physiques qui réalisent des calculs du temps d'une vibration ou des relations des intervalles, ne sont pas capables d'apporter des éclaircissements « vom einfachen Tone selbst ; nichts von der Energie desselben aufs Gehört, nichts auf der Anmut derselben, einzeln und in der Folge […] » (*Werke* II, 142.)

Il réalise ensuite la distinction entre le son (*Schall*) et le ton. Ici, il prend le langage de Leibniz, le son est un « *Aggregat* » et « *Masse* » de tons, tandis que le ton est « simple.» Il caractérise le son comme « dunkeln » et « konfus », le ton est l'« einfaches, kräftige Moment.»[426] C'est l'ouïe interne qui réalise la tâche de la transformation, « eine Transmutation in quasi alchimistische Sinne »,[427] du son en ton, d'un « Körper » à un ton, lequel est « ein körperliche, immaterielle konstitutive Element des Schalls. » De plus, il propose aussi une « *Physiologie des Sinnesempfindung* » en reprenant les principes de la physiologie des nerfs et fibres, qu'il considère essentielle pour expliquer la « *Dynamik der Seele*. »[428]

Herder affirme en effet que l'ouïe extérieure est constituée seulement du « *Tympanum* », tandis que l'ouïe intérieure est étroitement liée aux nerfs et fibres, et de cette manière est la « *Werkzeug der Empfindung*. » C'est justement la variété des sensations expérimentées que l'approche mathématique et physique ne peut pas étudier. Herder, avec son usage poétique des mots, caractérise sa recherche comme une « innere Physique des

[425] HERDER J.G., *Vom Sinn des Gefühls*, in *Werke*, II, p. 244.
[426] Sur l'approche proprement esthétique voir : MARKWARDT Bruno, *J.G.Herders « Kritische Wälder »*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1925, p. 118.
[427] MARKWARDT B., p. 119.
[428] GESCHE A*., op.cit*., p. 45.

Geistes » pour découvrir la « Gegend in der Seelenlehre des Schönen. » (*Werke* II, 146) Il emploie aussi une métaphore pour décrire la variété de sensations comme de tons. Il réalise l'analogie des touches d'un piano, chacune produit un ton défèrent, il est une « Wiederschalle eines Klaviers », ainsi les nerfs de l'ouïe exécutent une sorte de « Saitenspiel der Gehörtfibren » qui sont tous différents, par leur nombre, leur taille, et leur relation entre eux. Dans ce « *Saitenspiel* » il reconnait la rencontre entre le corps et l'âme, ou l'esprit. (Herder emploie les termes, *Seele, Geist*, *Natur* comme synonymes). Il adopte aussi cette image pour décrire le passage de la sensation ou perception à la sensibilité ou sentiment, grâce aux « feine Nerve des Gehörs, die die Nachbarin des Geistes ist. » Ici, réside proprement la puissance du ton sur l'âme : « das ist *Energische Kraft*, das Pathos, die Tiefeindringende auf die Seele : die Welt eines neuen Gefühls. Alle unsre Empfindungen werden hier ein Saitenspiel, dessen sich, das, was Ton heißt. » (*Werke* II, 205)

Herder énumère diverses propriétés du sens de l'ouïe à partir de ces observations :

> Das Bild des Auges ist mit zwar in der Seele, aber der Gegestande des Bildes schwebt mir doch außer zur klar vor. Das Ohr ist der Seele am nächsten-eben weil es ein inneres Gefühl ist. [...] Das Auge, die äußeree Wache der Seele, bleibt immer ein kalter Beobachter, er sieht viele Gegestande, klar, deutliche aber kalt und wie von Außen. Das Gefühl, [le toucher] ein starker und gründlicher Naturforscher denn Sinne, gibt die richtigsten, gebissesten und gleichsam vollständigsten Ideen [...] Der Gehört allein ist der Innigste, der Tieffer der Sinne, nicht so deutlich, wie das Auge, nicht ist so kalt. [...] aber ist es so der Empfindung am nächste, wie das Auge den Ideen, das Gefühl der Einbildungskraft. Die Natur selbs hat diese Nahait bestätigt , so sie keine wegzur Seele beßer wuste, als das Ohr und -Sprache. (*Werke* II, 159)

On peut reconnaitre ici diverses propriétés et caractéristiques des trois sens, à partir desquelles Herder met en question la primauté de la vue des idées claires. Le sens de la vue est froid, reste plus vers l'extérieur, il est éloigné des autres sens, il est en fuite, loin de la

sensation. Le sens de la vue nous éloigne de la nature, de notre corps. La vision sépare le sujet de son monde, il devient un objet de la connaissance purement théorétique.[429]

Dans ce passage, Herder souligne que l'image de l'œil est dans l'âme mais l'objet de l'image n'y est pas. Dans les *Ideen* il s'exprime plus radicalement :

> Unläugbar, daß der *Gedanke*, ja die erste Wahrnehmung, damit sich die Seele einen äußern Gegenstand vorstellt, ganz *ein andres Ding sei, als was ihr der Sinn zuführet*. Wir nennen es ein Bild; es ist aber nicht das Bild, d.i. der lichte Punkt, der aufs Auge gemalt wird und der das Gehirn gar nicht erreichet; das Bild der Seele ist ein geistiges, von ihr selbst bei Veranlassung der Sinne geschaffenes Wesen. [....](*Werke* III/1,168) [cursive de Herder]

Dans son écrit *Vom Erkennen und Empfindung*, notre auteur élabore une théorie de l'âme, qui sera la source la plus importante pour soutenir une perspective de l'image qui dépasse la physiologie mécaniste et sensualiste. Mais avant d'écrire sa première version en 1774, il continue avec sa recherche sur le sens du toucher. Dans son essai sur l'origine du langage, il dévelopP

2.4 « *fühlende Monade* »

> « Ich muß ein Blinder und Fühlender weden, um die Philosophie dieses Sinnes zu erforschen! »
>
> J. G. Herder

[429] TRABANT J.*, op.cit.,* p. 365.

Herder a consacré de nombreuses années à la rédaction de *Plastik*. Depuis son écrit programmatique de 1769, il avait esquissé plusieurs questions autour de la « Philosophie des Gefühls. » Il poursuit avec *Plastik* sa critique de la position des théoriciens de l'art et des philosophes qui ont réduit tout art à un seul sens, « hellsichtig Auge » ; Dans le même temps, il ne veut subsumer toute expression artistique à un seul principe, à savoir la « allgemaine Schöne. »[430] Le sujet de la sculpture s'inscrit donc dans le cadre de la différentiation des arts conforme à la différentiation des qualités du sens auquel ils s'adressent : la peinture à la vue, la sculpture au toucher, la musique à l'ouïe. Herder affirme : « In dem Satze, Gesicht sieht nur Flächen, Gefühl tastet nur Formen [...] Also sei dieser Satz bloß Wegweiser zu mehrern Erfahrungen über Gesicht und Gefühl! [...] »[431]

Plastik, comme *Vierten Kritischen Wäldchen*, est un écrit dans lequel l'auteur unit l'anthropologie et l'épistémologie, *i.e.* il s'agit de la réévaluation du corps, comme « sinnliche *Apriori* » et « Medium aller Erkenntnis. »[432] En particulier, il s'agit ici du renversement de la hiérarchie des sens qu'il avait commencé dans sa production de 1769 et de la réévaluation cognitive du sens du toucher. Herder continue avec la caractérisation du sens de la vue et sa relation avec le toucher. De surcroît, dans l'écrit de Herder, s'entrecroisent les thèmes de la sémiotique, de l'herméneutique, de l'esthétique et la théorie de la connaissance.[433]

Plastik est un des écrits qui maintient une relation étroite avec *Vom Erkennen und Empfinden*, il a été complété et publié en 1778, en même temps que l'ultime version de ce dernier. Un des éléments que Herder esquisse est la conception du corps humain comme « *Lebenskräfte* » ; Source du connaître et du sentir, ses forces se développent selon la condition « obscure » que Herder, à la suite de Leibniz, reformule. Il développe donc une métaphore du corps humain ; Il entremêle citations bibliques, théories physiologiques et

[430] GREIF Stefan, *op. cit.,* p. 148.
[431] HERDER J.G., *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, *op.cit.,* p. 130.
[432] MÜLDER-BACH Inka, « Kommunizierende Monade. Herders literarisches Universum », in *Sinne und Verstande.Ästhetische Modellierungen der Wahrnehmung um 1800*, (hrgs.) Caroline Welsh, Christina Donwoski, Susanna Lulé, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 41-52.
[433] ADLER H., *op. cit.,* p. 114.

mythologie dans la description de chaque partie du corps et dans son ensemble comme un tout.

Dès *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Herder, comme il le dit lui-même, avait imaginé devenir un aveugle pour découvrir la « philosophie » de ce sens. Les questions qu'il formule en relation avec la « Philosophie des Gefühls » sont liées à divers domaines. Il pose cinq questions dans son *Journal* : « 1. Sprache, die ein Blinder erfunde. 2. Seine Welt, seine Kosmologie. 3. Die Erinnerunng seines Ichs, wir es sich ins Universum geoffenbart hat, seine Psychologie u. Kosmologie. 4. Seine Idee von Raum, Zeit, Kraft seine Ontologie. 5. Seine Idee von der Unsterblichkeit der Seele, Religion. »[434] Dans *Plastik*, le philosophe allemand formule seulement une réponse à la question sur les notions d'espace, de temps et de force, concepts qui, par ailleurs, sont constants dans sa pensée philosophique.

Dans la troisième partie de son écrit, Herder fait allusion à une sculpture comme « heiligest Dunkel. »

> Wir treten an eine Bildsäule, wir in ein heiligest Dunkel, als ob wir jetz den simplesten *Begriff* und *Bedeutung der Form* und zwar der edelsten, shönesten, reichten Form, eines Meschlichen Körpers, uns erstaten müßte. [...] desto mehr wird das stumme Bild zu uns sprechen und die heilige Kraftvolle Form, die aus den Hände des grösten Bildners kam und vom seinem Hauch durchwehrt destand, sich unter der Hand, unter dem Finger unseres innern Geistes beleben. (*Werke* II, 500)

Condillac dans *Traité de sensations* (1754) et Charles Bonnet dans *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760) proposaient une « statue imaginaire », comme méthode pour expliquer le savoir et les opérations de l'esprit humain. Condillac expose dans *Avis au lecteur* le but de sa fiction ; Il essaie de considérer séparément chaque sens pour savoir quelle type d'idée correspond à chacun d'eux, et pour« observer » comment ils s'instruisent : « Nous imaginons une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Nous supposions encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettrait

[434] HERDER J.G., *op.cit.*, p. 189.

l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix, aux différentes impressions dont ils sont susceptibles. »[435] Selon Condillac, seul le toucher est le sens qui peut juger les objets. Le sens du toucher est le moindre degré du sentiment, lequel est « la même chose que le moi. »[436]

Herder dénonce ainsi l'action « profane » de vouloir « ouvrir » un « corps de femme » avec violence. Il rejette l'approche de ces auteurs.[437] Par contre, il se sert de la sculpture pour l'exploration de cet art et en même temps, comme une célébration du corps humain. Il propose donc une inversion : Il formule une définition de sculpture (« Bildnerei […] wo Seele lebt und einen edlen Körper durchhaucht […] wo Kunst *Seele in Körper* darzustellen. » *Werke* II, 478. Cursive de Herder) pour affirmer ensuite qu'elle est déjà capable de sentir et puis de créer sa propre « corporalité », de son intérieur vers l'extérieur. Herder relie ici deux notions, le sens du toucher et le sentiment de sympathie. Il joue avec le terme « *Gefühl* » selon ses deux sens. Autrement dit, pour Herder, la statue, si on la considère seulement à partir de son intérieur, « er *fühlt*; dies regt seine innere Sympathie dunkel aber so tiefer. » (*Werke* II, 490) Dans cette approche, comme le suggère Proß, entre autres, Herder réinterprète le principe leibnizien de monade « sans fenêtres. » Un « aveugle » est une monade sans fenêtres, la sympathie est la notion clé pour affirmer qu'il y a une forme de communication entre elle et le monde et entre les monades.[438]

De plus cette image « heiligest Dunkel » est une réinterprétation de la notion « *fondus animae* », puisque pour Herder « Der ganz Grund unsere Seele sind dunkle Ideen, die lebhaftesten, die meistens, die Maße, aus der Seele ihr feinern bereitet [...] Man denken sich die Integraltheil der Mensclichen Seele köperich [...] »[439] Dans cette réorientation, Herder considère ce principe non seulement du point de vue quantitatif, mais aussi qualitatif, *i.e.* il

[435] CONDILLAC Etienne Bonnot de, *Traité de Sensations*, Paris, Fayard, 1984, p. 18.
[436] *Ibid.* Livre II.
[437] Bonnet écrit : « Recourrons donc à une fiction, elle ne ferait pas la Nature, mais elle aura son fondement dans la Nature, Nous séparerons les choses qui dans l'état naturel sont réunies. » BONNET Charles, *Essai analytique sur les facultés de l'âme,* chez Cl. Philibert, A Copenhague et Genève, 1760, préface.
[438] MÜLDER-BACH Inka, *op.cit*., p. 45. Wolfgang Proß commentaire à J.G. Herder, *Plastik*, *Werke*, Band II, *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, p. 1007.
[439] HERDER J.G. *Kritische Wälder*, *op.cit*., p. 27. [Erstes Wälder]

redéfinit le « *Grund der Seele* » comme « *Ursprung* », toutes les perceptions, sensations et sentiments nés dans cette « obscurité » restent toujours liés à cette dimension ou cette « Herkunft. » L'image de l'embryon et du germe est employée par le philosophe afin de contester toute hiérarchisation, l'« obscur » n'est plus le « unter » mais la « Basis » ou « Matrix » le sentiment le plus obscur, la source de tous les « Begriffe des ganzen Weltalls. »[440]

Par ailleurs, Herder pose comme principe herméneutique la coopération entre la vue et le toucher : Nous ne touchons pas proprement avec la main, mais le toucher s'opère depuis l'intérieur de « l'observateur » comme une transposition de notre « moi » quand nous touchons avec l'aide de l'imagination : « Je mehr ein Gleid bedeutet, was es bedeuten soll, desto schöner ists, und nur innere *Sympathie, d.i. Gefühl und Versetzung unseres genzen Menschlichkeit Ichs* in die durchtastete Gestalt ist Lehrerin und Handhabe der Schönheit. » (*Werke* II, 514)

Herder reprend ce qu'il a dit à propos des sens du toucher et de la vue dans *Vierten Kritischen Wäldchen*. Le sens du toucher est le « starker », « dunkelste », « langsamste », il doit être accompagné par l'imagination et la vue lorsque il s'agit de l'expérience de la contemplation de la beauté de la sculpture : « Das Auge ist nur Weg Wegweiser, nur die Vernunft der Hand ; die Hand allein gibt *Formen,* Begriffe, dessen, was sie *bedeuten*, was in *wohnen*. » (*Werke* II, 499)[441]

Du point de vue esthétique et aisthétique, le philosophe allemand décrit ici deux phénomènes. D'une part, en accord avec Herman Parret, la perspective de Herder sur le toucher inclut un niveau « symbolic », car « the simultaneousness of an outside and an inside combines the physical world and the soul into an *Ineinander* […] that is here the birth of the symbolic takes place, a birth which is essentially unpresentable. In the end Herder grounds

[440] HERZ Andreas*, op. cit.,* p. 14. ADLER H., « Fundus Animae-der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung », *op.cit.*, p. 124. Solms F., *op.cit.,* pp. 131-139.
[441] Sur le thème proprement de la théorie de l'art et la beauté on peut consulter : SOLMS F., *op.cit*., p. 173.

aesthetics not in the physical but in the *imaginary body*, the body which is projected by the *Einbildungskraft* as unity of matter and soul. »[442]

D'autre part, selon Adler, « le corps humain sculpté ne peut être perçu que par la coopération étroite entre la vue et le toucher. […] Voir une sculpture actualise nécessairement des qualités haptiques et confond l'expérience virtuellement haptique avec l'expérience actuelle de la vue sans qu'il y ait eu de contact : Cette actualisation est un acte de véritable synesthésie physiologique, car cette connexion intersensorielle est inévitable. »[443]

On peut reconnaître ici deux éléments que Herder attache à l'imagination, elle est accompagnée par le sentiment et en particulier de la sympathie. Cette dernière notion a une origine éclectique chez Herder, elle inclut dès la science physique jusqu'à l'hermétique.[444] Adler souligne, pour sa part, que la notion de « synesthésie », est une activité « physiologique » effectuée par la connexion de deux sens, mais qu'elle est aussi un trait distinctif de l'activité de l'imagination, que Herder mobilise dans *Vom Erkennen und Empfingung* afin de contester la séparation du connaître et du sentir.

Le penseur allemand emploie le terme « *plastische Natur* » pour expliquer comment une sculpture engendre sa « corporalité. »

> Hat die Natur unsre Menschheit nicht zum todten Meer, zum Stillstande einer ewigen Unthätigkeit und gefühllosen Götterruhe, sondern zu einem b e w e g t e n, ewig sich r e g e n d e Strome voll Kraft und Lebensgeistes machen wollen, so sehen wir, auch v o n a u ß e n konnte ihr Werk keine plastische Larve und Maske einer schönen ewigen Unthätigkeit sein, sondern L e b e n s w i n d mußte die Formen beleben. Sofort wird die Schönheit K r a f t, B e d e u t u n g in jedem Gliede. (*Werke* II, 515)

La notion de nature plastique a une connexion intime avec les notions de « *Bild* » et « *Bildung* » dans la tradition allemande. Leibniz et Herder partagent cette perspective d'une nature formatrice. Selon Lichtenstein, l'activité dynamique que Leibniz reconnaît dans la

[442] PARRET Herman, « From the Enquiry (1757) to the Kritisches Wäldchen (1769). Burke and Herder on the division of senses », in The Science of Sensibility: Reading Burkes Philosophical Enquiry, ed. M Deckart USA, Springer, 2009, pp. 91-107. Ici p.99. Cursives de Parret.
[443] ADLER Hans, « Théorie de l'art et épistémologie » in *Herder und die Künste. Ästhetik, Kunstheorie, Kunstgeschichte*, (hrsg.) Elisabeth Découlot-Gehart Lauer, Heidelberg, Winter, 2013, pp. 193-202. Ici p. 201.
[444] Wolfgang Proß commentaire, *op.cit.,* p. 925.

nature et dans l'intériorité de la monade, a une dimension « mystique » dont l'origine se trouve dans la philosophe de Jacob Böhme.[445] Herder reste fidèle à cette idée d'une nature dynamique qu'il transpose dans le domaine de l'anthropologie et de la culture. De surcroît, l'usage qu'il réalise de ce terme « n'a pas de limite. » Tout d'abord, la nature fait référence à la vie, principe qu'il oppose à la philosophie de son temps, la « *Formularphilosophie* », la notion de « *Bildung* » devient un « Symbolwort eines neun Sich-selbs Verstehens des Menschen aus seinem gefühlten Lebenszussamenhäng heraus. »[446] De plus, le philosophe allemand, comme l'a souligné Lichtenstein, fait de la « formation » un thème proprement philosophique.

Dans ses *Ideen*, Herder formule avec netteté cette dimension anthropologique, qui par ailleurs, caractérise son idée d'humanité :

> Vom Anfange des Lebens an scheint unsre Seele nur Ein Werk zu haben, inwengige Gestalt, Form der Humanität zu gewinnen und sich in ihr, wie der Körper in der Seinigen, gesund und froh zu fühlen. Auf dies Werk arbeitet sie so unablässig und mit solcher Sympathie aller Kräfte als der Körper nur immerdar für seine Gesundheit arbeiteten kann, [...]. (*Werke* III/1, 172)

Nous voulons souligner enfin deux principes que Herder esquisse dans *Plastik* et qui constituent des éléments qu'il va adjoindre à sa théorie de l'âme, laquelle est déjà esquissée dans sa production de 1769 : La notion de Kraft et celle de sympathie. Le but de Herder avec son analogie entre le corps humain et une sculpture est de mettre en relief cette étroite relation. La métaphore de *Saitenspiel* est une image que notre auteur emploie à maintes reprises pour illustrer comment agit l'homme comme unité âme et corps.

> Eben das ist das engemein Sichere und Veste bei einer Bildsäule, daß weil sie Mensch und ganz durschlebter Körper ist, sie als Tat zu uns spricht, uns festhält uns durchdringend unser Wesen, das ganze Seitenspiel Menschlicher Mitepfindung weckt. [...] Nichts muß bloß ersehen und das Fläche behandelt, sonder von zarten Finger des innern Sinnes und

[445] « Bei Jakob Böhme findet dann der Bildungsbegriff seine entrscheidende spekulative Vertiefung: Bildung wird zum Ausdruck eines innergöttlichen Prozesses, eines Willensktes der Selbstprojektion, des „bildischehen Willens" Gottes der voluntatantiven biderschaffenden Imagination, die Gott zum Bilde, zu Gestaltniß der Geistes drängt zum „Spiegel" darinnen des Geist Gottes sich selber siehet, zu siner „ Selbst Beschaulischkeit."» LICHTENSTEIN E., *op.cit.,* p. 10.
[446] *Ibid.,* p. 19.

> harmonischen Mitgefühls durchtaster sein, als ob es aus den Händen des Schöpfers käme. (*Werke* II, 518)

Dans son essai sur l'origine du langage, il relie l'ouïe à la sympathie. Ainsi, il est permis d'affirmer que Herder reprend ces trois éléments pour étayer sa théorie vitaliste et à la fois sympathique de l'âme, ainsi que pour formuler sa théorie du langage, laquelle accomplit le renversement de la hiérarchie des sens.e la relation de l'ouïe et du langage.

PARTIE II

L'image et l'imagination dans la pensée philosophique

Chapitre III

La connaissance et le langage dans *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*

« Ihnen von Grund meiner Seele zu sage, ist mein ganzes Christenthum ein Geschmack an Zeichen, und an den Elementen das Wassers, des Brods, des Weins. »

J.G. Hamann

« Sans image ou métaphore, aucune pensée ne peut être exprimée, et là où il est question des choses, chaque mot est une image. Ne pouvoir parler de plus élève et du plus intensément désiré qu'en termes négatifs ne satisfait pas les émotions, et chaque fois que le sage ne peut plus parler, c'est au poète de prendre le relais. »

J. Huizinga

3.0 Introduction

En 1762, le penseur allemand publie *Kreuzzüge des Philologue*, une collection de textes, dont *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose* constitue l'écrit principal ou comme Hamann affirme le noyau.[447] Les *Kreuzzüge* portent une vignette avec l´image de Pan. Il est permis de penser que cette image fournit une unité à la diversité apparente des écrits qui constituent la collection ; non seulement dans sa forme, mais aussi dans son contenu, dans son ton et son intention. Dans un premier temps, nous pourrions dire que Hamann se présente ici comme un philologue, son masque est celui d'un « amant du langage » qui part en croisade, *i.e*. il s´agit d´un écrit de « combat » qu'il dirige contre les philosophes, exégètes et critiques littéraires qui représentent les idéaux de la philosophie de l'*Aufklärung*, autrement dit, contre l´instrumentalisation des principes de la raison dans la sphère de l'anthropologie, de la philosophie du langage, de l'esthétique et de l'histoire.[448]

La notion de philologie chez Hamann englobe la dimension esthétique - littéraire comme critique littéraire, l´activité philologique comme philosophie du langage et comme théologie, *i.e.* l´interprète et exégète de l'Ecriture.[449] L´unité de cette caractérisation se trouve dans l´image de Pan, car le langage est le point nodal de l´activité du philologue. Le penseur allemand trouve dans l´interprétation de Francis Bacon sur le dieu Pan cette caractérisation et aussi l´élan satirique de son geste que nous allons remarquer dans les lignes d'*Aesthetica in nuce*.[450]

---

[447] LUMPP Hans-Martin, *Philologia cruci*, Zu Johann Georg Hamanns Auffasung von der Dichtkunst. Mit einem Kommentar zur "Aesthetica in nuce" Tübingen,M. Niemeyer, 1970, p. 15.
[448] *Ibid*. p. 18. STRÄSSLE U., *op. cit*., p. 115-116
[449] HOFMANN V., *op. cit*. p. 12.
[450] JØRGENSEN Sven-Aage, *Hamann, Bacon, and Tradition*, *op. cit*., p. 65.

Le philosophe anglais réalise une interprétation de la poésie, des fables et mythes des anciens dans ses œuvres *The Avancement of Learning* (16O5) et *The Wisdom of Ancients* (1609), cette dernière œuvre ayant été écrite originalement en latin. L'écrit de 1605 a été augmenté et traduit en latin sous le titre *Dignitate et augmentis scientiarum*, publié en 1625. La philosophie de Bacon a exercé une grande influence sur Hamann, en particulier son activité de philologue. Dans son œuvre, Bacon emploie les fables et mythes pour représenter ses idées philosophiques. Hamann emprunte au philosophe anglais cette démarche. En accord avec son interprétation, Pan représente la nature, il est fils d'Hermès, le messager divin, il apparaît ainsi que Pan réunit la révélation divine par la parole et la nature.

> Pan comme le proclame le nom lui-même, représente et expose l'univers, c'est à dire la Nature. De son origine, il existe deux versions, et il ne peut y en avoir d'autres : il est né de Mercure, autrement dit du verbe divin (ce que les écritures mettent hors de discussion et ce qu´assurent ceux des philosophes tenus par les plus divins) ou bien il est issu des semences confondues de toutes choses.[451]

Avec cette interprétation de la figure de Pan, Hamann veut affermir sa perspective herméneutique puisque « les paroles sont l'objet et l'instrument du philologue, lesquelles seront transmises par le dieu. »[452] De surcroît, le recours à ce mythe est d'une importance majeure en ce qui concerne le thème de notre recherche.

Les questions autour de l'image et de l'imagination au XVIII[e] siècle ont été déterminées par la philosophie et la psychologie empiriste. Il est permis de penser, au contraire, que la réflexion de notre auteur s'inscrit dans une autre sphère de réflexion philosophique. On ne trouvera pas chez Hamann une analyse des facultés de l'esprit ni une théorie de la perception. Comme nous l'avons déjà exposé, la réflexion sur l'image et l'imagination est toujours attachée au langage poétique ou imagé, au schème *Urbild –Abbild*, *i.e*. il s´agit de la sphère de la révélation divine et de la considération de Dieu comme *Deus poeta* ou « Der Poet am Anfang der Tag », écrit l'auteur d'*Aesthetica.*

[451] BACON Francis, *The Wisedome of the Ancients*, trad. Arthur Georges, Amsterdam, Theatrum Orbis Terrarum, 1968, pp. 18-22. Il y a une traduction française que nous emploierons ici .Cf. BACON F., *La sagesse des anciens*, traduction, introduction et annotation par Jean Pierre Cavaille, Paris, Vrin, 1997, p. 78.
[452] JØRGENSEN, Sven-Aage, dans son commentaire à *Aesthetica in nuce*, *op. cit.,* p. 76.

Pour le philosophe Schmidt-Biggemann, l'imagination ou « *fromme Phantasie* » a une place centrale dans la sphère de la spiritualité et la *philosophie perennis,* car elle est la condition pour déterminer la nature de la vie spirituelle de l'être humain, laquelle se trouve racontée et « nommée » dans la religion et le mythe. Nous considérons que cette notion est essentielle pour s´approcher du texte de Hamann puisqu'elle est attachée à d'autres concepts qui sont réunis tels que la révélation et la relation de l'expérience (laquelle suppose nécessairement la révélation) avec le langage. Schmidt-Biggemann décrit l'imagination de la manière suivante :

> Die Bilder der Phantasie sind von den Mustern der Erfahrung zusammengesetz. Die virtuelle Realität der Phantasie braucht Fragmenten von Erfahrungen, um sie in ihrem innern Kaleideskop zu einem neuen Ganzen zu arrangieren. Die Welten von Erinnerung und Phantasie sind Fragmenten von erfarenen Ofenbarungen. Offenbarung ist die Bedingungen von Spiritualität (...) Namengebung ist der erste Schrift, um die Erfahrung der Offenbarung zu ordnen..... [453]

D´après Schmidt Biggemann, l´œuvre de Hamann se situe ainsi dans l´espace de la littérature spirituelle et de la *philosophie perennis*, mais aussi dans la sphère de l'esthétique.[454] *Aesthetica in nuce* en particulier, disons-le tout de suite, contient l'idée de la connaissance comme image. Celle-ci sera comprise par Hamann comme langage (*Wort*, ou *sinnnliche Zeichen*).

Le point de départ est la narration du mythe biblique de la création de l´homme à l´image de Dieu, d'où la *coïncidence* entre le langage humain et le langage divin qui sera le fondement de la pensée sur l'image. Notre auteur ne réalise aucune différence entre la littérature païenne et chrétienne, ou entre la révélation chrétienne et la révélation païenne. Toutes les deux appartiennent à la sphère de la spiritualité, elles s´expriment en langage imagé, en symboles ou noms et finalement, en termes herméneutiques, leurs sens et signification exigent, dirons-nous avec Biggemann, une « *fromme Phantasie* ».

---

[453] SCHMIDT -BIGGEMANN Wilhelm, *Philosophia perennis : Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, p. 14.
[454] SCHMIDT BIGGEMANN, W., « Christologische Poesie. Bemerkungen an Hamanns *Aesthetica in nuce* « in *Ach so verstehen wir. Texten über das Verstehen.* Magus Tage in Münster, (hrsg.) Sussane Schulte, Deutschland, Waxmann, 2014, p. 140-158.

Hamann reprend notamment le mythe de Narcisse pour étayer sa notion de la connaissance de soi, déjà avancée dans les *Sokratischen*, mais ici, il s'agit de la révélation en relation avec la beauté. Le penseur allemand réalise une interprétation typologique pour unir les figures du Christ et de Narcisse. Il trouve dans saint Paul (Hebreux 1.2-3)[455] et la narration sur Narcisse réalisée par Ovide dans *Métamorphoses*, qu´il cite *in extenso* dans le corpus d'*Aesthetica in nuce*, la justification de la réalisation de cette relation typologique. Dans les données du contexte, les notions d'image, de miroir et de reflet, se trouvent dans un rapprochement pour soutenir la relation étroite que Hamann avait établie entre la connaissance de soi et la connaissance. Dans cet ouvrage en particulier, nous trouvons le thème de l´image comme Logos,[456] la « *Bildlichi*keit » du langage (poétique de la révélation) et la question de sa beauté. L'esthétique de notre auteur s´inscrit ainsi dans la théologie de l'image ; il rassemble dans son écrit le thème de la connaissance réciproque de l´homme et de Dieu par l'intermédiaire de l'image. Ainsi, Hamann récupère le thème de la révélation comme condescendance et celui de la nature créée par le verbe. Le monde comme révélation de Dieu est le miroir ou le reflet de sa beauté, et son fils, la face ou le miroir de sa gloire. Le Christ est l´image visible du Dieu invisible, Narcisse est ainsi la préfiguration du Christ. Le penseur allemand fonde cette perspective dans le verset de l'apôtre dans 2 Cor. 4-6 « Car Dieu, qui a dit : La lumière brillera du sein des ténèbres! a fait briller la lumière dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur la face du Christ ».

En fin de Colossiens 2 15 : « Le Fils est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création. » Autrement dit, notre auteur pose dans *Aesthetica in nuce*, considéré par ailleurs comme l'écrit qui inaugure une nouvelle esthétique, une « théologie esthétique » à partir de deux termes qui se rapprochent dans l´Ecriture : *kénose* et *shekinah*, i.e. la beauté est comprise à partir de la condescendance de Dieu comme un acte d'humilité (*Erniedrigung*)

[455] « Après avoir autrefois, à plusieurs reprises et des manières, parlées à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils ; il l'a établi héritier de toutes choses ; par lui il a aussi créé l'univers. Le Fils est le reflet de sa gloire et l'empreinte de sa personne, et il soutient toutes choses par sa parole puissante… »

[456] Selon Jean 1.1 « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. »

en la figure de Christ et la gloire (image) de cette action est un resplendissement de la lumière de Dieu.[457]

La pensée de l'image chez Hamann s'inscrit toujours dans les versets de l'Ancien Testament « l´homme crée à l'image de Dieu » où l'image est associée à la notion de « gloire. »[458] Et lorsqu'il s'inspire de l´interprétation de Paul dans les paragraphes de l'épître aux Corinthiens,[459] il trouve là son appui pour considérer que l'homme est « semblable » ou participe de la divinité par l'intermédiaire du Christ, qui est à la fois la beauté et la gloire. En vue de l´importance que revêt ce principe fondamental de la pensée de l'image, le passage d'*Aesthetica in nuce* dans lequel son auteur propose une esthétique religieuse ou théologie esthétique mérite d'être cité dans sa totalité :

> Diese Analogie der Maschen zum Schöpfer erteilt allen Kreaturen ihr Gehalt und ihre Gepräge, von dem Treue und Glauben in der ganzen abhängst. Je lebhafter diese Idee, das Ebenbild des unsichtbares Gottes in unserem Gemüht ist desto fähiger sind wir Seine Leutseeligkeit in den Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen. Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist nicht nur ein Andenken, sondern ein Unterpfand der Grundwahrheit: Wer der HERR ist. Jede Gegenwirkung des Menschen in der Kreatur ist Brief ist Siegel von unserem Antheil an der Göttliche Natur und daß wir Seines Geschlechts sind. (N II, 207)

Hamann contestera avec de tels principes les notions de beauté, du langage et de la poésie des philosophes et critiques littéraires. Il adressera toutes ses expressions ironiques à l'esthétique de la « *Schulphilosophie* », à savoir, J.C. Gottsched, Alexander Baumgarten, Moses Mendelssohn et les critiques littéraires français comme Voltaire et Diderot et leur notion de « bon goût ». Il procédera de même contre l'exégète biblique J. D. Michaelis, qui proposait une interprétation selon les principes de la raison, laquelle devait inclure la connaissance de l'espace géographique, l'histoire et les mœurs. Il avait déclaré que les épîtres

[457] BAYER Oswald, *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 22. Bayer emploie le terme, *poietologische Theologie*. MÜLLER Ernst*, op. cit.,* p. 105, BALTHASAR Hans Urs von, *La gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. II, Styles, traduit de l'allemand par Robert Givord et Hélène Bourboulont, Paris, Aubier, 1972, p-129165.
[458] GRÜNDER K., *op. cit*., p. 178.
[459] Aussi le verset déjà cité « Nous tous dont le visage découvert reflète la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, par l'Esprit du Seigneur. » 2 Cor.3.18

de Paul n'étaient que des rapsodies et que la cabale ne pouvait se juger de manière raisonnable ou sérieuse.[460]

Comme tous les écrits de Hamann, les *Kreuzzüge* sont une réponse à un événement, une contestation d'un livre ou des livres. Afin de comprendre la complexité du contenu des Kreuzzeüge, et pour situer l´écrit *Aesthetica in nuce*, nous retracerons le contexte des problématiques philosophiques qu'il englobe. En ce qui concerne notre thème de recherche, nous essaierons dans les prochaines pages de cette introduction de cerner les questions relatives à l´image, au langage et à l'imagination.

Les controverses linguistiques, comme l'essence de la poésie ou la justification du langage imagé, se développent dans la *Querelle des Anciens et Modernes*, une polémique qui commence en France et en Italie à la fin du XVII^{e} siècle et qui connaît son point culminant dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle. Lorsque divers éléments viennent à fusionner, surtout d´ordre social et politique, car le langage est considéré comme l´instrument de propagation du savoir et un principe pour la cause nationaliste, le débat devient plus virulent. Dans ce contexte, le débat sur l'abus de mots ou la grammaire et la clarté de la langue constituent deux éléments de premier ordre.[461]

La définition de Ricken de l'âge de l'*Aufklärung* comme le « siècle de la discussion sur le langage » montre comment les polémiques philosophiques entre rationalistes et empiristes, ou rationalisme et sentimentalisme, déterminent les questions linguistiques et esthétiques à cette époque-là en France et en Allemagne.[462]

[460] LUMPP M. H., *op. cit.,* p. 18. GUSDORF Georges, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988, p. 133

[461] RICKEN Ulrich, *Grammaire et Philosophie au siècle des Lumières. Controverses sur le l´ordre naturel et la clarté du français*, Lille, PUL, 1978, p. 11. Voir aussi, « Réflexions du XVIII^{e} siècle sur l'abus des mots ». in *Mots*, n°4, (1982). *Abus de mots dans le discours. Désabusement dans l'analyse du discour*s. pp. 29-45;

[462] RICKEN Ulrich, «Sprachtheorie als Aufklärung und Gegenaufklärung » in *Aufklärung und Gegenaufklärung in der Europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Jochen Schmidt (hrsg.)Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1989, p. 316.

Dans la sphère de l'art poétique, s'inscrit un des thèmes prédominants de la réflexion de Hamann dans son *Aesthetica in nuce.* Les termes de la *Querelle* étaient exprimés ainsi : « The question, can the man of to-day content on equal terms with the illustrious ancients, or are they intellectually inferior? Implied the large issue, has nature exhausted her powers; is she no longer capable of producing men equal in brains and vigor to those whom she once produced? Is humanity played out, or are her forces permanent and inexhaustible? »[463]

Les partisans des Modernes, sur la base de la philosophie cartésienne, mettent en question l'autorité et la prééminence des Anciens en ce qui concerne la création poétique : « Les Modernes ont contribué à faire préciser le sens et la portée de la notion de raison dans le domaine esthétique » écrit Becq.[464] Un des partisans des Modernes les plus connus est Fontenelle qui, dans *Dialogues des Morts* (1683) et *Digression sur les Anciens et Modernes* (1688), questionne les partisans des Anciens.

> Que les admirateurs des anciens y prennent un peu garde quand ils nous disent que ces gens-là sont les sources du bon goût et de la raison, et les lumières destinées à éclairer tous les autres hommes, que l'on n'a de esprit qu' autant que on les admire, que la nature s´est épuisée à produire ces grand originaux, en vérité il nous les font d'une autre essence que nous et la physique n'est pas d'accord avec toutes ces belles phrases.[465]

L'écrivain français soutient que les Modernes avaient démontré leur supériorité avec leurs nouvelles sciences. Dans cet extrait, on peut trouver les éléments qui se rapprochent souvent des ouvrages sur la critique littéraire au cours de cette période : la nature et l'originalité. Fontanelle argumente que les forces de la nature sont inépuisables et que la Nature est encore capable de produire des hommes avec un génie aussi fécond que celui des poètes anciens. Ainsi, les partisans des Modernes affirment que les Modernes sont capables d'« égaler » les Anciens en ce qui concerne les arts imaginatifs, tout est question de temps : « Rien n´arrête tant le progrès des choses, rien ne borne tant les esprits que l'admiration

[463] BURY J. B., *The idea of progresses. An inquiry into its growth and origin*, New York, Dover Publications, Inc., 1955, p. 79.
[464] BECQ Annie, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la Raison classique à l'imagination créatrice*, Vol.1Pisa, Pacini Editore Pisa, 1984, p. 13.
[465] FONTENELLE Bernard le Bovier de, *Rêveries Diverses. Opuscules Littéraires et Philosophiques*, Alain Niderst (ed.) Paris, Les éditions Desjonquères, 1994, p. 31.

excessive des anciens. »[466] Comme l'affirme Bury, on trouve implicitement dans les Modernes la doctrine du progrès dans la connaissance, la querelle est une discussion qui contient aussi une perspective sur l'histoire de l'humanité.[467]

Les Modernes, même s'ils étaient admirateurs des Anciens, considéraient qu'en suivant les règles de la raison, alors on pourrait atteindre la perfection des Anciens. Ainsi, Charles Batteux écrit *Les Beaux-arts réduits à un même principe* (1746), où il défend l´idée selon laquelle l'art est l´imitation de la nature, (*la belle nature*) elle est le modèle et prototype de tout art.[468] J.C. Gottsched a traduit en allemand l´écrit de Batteux en 1754. Comme les français, partisans du rationalisme face au sentimentalisme, les critiques allemands défendent aussi les principes du classicisme dont la théorie de l´imitation née pour faire opposition à l'esthétique des sentiments, de l'expression de l'individuel ou du goût particulier. Autrement dit, ils agissent contre tout subjectivisme du sentiment (*Empfindung*). À leurs yeux, « le beau a sa source dans les choses elles-mêmes, et non dans la vaine présomption des hommes (…) La conception fondamentale objectiviste de Gottsched représente un classicisme pur. [Le rapport exact, l'ordre et les proportions correctes de toutes les parties dont une chose est constituée, sont la source de la beauté]. »[469]

À la suite de Baeumler, la figure de Nicolas Boileau constitue une des plus influentes dans les controverses sur le thème. Boileau est un cartésien, mais il considère aussi les Anciens comme des modèles de l´art poétique.[470] Cependant, le critique français propose de changer l'idée que la Renaissance s'est faite sur l´Antiquité, laquelle soulignait leur capacité imaginative et la vivacité du langage, selon son « idéal de fantaisie et des passions ». Au contraire, Boileau propose de voir, dans *L´art poétique* (1674), l´Antiquité comme la « réalisation d'une norme qui a son fondement dans l'esprit humain. Les Anciens ne sont pas

[466] *Ibid*. p. 48
[467] BURY J. B., *op.cit.,* p.7 7.
[468] JØRGENSEN, S.A., *op. cit.* , p. 78.
[469] BAEUMLER A., *op. cit.,* p. 74.
[470] Paul Hazard caractérise ainsi l'ambiguïté des modernes face aux anciens : « La critique, qui faisait table rase des institutions du passé lorsqu'elle s'en prenait à la religion et politique, ici, au contraire, est conservatrice, elle accusait les Anciens de faire obstacle au progrès des lumières : ici elle les invoque comme des dieux protecteurs. » cf. HAZARD P., *La crise de la conscience européenne (168-1715),* Paris, Boivin et Cien, 1944, p. 245.BAEUMLER A., *op. cit*., p. 45.

imités du seul fait qu'ils sont les Anciens, mais parce qu'ils satisfont de la manière la plus pure les exigences intemporelles de la raison. »[471]

En soutenant ainsi la raison, traduite en termes linguistiques par la clarté de l'expression, comme le principe de création poétique, le langage figuré ou la métaphore sont interdits. Les critiques exigent du poète une expression « simple » et « claire ». Ils rejettent l'image et la métaphore car elles « dépassent l´entendement ». De surcroît, ils identifient les images littéraires comme sources de tromperie: « De façon bien cartésienne et, parallèlement au rejet de l'imagination, le vêtement poétique est interprété comme fausseté […] ».[472] Gottsched attaque aussi la « *Bildichkeit* » du langage dans *Kritische Dichtkunst* (1735), où il établit les principes de l´art poétique qu'il déduit de la raison. Il formule une critique du « *Barockstil* », *i.e*. l'emploi figuré du langage, de la métaphore ou de l'allégorie. Ce refus signifie parallèlement l'abandon des thèmes mythologiques car ils contredisent la « *Naurlichkeit* », « *Wahrscheinlichkeit* » et « *Vernunft* ». Pour les critiques littéraires des Lumières «…gehört die Mythologie zum Aberglauben vergangener Jahnrhunderte. Gottsched möchte ihre Gebrauch in der Dichtung zurückdrängen (...) weil sie gegen das Gesetz der Wahrscheinlichkeir verstoßen. »[473]

Du côté des critiques français, non seulement la mythologie, mais aussi les histoires bibliques sont les cibles préférées des critiques comme Voltaire et Diderot. Selon Voltaire, toutes les deux appartiennent au goût dépravé, qui préfère « le burlesque au noble, le précieux □□l'affecté au beau simple et naturel : c'est une maladie de l'esprit"».[474] Le penseur français argumente dans *Le temple du Goût* (1732), que le gout dépravé peut se reformer ou s'élever et il affirme qu'il y a des nations qui n´ont pas de goût ou qui sont éloignés de la *belle nature.* Notre auteur dédie aux critiques français l´écrit *Fünf Hirtenbriefen, das Schuldrama betreffen*, qui fait aussi partie des *Kreuzzüge*.

[471] *Ibid.,* p. 45. Voir aussi BECQ Annie, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la Raison classique à l'imagination créatrice*, Vol.1Pisa, Pacini Editore Pisa, 1984, p. 15-16.
[472] Ibid., p. 48.
[473] WINDFUHR Manfred, *Die Barocke Bildlichkeit und ihre Kritiker. Stilhaltung in der Deutschen Literatur des 17 und 18 Jahrhunderts*, Stuttgadt, Verlangsbuchhandlung, 1966, p. 408.
[474] VOLTAIRE F.E.A., *Encyclopédie ou dictionnaire des sciences, des arts, et des Matières*, V, 7.

Chez les allemands, Hamann s'adresse aussi à Moses Mendelssohn dans *Abaelardi Virbii*. *An den Verfasser der fünf Brife die neu Heloise betreffen*, un autre écrit de la collection, dans lequel notre auteur ironeise sur les jugements que le philosophe exprime sur le roman de J.J. Rousseau, *La nouvelle Héloïse* (1761). En tant que défenseur des principes du néoclassicisme, le philosophe allemand trouve que les évènements du roman sont pas vraisemblables et hors de la *belle nature*. Il juge que le langage du roman est très affecté, i.e. qu'il est le langage des passions, affections et émotions. Pour Mendelssohn, « il fallait être philosophe pour parler des passions. »[475] C´est dans cet écrit qu'Hamann établit la relation des normes de l'art comme la Loi, selon l'antithèse Lettre morte et l´Esprit vivant de Paul. Il écrit ainsi :

> Wer ist aber der ästhetische Moses, der Bürgern eines freyen Staats schwache und dürftige Satzungen voschreiben darf? Die das sagen: Du sollt das nicht angreifen, du sollt das nicht kosten, du sollt das nicht anrühren. In der Natur ist maches unrein und gemein für einen Nachmer auch alles was möglich ist, laßt euch nicht gelüsten! (N II, 163)

Il est possible d'affirmer que le choix de la vignette des *Kreuzzüge* n'a rien d'arbitraire. En effet, les principes de la philosophie de l'*Aufklärung* sont représentés par l´image d'Homère portant la revue *Briefe, die neueste Litteratur betreffen,* l'organe de divulgation des intellectuels berlinois. La figure du poète grec représente, de manière implicite, le principe recteur de leur *Weltanschauung.*

Hamann réalise donc une parodie de l'esthétique classique qui conçoit l'art (dont la poésie au premier rang) comme imitation de la « belle nature ». Justement, l'image de Pan est une ironie de cette expression, Hamann voudrait-il défendre la dimension imagée du langage avec son propre style « *Barock* » ? Il s´agit ici de l´allusion à la « *Häßlichkeit* «, un recours propre de la satire. Il s'opposera à cette perspective d´une nature et d'un langage déjà « domestiques » par les règles de la raison.[476] De plus, il veut provoquer avec Pan les passions

[475] JØRGENSEN Sven-Aage, « Empfindung und Wahrscheinlichkeit. Hamanns Metakritik über Mendelssohns Besprechung von Rousseau *Julie ou la nouvelle Héloïse* «,in *op.cit*. p.244
[476] SIMON J. *op. cit*., p. 26. ARNTZEN Helmut*, Der Literaturbegriff, Geschichte, Komplementärbegriff, Intention. Eine Einfürung*, Münster, Aschendorff, 1984, p. 73.

du côté des « virtuoses » ; pour ce faire, il recourt à l´interprétation que Shaftesbury réalise de Pan dans *A Lettre concerning Enthousiasm* :

> We read in History that Pan, when he accompany'd Bacchus in a Expedition to the Indies, found means to strike a "Terror thro" a host of enemys, by the help of a small Company, whose Clamors he manag´d to good advantage among the eccoing Rocks and Caverns of a woody vale. (…)The story indeed gives a good hint of the nature of this Passions, which can hardly be without some mixture of Enthusiasm and Horrors of a superstitious kind.[477]

Dans ce passage, nous trouvons aussi la discussion sur l'imagination et l'enthousiasme, laquelle Hamann réunit encore avec la figure de Socrate dans *Aesthetica in nuce.* On peut imaginer qu'il adresse aux philosophes la prière que Socrate exprime en *Phèdre* (279 c) « O Pan, et vous divinités qu'on honore en ce lieu, donnez-moi la beauté intérieure de l'âme ! Quant à l'extérieur, je me contente de celui que j'ai, pourvu qu'il ne soit pas en contradiction avec l'intérieur, que le sage me paraisse riche, et que j'aie seulement autant d'or qu'un sage peut en supporter, et en employer ! » Cet élan ironique se combine avec le sublime lorsque dans les premières lignes, Hamann réalise une transfiguration de Socrate en un « inspiré » ou « enthousiaste » qui « exprime des oracles » avec l'appui du dialogue platonicien *Cratyle* qu'il cite en (396 d.e. et 407 d).

Avec la voix de Socrate, comme le porteur de son « *philologische Wortwechsel* », Hamann donne à son écrit une teinte particulière. *Aesthetica in nuce* est de fait un cantique enthousiaste et sublime à la beauté de la création ; il exprime à la fois la joie humaine et la reconnaissance de la gloire de Dieu qui est *communique* à travers la figure du poète. De surcroît, Hamann se distingue, comme penseur de l'image, par un usage abondant des métaphores, mais il ne cherche pas une justification de leur utilité selon les principes philosophiques avec la notion « *künstlische Phantasie* » ou celle d'imagination créative. Depuis *Biblische Betrachtungen*, il reconnaît que le langage imagé est le langage propre de

[477] Nous citons ici le passage en entiere : We read in History that Pan, when he accompany'd Bacchus in a Expedition to the Indies, found means to strike a "Terror thro" a host of enemys, by the help of a small Company, whose Clamors he manag´d to good advantage among the eccoing Rocks and Caverns of a woody vale. The hoarse bellowing of the caves, joind' to the hideous aspect of such dark and desert places rais'd such a horrors in the enemy, that in this state their imagination help'd'em to hear voices and doubtless to see forms too, that were more than human: whilst the uncertainty of what they fear'd made their fear yet greater, and spread it faster by implicit looks than was that in after-times men call'd a *Panick*. SHAFESBURY A. A. C *op. cit.,* p. 12.

Dieu (*Deus poeta*), dans cet entour, il s'inscrit dans la tradition allemande de la « *Bildlichkeit* », laquelle trouve dans la Bible et le livre de la nature la justification de l'emploi des images dans le langage poétique et philosophique.[478]

Etant donné qu'Hamann comprend l´unité du langage divin et humain en l´image, la création ou l'invention à travers le langage humain dépend justement de cette énergie et dynamisme active (« *energeia* ») du langage que l'homme a reçue comme un don « *eine glückliche Gabe* », terme synonyme de génie, imagination ou muse dans le contexte de la seconde moitié du XVIII[e] siècle.[479] Cette conception garde un antécédent dans les réflexions théologiques de Luther sur la figure du Christ qui est aussi considéré comme un don (Gabe) et un cadeau (*Geschenck*) de Dieu pour les hommes. Pour le réformateur, « Receiving God gifs includes more than simply accepting his goodness. In the preface to *Chrismas Postil* (1522), Luther warns the reader not to think of Christ as a Moses figure, as Christ is neither a lawgiver nor primarily even an example. Before one looks at Christ as an example, one should recognize him as a gift and present. (…)The circle of giving is completed when God, besides giving us everything we need, gives himself to us in order the he makes us one with himself. »[480]

Hamann affirme à son tour cette idée ; il ne s´agit pas seulement de recevoir le don, mais de participer ; l´analogie est le principe essentiel de cette participation, comme il le souligne dans l'avant-dernière citation, « ist Brief ist Siegel von unserem Antheil an der Göttliche Natur. » Les commentateurs ont souvent rapproché cette perspective de celles du poète William Blake ou du philosophe Jakob Boehme ; pour tous les trois, l'imagination, en tant que don, est « the very source of the spiritual energy they cannot but belif that it is divine ».[481] L'auteur d *Asthetica in nuce* poursuit de fait avec sa réflexion sur le génie, il se questionne sur la manière dont l'homme peut participer à ce don.

[478] WINDFUHR M., *op. cit*., p. 27
[479] LUMPP H.M., *op. cit,.* p. 12-15.
[480] MIIKKA E. Anttila, *Luther´s Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013, p. 77.
[481] BOWRA Maurice, *The Romantic Imagination*, Oxford New York, Oxford University Press, 1946, p.15. DEAN WENTWHORT Bethea, *Visionary Warfare: Blake, Hamann and Boehme against ideology*, Knoxville, University of Thennessee, 1989.

> Der Geburtstag eines Genies wird, wie gewöhnlich, von einem Märtyrerfest unschuldiger Kinder begleitet- Man erlaube mir, daß ich den Reim und das Metrum mit unschuldigen Kindern vergleichen darf, die über unsere neueste Dichtkunst einer drohenden Lebensgefahr ausgesetzt zu seyn scheinen. (N II, 214)

Autrement dit, il continue avec une critique indirecte de la raison et ses normes ou lois. Il faut que l'homme « sacrifie » le rythme et la métrique établis comme la « naturalité » et la « beauté » du langage. À ce propos, Johann Georg Hamann présente la doctrine *Imago Dei* comme la base d'une « *abbrevierte biblische Anthropologie* »[482] qu'il opposera à la perspective de l'anthropologie matérialiste française caractérisée par l´idée de l'homme comme « bete machine ».[483] Sur cette anthropologie religieuse, il envisage une nouvelle esthétique, où l'homme reconnaît sa capacité à créer en liberté et à exprimer son individualité ; ainsi il agira en analogie à Dieu, car la création est un acte libre, libre de la volonté, tout comme le don du Christ pour les hommes qui est aussi une action en liberté.[484] L'anthropologie et l'esthétique chez Hamann se rejoignent donc dans la « *Sprachlichkeit* » de l´homme, dont l'élan se trouve dans le postulat des *Biblischen Betrachtungen* : « Gott ein Schriffteller ». La publication de l'écrit de Edward Young, *Conjectures on original Composition* (1758), est un des écrits de critique littéraire les plus influents dans les réflexions des allemands, où les notions d'originalité et d'individualité sont les éléments pour dépasser la perspective moraliste de la critique littéraire, mais aussi les éléments qu'ils opposent à la « clarté » et à la « naturalité » du langage.

Du point de vue de l'exégèse biblique, *Aesthetica in nuce* s'adresse à divers philologues. Son auteur fait notamment allusion à la perspective critique-historique de son temps, mais aussi aux déistes anglais. Le philologue Michaelis défend une interprétation littérale de la Bible et une recherche historique de sa composition.[485] Au contraire, la position de notre auteur partage celle de l´œuvre du critique et philologue anglais Robert Lowth qui, dans *De sacra poesie Hebraeorum* (1753), ouvre pour la première fois une perspective « esthétique » *e. i.* de la dimension poétique et des genres littéraires de l´Ancien Testament.

[482] JØRGENSEN Sven-Aage, *Johann Georg Hamann*, *op. cit*., p. 53.
[483] SCHINGS Hans Jürgen, *op. cit.,* p. 14.
[484] BALTHASAR Hans Urs von, *op. cit.,* p. 164. GRÜNDER K., *op. cit*., p. 178.
[485] JØRGENSEN Sven-Aage, dans son comentaire à *Aesthetica in nuce*, *op. cit*., p.106.

Il est le premier critique littéraire qui inaugure un chantier de réflexion dans lequel les philologues allemands, particulièrement Herder, ont trouvé une source d´inspiration. Les « lectures » de Lowth ont changé le goût en poésie, dominé jusque-là par la poésie des Anciens.[486]

Dans ce contexte, l'emploi qu'Hamann réalise de la notion de rhapsodie prend diverses significations, lesquelles sont toujours « intertextuelles » ou « dialogiques ». Dans le titre, toutes ces significations font allusion aux thèmes de cet écrit et à des œuvres déjà publiées.[487] D'emblée il s´agit, comme nous l'avons déjà dit, d'un cantique à la gloire de la création, dans ce sens la rapsodie est un hymne au nom du Christ en tant que beauté, lumière de la création, mais aussi un écrit d'interprétation, le rapsode ici est l'interprète du *Deus poeta*, *i.e.* Hamann reconnaît dans l'Ecriture le langage poétique qui est interprèté par le rhapsode, l'ancêtre du philologue, « Philolog schämt sich nicht seiner Ahnen », écrit-il. Notre auteur prend de Platon en Ion: « N'interprétez-vous pas à votre tour les œuvres des poètes, vous les rapsodes ? (Ion 535a) » la double signification de ce terme qui est adressé à Michaelis et son interprétation critique-littérale de la Bible.[488]

Il vise aussi la perspective intellectuelle de la poésie des critiques littéraires, car « Der Gott selbst spricht durch den Dichten zum Menschen. Der Rhaspsode nun ist seinerseits Vermittler und Lehrer der Dichtung, sie sich götlicher Inspiration verdank. Er versteht nicht ihre Buchtaben, sonder auch ihren Sinn. »[489]

La rhapsodie de Hamann n'est pas une poésie en vers, mais en prose cabalistique, il s'agit donc d'un « Stück Verkündigung, wo die christliche Verkündigung weiterverkündigt wird », écrit Lumpp.[490] Il faut préciser aussi qu'une rhapsodie est une composition faite de morceaux divers, liés entre eux. Il fait allusion aux ouvrages déjà cités, les confronte et les

---

[486] CULLHED Anna, « Original Poetry: Robert Lowth and Eigtteenth-Century Poetics, in Sacred Conjetures « *The Context and the Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc,* ed., by John Jarick, New York-London, t & t Clark, 2007, p.25-47. JØRGENSEN Sven-Aage, dans son comentaire à *Aesthetica in nuce*, *op. cit*., p.108.
[487] BEETZ Manfred, « Dialogische Rhetorik und Intertextualität in Hamanns Aesthetica in nuce » dans *J.G. Hamann Autor und Autorschaft*. Acta des sechsten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder Institut zu Marburg-Lahn, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1992, p. 79.
[488] JØRGENSEN S.A., *Aesthetica in nuce*, *op. cit.,* p.109. LUMPP M,. *op. cit*., p. 29.
[489] BRÄUTIGAM B., *op. cit.,* p. 44.
[490] LUMPP.H .M., *op. cit*., p. 31.

fait dialoguer les uns avec les autres. De cette manière, se comprend le sens de rhapsodie comme un « Kaléidoscope », « ein enigmatisch Kaleidoskop von gelehrten Anspielungen, Zitaten; und Motiven, das die abstraktdeductive Rationalität verachtet und sich auf die semantische Kraft der Allegorese verlässt. »[491]

Mais le terme rhapsodie est aussi lié à celui d'esthétique, les penseurs allemands ont interprété l'écrit de Shaftesbury *The Moralists; philosophical Rapsodie*, comme une rhapsodie, *i.e.* une poésie sur la beauté de la nature où la création poétique est liée aux passions et à la sensibilité.[492] Ils traduisent l´apport de Shaftesbury comme analogue à celui d'Alexander Baumgarten dans *Aesthetica* (1750-1758). Dans ce cadre, Moses Mendelssohn a nommé une de ses œuvres *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen* (1761) dans laquelle il lie la beauté avec la sensibilité.[493] Il s´avère de surcroît que la sensibilité est une des notions que Shaftesbury emploie dans sa *Rapsodie* et qu'il la rattache aussi à la perception du sublime de la nature.[494] Cependant, comme nous l'avons avancé, la sensibilité chez Hamann s´inscrit toujours dans la notion « *Empfindung »* ou *Gefühlasthetik*, laquelle est liée à révélation divine comme abaissement ou condescendance. Hamann reprend dans *Aesthetica in nuce* ce principe déjà établi dans *Biblische Betrachtungen*. Le penseur allemand veut revêtir son esthétique d'une prose « cabalistique ».

Il rapproche l'image de *nuce* à la doctrine secrète la Cabale qui est la dimension «ésotérique » et le Talmud la dimension « exotérique », comme le noyau et la pelure.[495] Gusdorf écrit à propos de cette image : « Il faut démultiplier la figure ; il ne suffit pas de casser la noix pour obtenir le noyau ; le noyau en cache un autre, qu'il faut casser à son tour, celui-ci un troisième, qui cache le suivant, et ainsi de suite, sans que l'on puisse savoir si la série ne dissimule pas l'absence définitive de sens. »[496]

Hamann réunit donc l'esthétique avec l'herméneutique ; la question de l'esthétique moderne « l'unité dans la pluralité » est analogue à « l'unité de sens » (« Die Einheit des

[491] BIGEMMAN SCHMIDT W., *op. cit*., p. 142
[492] LUMPP H. M. *op. cit*. p. 35.
[493] *Ibid*., p. 35.
[494] Voir supra. 1.1
[495] JØRGENSEN S.A. *op .cit*., p. 45.
[496] GUSDORF G.,*op. cit.,* p. 195.

Verstandes ») de la philologie de son temps (dans les trois activités mentionnées). Il est permis de penser que notre auteur manie une tension, avec toutes les intertextualités de l´œuvre, entre les diverses interprétations que les philologues défendaient : la littérale, la figurée, la morale ou didactique et la spirituelle ou divine. Cependant, il ne prend position pour aucune, au contraire, il adresse une question aux exégètes et critiques littéraires : « ob die Einheit mit der Mannigfaltigkeit nicht bestehen könnte ? » (N II, 205). Dans la querelle des *Anciens et Modernes*, notre auteur ne prend pas plus partie, il exprime sa position avec la deuxième épigraphe avec les mots du livre de Job qu´il cite en hébreu : « Ainsi je parlerai pour respirer à l'aise, j'ouvrirai donc la bouche et je répliquerai. Je veux être impartial et ne flatter personne. D'ailleurs, je ne sais pas l'art de la flatterie, et celui qui m'a fait m'enlèverait bien vite. » (Job 32-209). Il pose donc la question herméneutique dans les termes subséquents :

> Die Meynungen der Weltweisen sind Lesarten der Natur und die Satzungen der Gottesgelehrten, Lesarten der Schrift. Der Autor ist der beste Ausleger seiner Worte; Er mag durch Geschöpfe -durch Begebenheiten –oder durch Blut und Feuer und Rauchdampf reden, worinn die Sprache der Heiligthums besteht. (N II, 203)

Finalement, dans le contexte proprement philosophique, les questions du langage en relation avec la connaissance, la relation entre la pensée et le langage ou l´origine du langage ont été au cœur des polémiques.

Encore dans le cadre de la *Querelle des Anciens et Modernes*, les interrogations sur l´ordre naturel et la clarté du langage français sont d´une importance majeure dans les réflexions de notre auteur. Hamann s'engage en ce débat dans un écrit de sa collection des *Kreuzzüge*. Il s'agit de *Vermischte Anmerkungen über die Wortfügung in der franschösischen Sprache*, déjà mentionné auparavant, dans lequel Hamann réalise une réflexion sur un thème également cher à Leibniz, à savoir les caractéristiques des langues naturelles. Enfin, dans *Versuch über eine akademische Frage*, il veut répondre au sujet de « l'influence réciproque du langage sur les opinions et des opinions sur le langage. »[497]

[497] SIMON J. *op. cit*., pp. 20-23.

La difficulté sur l'ordre naturel commence en France en parallèle à la polémique sur la poésie. Les penseurs des Lumières affirmaient que la langue française était privilégiée pour communiquer la connaissance des sciences, en raison de sa construction grammaticale dans la syntaxe, à savoir, l´*ordre naturel*, sujet-verbe-objet.[498] Pour les partisans de cette théorie, les autres langues comme l'allemand ou l'anglais n'étaient pas compétentes pour communiquer le savoir car leur grammatique permet des « inversions » dans la phrase, ce qui conduit à un manque de clarté dans les idées. Comme l'a montré Ricken, dans ce débat, la philosophie rationaliste de Descartes a aussi joué un rôle essentiel, puisque « l'ordre naturel est déclaré un composant de la raison innée commune à tous les hommes. En conséquence, l'ordre naturel des mots était considéré comme l'expression d'un ordre déterminé des idées, dans l'acte de pensée, ordre dicté par la nature elle-même et indépendant du temps et de l'espace. Toutes les constructions s'écartant de l'ordre naturel étaient rassemblées sous la désignation d'inversion. »[499] La philosophie cartésienne a déterminé toutes les difficultés relatives au langage jusqu'à la publication de l'œuvre d'Etienne Benoit de Condillac en 1746, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, et du point de vue du problème de l'esthétique, les *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719) de Jean Baptiste Dubos, qui propose le sentiment comme principe de la perception de l'art.

Avec ces deux productions, les notions de sentiment, d'émotion, d'imagination et de passion commencent à jouer un rôle central dans l'explication de la connaissance ou de la perception du beau.[500] On perçoit aussi un « passage d'une raison, conçue comme intellectuelle et spéculative, source de règles et préceptes exactement formulés, à une notion plus souple et plus ouverte (raison poétique), le passage d'une raison constituée à la raison constituent. »[501]

L'importance de Condillac en ce qui concerne la relation du langage et de la connaissance tient en ce qu'il inaugure une voie génétique-historique et propose la *liaison*

[498] RICKEN Ulrich, *Grammaire et Philosophie au siècle des Lumières. Controverses sur le l´ordre naturel et la clarté du français*, Lille, PUL, 1978, p. 14
[499] RICKEN Ulrich, *Ibid.,* p. 17. ACHERMANN E,. *op. cit*., p. 190.
[500] BAEUMLER A*., op.cit*., p. 63.
[501] BECQ A., *op. cit*., pp.13-14.

des idées comme le principe de l'ordre de mots.[502] De plus, comme l'affirme Trabant, Condillac essaie de « penser sérieusement la particularité des langues, face au problème de la vérité universelle, (…) Il ne tombe pas dans le piège patriotique d'identifier l'un et l'autre et d'élever la particularité du français à l'universalité humaine. »[503] L'*Essai* s´inscrit, par la méthode employée, dans la perspective anglaise de Locke, où l´analyse des opérations des facultés constitue proprement l'objet d'une « autre métaphysique ». Le théologien se limite en son *Essai* à une analyse des opérations de l'entendement et il essaie de démontrer que l'usage de signes est « le principe que développe le germe de toutes nos idées ».[504] Il s´oppose donc à la théorie cartésienne des idées innées en affirmant le développement réciproque entre le langage et les idées. Il accorde une importance majeure aux passions et à l´émotion et donc au langage poétique dans le développement du langage de la raison.

Johann Georg Hamann est le penseur qui a introduit dans l'*Aufklärung* les controverses sur le langage qui se développaient en France.[505] La publication posthume en 1765 de l'œuvre leibnizienne *Nouveaux essais sur l´entendement humain* a constitué un tournant dans la réflexion philosophique de la tradition « philologique » allemande, trois ans après l´écrit de notre auteur, même si dans la « *Frühaufklärung* « (1680-1740), il y avait de vifs débats sur le langage dans la sphère de la théologie, la philosophie et la rhétorique.[506]

Avec ses *Kreuzzüge*, et en particulier avec *Aesthetica in nuce*, son auteur participe au débat sur la question de l'origine et de la nature du langage. Contrairement aux philosophes, et en raison de son antécédent religieux dans la doctrine *Imago Dei*, le penseur allemand dépasse la tendance purement pratique selon laquelle le langage est un instrument de la raison, destiné à communiquer le savoir et à organiser la connaissance où « les mots sont le signe des idées, que ces dernières soient conçues comme des contenus de connaissances ou

[502] RICKEN Ulrich, « La *liaison des idées* selon Condillac et la clarté du français » in *Dix-huitième Siècle*, (1969), N 1,179-182.
[503] TRABANT Jürgen, « Du génie aux gènes des langues » in *Et le génie des langues ?,* Sous la direction d'Henri Meschonnic, France, Presse Universitaires de Vincennes, 2000, pp. 79-99. Ici.p.82.
[504] De CONDILLAC Etienne Bennot, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, avec l´introduction de Jacques Derrida « L'archéologie du frivole », France, éditions Galilée, 1973, § 4.
[505] ACHERMANN E,. *op. cit.,* p. 14. JORGENSEN S.A. *op. cit*., p. 62.
[506] BECKER Christoph*, Sprachkonzeptionen der deutschen Frühauflrärung. Wörterbuch und Untersuchung. Berlin, Peter Lang* 1994, p. 14.

comme des représentations subjectives. »[507] Comme il considère le langage seulement comme un instrument, il va pousser plus loin le débat avec son postulat : « Die Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts » (N II, 197). Dans cette expression, se trouve une perspective génétique ou historique du langage et le caractère métaphorique (*Übersetzung* et *Übertragen*) de celui-ci, ces deux principes inaugurant une nouvelle perspective qui sera nommée « esthétique ».

Le penseur allemand unit la sensibilité au langage avec la composition de l´oxymoron « Rede daß ich Dich sehe !«. Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist. » (N II,199). Il accorde donc une importance majeure à l´écoute. De cette manière, il propose une perspective dialogique du langage, les images ne restent pas attrapées dans l' « *univers of the imagination* » mais elles sont considérées comme un discours ou conversation en divers niveaux de communication, dont le dialogue de Dieu avec ses créatures est le modèle.

3.1 L'image et la sensibilité

[507] CASSIRER Ernst, *La philosophie des formes symboliques. La Langue*. I, trad. Ole Hanse et Jean La Coste, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 94.

« En effet, le rire est une passion de l'âme, causée par le plaisir. »

Longin

« Ich sehe die beste Demostration wie ein vernünftig Mädchen einen Liebbrief, und eine Baumgartische Erklärung wie ein wizige *Fleuretten* an. »

J.G. Hamann

Dans *Aesthetica in nuce,* Hamann paraphrase le récit de la création (*Au Commencement ou Genèse*, 1.3.*)* Son intention est de relier le principe « *anschauliche Erkenntis* » à l'image. Comme nous l'avons déjà exposé, la notion de sensibilité (*Empfindung*) s'établit comme synonyme de croyance dans *Sokratischen*, elle est la base de cette connaissance, laquelle prend ici une fonction déterminante.

> Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz meschlicher Erkenntnisß und Glückseeligkeit. Der erste Ausbruch der Schöpfung und der erste Eindruck ihres Geschichtsreibers; --die erst Erscheinung un der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Wortes: Es werde Licht! Hiemit fängt sich die Empfingung von der Gegenwart der Dinge an.

Avec l'unité « sens » et « passion », on trouve la première expression de la réhabilitation de la sensibilité, laquelle Herder poursuivra dans son écrit *Vom Erkennen und Empfindung*. Hamann exprime en d'autres termes le principe qu'il avait déjà exposé dans *Bibilsche Betracthungen* : *«* Die Schrift kann uns Menschen, nicht anders reden als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich, und der Verstand und die Vernunft die Bildern der äußerl Dinge allenthalbten zu Allegorien und Zeichen abstrakter, geistiger und höhere Begriffe macht. » (N I, 157)

Hamann s'inspire vraisemblablement du langage philosophique, le titre de son écrit fait allusion à « AESTHETICAE », la nouvelle discipline qu'Alexander Gottlieb Baumgarten définit, entre autres, comme « *scientia cognitiones sensitivae* » dans son premier écrit de

1735, *Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème*.[508] Le penseur allemand, qui par ailleurs a introduit ce terme au langage philosophique de la modernité, considère que la « *cognitio sensible* « est déjà une forme de connaissance, sans intermédiation de concepts. Baumgarten affirme que la caractéristique des représentations ou *cognitions* sensibles sont « *vilesagenden* » ou « *bunt* », tandis que les représentations claires et distinctes prennent seulement quelques « Merkmale », des objets, lesquels constituent les concepts abstraits.[509]

Dans son œuvre *Aesthetica* (*Ästhetik*, 1750), qu'il consacre à l'exposition de cette nouvelle science, Baumgarten s´adresse sous forme de dialogues à ses critiques : « Die Verworrenheit ist die Mutter des Irrtums. Meine Antwort : Aber sie ist eine unerläßliche Voraussetzung für die Entdeckunt der Wahfheit, da die Natur keinen Sprung macht aus der Dunkelheit in die Klarheit der Denkes.... ». Comme Klass Huizing, il faut rattacher ces lignes à celles de « Sinne und Leidenschaften…. ». Hamann « révolutionne » avec cette expression l'exigence de la réhabilitation de la sensibilité à travers une lecture « chrétienne » de l'ouvrage de Baumgarten.[510] En ce sens, notre auteur continue dans *Aesthetica in nuce* sa critique de la connaissance rationaliste, laquelle affirme que les concepts clairs et distincts sont la source de la certitude. Contrairement à l'épistémologie de la « *Schulphilosophie* », Hamann affirme que les images qui sont perçues par la sensibilité (il faut prendre ici la pluralité des significations du mot (*Empfindung*) constituent la connaissance, *i.e*. il ne réalise aucune différence entre le sentir et le connaître. On trouve ici une analogie entre la position de Hamann et celle de Baumgarten.

Ce dernier propose la notion « *lebendige Erkenntis* » ou (*cognitio viva*) pour unir le principe leibnizien de l´âme comme *vis représentative* avec le sentiment (*Gemüt*) ou le cœur, mot employé par les piétistes de Halle pour parler du côté sensible et des passions de

---

[508] BAUMGARTEN Alexander Gottlieb (*Meditationes Philosophicae de nonnullis ad peoma perentubus*). *Esthétique,* précédée des *Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème* et de la *Métaphysique* (§§ 501 à 623) traduction, présentation et notes par Jean-Yves Pranchère, Paris, L´HERNE, 1988, § CXVI.

[509] FRANKE Ursula, « Von Der Metaphysik zur Ästhetik. Der Schritt von Leibniz zu Baumgarten », *Studia Leibnitiana,* (1975), 229-40. VON STEIN Karl Heinrich, *Die Entstehung der neueren Ästhetik*, Sttutgart, Cottaschan BuchHandulg, 1886, p. 338.

[510] HUZING Klass, « Morphologische Idealismus. Herder als Gesalthermeneut », in *Herder und die Philosophie des Deutsches Idealismus*, Fichte-Studien –Supplementa, (Hrsg.) Marion Heinz, Amsterdam-Atlanta, Rodopi B.V. 1997, p.50.

l'homme.[511] Il faut tenir compte du fait que, d'une part, l'esthétique de Baumgarten reprend en effet cette exigence des piétistes avec la « *cognitio viva* », et d'autre part, il rattache sa caractérisation de la connaissance sensible avec la rhétorique et la poésie, où les représentations sensibles ne sont pas seulement « *reapresentations sensuales* » mais sont en relation avec le « *Gefühl* » et les émotions.[512] Baumgarten prétend avec son œuvre arriver à une « harmonie des facultés » dans l'homme et dépasser la « trocke » théologie orthodoxe de son temps.[513]

Notre auteur propose à son tour, avec son langage ironique, un retour à l'unité originaire qui constitue l'être humain, séparé par la pensée métaphysique dualiste :

> O eine Muse wie das Feuer eines Goldschmieds, und wie die Seife der Wäscher Sie wird es wagen, den natürlichen Gebrauch der Sinne von dem unnatürlichen Gebrauch der Abstraktionen zu läutern, wodurch unsere Begriffe von den Dingen ebenso sehr verstümmelt werden. (N II, 207)

Dans les données de la première citation, trois éléments maintiennent une étroite relation : la révélation, l´image et la sensation. La lumière est la première manifestation du pouvoir créatif de Dieu, la création à travers la parole, une action que Longin a caractérisée de sublime. Hamann dans *Biblische Betrachtungen* fait référence aux jugements de Longin sur quelques passages de la Bible, où il reconnait leur beauté « sublime ». La révélation dans l'Ecriture où la nature est adressée à la sensibilité et non au « goût des philosophes » et leur raison, principe sur lequel le penseur allemand insiste dans *Aesthetica in nuce*.

Ainsi, l'expression « Dixit Deus : fiat lux, et lux facta est », que Lowth[514] considère comme la clé de voûte du sublime, est aussi considérée par Hamann comme l'essence de la poésie elle-même. De fait, il revient toujours au principe directeur de sa pensée : Dieu n´est

---

[511] FRITZ Martin, *Vom Erhabenen: der Traktat 'Peri Hypsous' und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert* ,Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p.254.
[512] VON STEIN Karl Heinrich, *op. cit.,* p. 336.
[513] FRITZ Martin, *op. cit.,* p. 244. Les piétistes en Halle avaient pour but « la grande transformation des sentiments religieux : dévalorisation radicale de la *froide* connaissance intellectuelle du divin et de l'humain ; constitution d'une chaude sphère d'émotions –douces, tendres et toutes intérieures de l'individu spirituel.» MARCHETTI Valerio, « L'orthodoxie luthérienne et le piétisme » dans *Les Piétistes à l'Âge Classique. Crise, Conversion, Instituions*, édition Anne Lagny, France, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, i p. 189.
[514] R. Lowth fait référence aussi à *Genèses* 1. 3. Cf. LOWTH R., *Cours de Poésie Sacré,* traduite pour la première fois du latin en français par P. Roger, Paris, 1813, p. 176.

pas « *summus philosophus* der Rationalisten noch der *summus pedagogus* Lessings. sondern *summus poeta* oder vielmehr *poietes*. »[515]

Nous trouvons ici le premier élément de l'esthétique de Hamann, la création ou la révélation de Dieu à travers la parole est adressée à la sensibilité humaine, et d'elle dépend la beauté. Mais, contrairement à Baumgarten qui essaie d'argumenter et de justifier la sensibilité en relation avec la perception de la beauté sur la base de la métaphysique de Leibniz,[516] Hamann recourt plutôt aux images mythiques interprétées par Francis Bacon afin d'appuyer cette relation. En ce sens, comme l'affirme Bräutigam, l'esthétique de Hamann est un ouvrage qui est écrit « esthétiquement », *i.e.* son auteur transmet à travers les images sa pensée.[517]

Hamann dit « Die Natur würkt durch Sinne und Leidenschaften. Wer ihre Werkzeuge verstümmlt, wie mag der empfinden? Sie auch gelähmte Sennadern zu Bewegung aufgelegt? ». (N II, 206) La nature et la nature humaine entretiennent une relation réciproque. Cette relation est nécessaire pour la compréhension de la création artistique, non comme imitation de la *belle nature*, mais comme reconnaissance des dispositions de la nature humaine et sa relation étroite avec la révélation dans la nature. Au contraire des philosophes qui réalisent une séparation entre la nature et la liberté humaine, Hamann considère que la liberté (de créer, comme nous l'avons souligné) n'est possible qu'avec le « Entwicklung der Naturkräfte, also der vitale Anlage, im Menschen ermöglich.»[518] Autrement dit, étant donné que la Nature et la nature humaine sont créations de Dieu, l'homme et sa liberté se développent depuis cette « unité originaire » et de manière organique avec les éléments qui lui sont fournis comme un don (*Gabe*).

La sensibilité humaine n'est pas concevable sans le corps, sans les cinq sens qui pour Hamann constituent la condition et la constitution de l'homme ; les sens comme la passion dépendent de son être organique. Le penseur reprend ici un de ses principes établi dans *Brocken* « Was für ein Magazin macht die Geschichte der Gelersamkeit aus. Und worauf

[515] JØRGENSEN S.A., dans son commentaire à *Aesthetica in nuce*, p. 169.
[516] FRANKE Ursula, *Kunst Als Erkenntnis: Die Rolle Der Sinnlichkeit in Der Ästhetik Des Alexander Gottlieb Baumgarten*, StudiaLeibnitiana Supplementa, IX,Wiesbaden: Steiner, 1972, p. 17.
[517] BRÄUTIGAM B., *op. cit*., p. 52.
[518] *Ibid*., p.57.

grundet sich alle? Auf 5 Gerstenbrodte, auf 5 Sinnen ; die wir mit den unvernünftigen Tieren gemeinschaftliche besitzen ». (N I, 299). L´ unité de l´âme et du corps est pour Hamann, selon ses propres mots, « Geheimniß der Ehe zwischen so entgegengesetzen Naturen als die äußere und innere Mensch ». Le caractère secret de cette union se rapproche de la sphère divine, comme les mystères ; ainsi, ce n´est pas le philosophe qui est capable de « dévoiler » les mystères et le caractère sacré de cette unité, car selon Hamann, il ne fait qu'analyser, *i.e*. séparer. Il reprochera plus tard à Kant son procédé qui prend comme principe la séparation de la sensibilité et de l'entendement : « wozu eine so gewalttätige, unbefugte, eigensinnige Sheidung dasjenigen, was die Natur zusammengefügt hat!. » (N III, 286). C´est ici que le langage poétique, les images jouent un rôle déterminant. Nous constatons qu'Hamann emploie l´image « *Ehe* » pour parler de l'unité, qu'il conçoit toujours comme un « kommunicative Übereinstimung. »[519] Comme l´affirment Bayer et Gründer, la notion d'unité a chez Hamann un sens religieux et théologique, qui est déterminant pour comprendre la « christologische Poesie » dans la figure du Christ, comme nous l'exposerons dans les prochaines pages.

Dans *Aesthetica in nuce*, le penseur allemand se sert de la philosophie de Bacon pour élaborer sa critique de la philosophie rationaliste et de la théorie de l'art comme imitation de la nature. Il écrit: « Eure mordlügnerishe Philosophie hat die Natur aus dem Wage geräumt, und worum fordert ihr, daß wir selbige nachahmen sollen ? (…).Wodurch ihr die Natur aus de, Wege geräumt ? Bacon beschuldigt euch, daß ihr sie durch eure Abstractionen sheident. » (N II, 206). Il insiste donc sur sa critique de la perspective rationaliste de la connaissance et, dans le contexte d *Aesthetica in nuce*, Hamann relie la critique baconienne.

Le penseur allemand nous renvoie notamment au fragment CXXIV d'*Instauration Magna*, où le philosophe anglais reprend sa théorie des idoles, où il réalise une différence entre les idoles d'esprit humain et les « signes » « vestiges » ou idées du créateur. Les premières sont une production de la fantaisie humaine (représentées dans diverses

[519] BAYER Oswal und KNUTSEN Christian, *Kreuz und Kritik.Johann Georg Hamanns Letztes Blat:Text und Interpretation*, Tügingen, JBMohr, 1983, p. 91.

philosophies) ou abstractions arbitraires, tandis que les autres sont « les images fidèles », « véritables visions des marques et des empreintes du Créateur sur les créatures. »[520]

De même, pour Hamann, « Die Meynungun der Welweisen sind Lesarten der Natur ». Il nous renvoie aussi aux figures baconiennes de la nature : « Bacon vergleicht die Materie der Penelope; ihrer freche Buhler sind die Weltweisen. » (N II, 211) Autrement dit, les théories des philosophes, leurs concepts abstraits sont des « versions » multiples de la nature. En accord avec Bacon, les philosophes ont substitué la contemplation de la nature et les observations de l'expérience à un « too great a reverence, and a kind of adoration of the mind and understanding of man. »[521] Bacon et Hamann établissent comme leitmotiv de leur critique la notion de lumière comme *lux* selon le récit biblique. L'expression « Es werde Licht », qu'Hamann complète avec « Hiemit fängt sich die Empfindungen von der Gegenwar der Dinge an »,[522] souligne cette relation étroite entre la lumière comme révélation adressée à la sensibilité, contrairement à la perspective des philosophes rationalistes qui ont identifié la lumière à la raison. Il réaffirme donc une « emotionale Epistemologie »,[523] la lumière révèle à la sensibilité les images ou figures, au commencement de la nature. Ici, Hamann reconnaît la forme primaire ou le point de départ de la connaissance.

En ce sens, les deux philosophes se dressent contre la « mathématisation » de la nature pour la « connaissance scientifique », laquelle, en réalité, s'appuie sur des présupposés métaphysiques, l'identité de la raison et les lois de la nature.[524] L'intention de l'esthétique comme science *« cognitio sensitive* » est le rejet de « entleerten, geometrische Naturbegriff

[520] Voir 1.2 où nous avons cité le § XXIII. L'aphorisme que Hamann cite *in extenso* appartient à la deuxième partie de *Novum Organum. True suggestions for the Interpretation of Nature* (CXXIV) « Let men learn the difference that exists between the idols of the human mind and the ideas of the divine mind. The former are mere arbitrary abstractions; the latter the true marks of the Creator on his creatures, as they are imprinted on, and defined in matter, by true and exquisite touches. Truth, therefore, and utility, are here perfectly identical, and the effects are of more value as pledges of truth than from the benefit hey confer on men. ». La traduction cite correspond à BACON Francis, *Novum Organum*, introduction, traduction et notes par Michel Malherbe et Jean Marie Poisser, Paris Presses Universitaires de France, 1986, p. 87.
[521] BACON Francis, *The Advancement of Learning*, in Project Gutenberg.
[522] Hamann fait référence à Ephésiens 5 13 « mais tout ce qui est réprouvé apparaît en pleine lumière, car tout ce qui est ainsi manifesté est lumière. »
[523] BRÄNDLE J., *op. cit.,* p. 19.
[524] BEISER F. *op. cit.,* p.18

des Cartesianismus ».[525] Dans cet entour, Baumgarten réalise la différenciation entre la vérité logique et la vérité esthétique, ce dernier « sinnlich-erfassbar ist » (§ 423). Ainsi, la nature n'est plus l'objet de concepts scientifiques abstraits, mais sa connaissance dépend de la sensibilité de l'homme, laquelle est attachée au corps et le « lieu » de ce corps dans le monde détermine la « perspective » selon laquelle l'âme se représente un objet. Il écrit dans sa *Metaphysik* au § 509 « Mein Köper hat in diser Welt eine Bestiment Stellung, eine bestimmten Ort, ein bestimmtes Alter und eine bestimmte Lage. »[526] En accord avec Jäger,[527] la transformation des sciences au XVIII[e] siècle constitue la genèse de l'esthétique telle que Baumgarten l'a envisagée. Son projet est certainement complexe ;[528] dans le contexte de la connaissance de la nature et des phénomènes naturels, Baumgarten essaie de rendre compte de la connaissance de la nature selon la sensibilité. Il prend comme exemple le coucher du soleil et les diverses perspectives de ce phénomène, selon les yeux d'un berger, d'un astronome mathématicien, mais aussi d'un poète.[529]

En réalité, il s´agit de la réévaluation du « *Augenscheins* » pour la connaissance, selon Baumgarten avec la notion de vérité esthétique : « Die Bewegung der Sonne keine beobachtechtbarheit Falscheit darstellt und das „Wunder" von der täuschen den Erscheinung unabhängig ist. (...) Zum Nutzen der Ästhetik rechnet Baumgarten auch die im traditionalle rethorische Sinn verstandene *accomodatio*, nämlich dass sie das wisseschftliche Erkannte, dem Fassungsvermögen jedem Menschen anpassen können. »[530]

---

[525] SCHWEIZER Hans Rudolf, *op. cit*., p.17.

[526] *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Übersetz und herausgegeben von Hans R.Schweizer, Hamburg, Felix meiner Verlag, 1983.

[527] JÄGER Michael, *Die Ästhetik als Antwort auf das Kopernikanische Weltbild. Die Beziehungen Zwischen Den Naturwissenschaften und der Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens und Georg Friedrich Meiers*, Hildesheim, New York, G. Olms, 1984, p. 18.

[528] Comme l'affirme la traductrice et spécialiste en Baumgarten, le philosophe fournit diverses définitions de la nouvelle science. « Die Ästhetik: (Theorie der freien Künste, untere Erkenntnislehre, Künste der Schöne Denkes, Kunst des Analogons der Vernunft) ist die Wissenchaft der sinnlichen Erkenntnis). Une grande partie de ses écrits est restée inconnue et non traduite. Son élève G. F, Meier a traduit quelques parties d'*Aesthetica*, cependant quelques termes sont restés « obscurcis » dans sa traduction du latin à l'allemand. Cf. BAUMGARTEN Alexander, *Ästhetik*, traduction, introduction et édition par Dagmar Mirbach, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007.

[529] JÄGER M., *op. cit*., p. 19.

[530] DANNEBERG Lutz, « Von der *accommodatio ad captum vulgi* über *die accommodatio secundum apparentiam nostri visus* zur *aesthetica* als *scientia cognitionis sensitivae*, « in *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, Torbjörn Johansson Robert Kolb Johann, Anselm Steiger (Hrsg.), Berlin, De Gruyter, 2010, p. 378.

Hamann, contrairement à Baumgarten, dont les présupposés métaphysiques se trouvent dans la philosophie de Leibniz, se situe toujours en ce qui concerne la notion d'*Accomodation* dans le débat des anglais (James Hervey - Edward Youg) ; cet dernier avait été cité dans *Sokratische* « A scheme, analogy pronounced so true; Analogy, man's surest guide below. » Dans le contexte des données du passage « Sinne und Leidenschaften.. », l'homme en tant qu'être créé est limité et conditionné : il « comprend » et « parle » seulement en images. Si on relie ce passage avec « alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich, und der Verstand und die Vernunft die Bildern der äußerl Dinge allenthalbten zu Allegorien und Zeichen abstrakter, geistiger und höhere Begriffe macht. », on constate que chez Hamann, il y a une relation étroite entre la sensibilité et la pensée à travers le langage ; ainsi la raison reste toujours attachée aux perceptions sensibles, car les analogies et les similitudes que l´homme réalise ne sont pas « absolute Beziehungen ».[531] Pour étayer cette perspective, Hamann s'appuie aussi sur Bacon, lequel est son « Euthyphron « dans son rhapsodie. Le penseur allemand dit ainsi : « Poesie ist die Muttersprache des menschilischen Geschlechts ; wie der Gartenbau, älter als der Acker,- Malerey,-als Schrift: Gesang,-als Declamation;- Gleichnisse, als Schlüssel; Tausch als Handel. » (N II,197) Hamann adopte ici les lignes du philosophe anglais : « As hieroglyphics were before letters, so parables were before arguments; and nevertheless now and at all times they do retain much life and rigor, because reason cannot be so sensible nor examples so fit. »[532]

Ce principe épistémique peut avoir diverses interprétations. Dans le cadre de la discussion sur la réhabilitation de la sensibilité et de la « visuelle Analogie » comme base de la connaissance de la nature, il faut prendre cette référence à Bacon du point de vue « logique ». Dans son étude consacrée à la fonction de l'analogie chez Hamann, Andre écrit : « Die Logik der Schlüsse und Demostrationene beruht für Hamann auf dem ihnen sedimentierten Sinn ursprünglischer Sinn-Bilder und ihrer Ähnlichkeiten, so daß -die Vernunft nichts als Analogien auffasen kann.»[533] Mais on peut aussi y trouver une perspective génétique historique de la connaissance, liée intimement au langage, comme notre auteur l´affirme, la chaîne d'exemples qui se trouve dans la citation, montre cette « historicité » du

[531] ANDRE R*., op. cit*., p. 244.
[532] BACON F., *op. cit*., Book II, 3.
[533] ANDRE R,*. op. cit.,* p. 185.

langage. De fait, dans la préface de l'œuvre de Bacon, *La Sagesse des Anciens*, nous trouvons un passage similaire à celui de Hamann qui appuie ce point de vue :

> Au cours des premiers siècles, où les inventions et les conclusions de la raison humaine étaient encore récentes et insolites y compris celles qui nous paraissent aujourd'hui les plus triviales et rebattues. Tout était plein de fables en tous genres, d'énigmes, de paraboles et de similitudes qui servaient de procédé d'enseignement et non d'artifice d'occultation. [534]

De même, l'affirmation « Poesie ist die Muttersprache des menschlischen Geschlechts... » doit être interprétée comme la réponse de Hamann à la question sur l´essence du langage ou sa « Ursprunlichkeit ». Il faut rattacher ce principe avec « Es werde Licht! », la première expression qu'adresse Hamann aux critiques littéraires de son temps. Il réalise la défense du langage poétique comme *poésies*, création et action, que l´homme, comme image de Dieu, partage à travers l'analogie. Schmidt-Biggemann interprète cette notion liée aussi à celle de *mimesis*, non comme reproduction, mais comme production :« Wircklich poetische Ästhethik findet sich deshalbt bei denen, die nicht abstractkt und vernünftig, sondern urprchunliche aus dem Geits Gottes und die Natur gedichtet haben. Autentische Dichtung stellt den Akt der Herablassung Gottes in die Schöpfung dar: Darin besthet Mimesis, nicht in der Abblidung einer abstrakten, durch die Wissenchaft schon geschundenene Natur. »[535]

On peut remarquer que Hamann relie toujours les images à la sensibilité ; nous trouvons ici les prémices de ce qu'Herder établira comme principe épistémique dans son écrit, *Von Erkennen und Empfindung :* « Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer. Soll ich also dem nicht trauen der mich in dessen Kreis von Empfindungen und Ähnlichkeit setze. » (*Werke* II, 665).[536] Hamann, quand il écrit : « Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bildern », relie en effet deux mots dont la polysémie constitue toute la problématique de la théorie de la connaissance et de l'esthétique. À la suite d'Auerbach, les passions sont considérées, à partir de la seconde moitié du XVIII[e] siècle et sous l'influence de la philosophie de Shaftesbury et Rousseau,

[534] BACON F., *op. cit*., p. 65.
[535] SCHMIDT- BIGGEMANN W.*., op. cit*., p. 142.
[536] HEINZ MARION, *Herder Handbuch*, Stefan Greif, Marion Heinz, Heinrich Clairmont (Hrsg.) Deutschland, Paderbord Wilhelm Fink, 2016, p. 128.

comme « actives » lorsqu'elles se distinguent des « sensations » (*Empfindung*) et du sentiment (*Gefühl*) ; les premières sont considérées comme passives et le seconde comme faisant partie de la vie intérieure au même titre que la pensée et la volonté.[537] Dans le contexte de la pensée philosophique allemande de cette période, le terme (*Empfindug*) peut inclure les sens, les affects, les passions, les sentiments, les émotions, et même le « *Gefühl* », « *Liebe* » et « *Sexualität* ».[538] En raison de leur appartenance au corps, les passions ont toujours été considérées négativement. Elles sont aussi liées aux « Kranheiten der Seele », selon la vision de la philosophie stoïcienne et aussi dans la pensée chrétienne.[539] Cette perspective a déterminé le principe selon lequel la raison est la disposition humaine innée dont la tâche est la recherche de la vérité de la connaissance et la promotion « *Beförderung* » de la félicité de l'homme dans le contexte de la *Schulphilosophie.*[540]

Inversement à cette tradition, notre auteur réalise une défense des passions, car elles jouent un rôle déterminant dans la croyance, elles sont l'instrument de la révélation. Pour Hamann, la séparation du corps et de l´âme est une abstraction de la philosophie spéculative, il ne réalise pas de distinction propre de la pensée métaphysique entre le corps comme passivité et l'âme comme activité.

Dans son principe, « In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseligkeit », les images sont aussi attachées à la « Glückseeligkeit ». Sans aucun doute, Hamann sape ici le dualisme de la pensée philosophique, lequel établit la connaissance primairement dans la vie intellectuelle et scindée de la vie animique et morale de l'être humain. On trouve ici, selon Metzke, « der Grosse Kerngedanke der *Aesthetica in nuce* »[541], *i.e.* la perspective de l'unité ou « ganze Existenz » comme condition *sine qua non* pour la « connaissance » de la révélation, qui est création et discours de Dieu. Les passions ne peuvent être « contrôlées » comme le veulent les philosophes, ni « condamnées », car elles sont le véhicule de la nature et source de l'expérience de la « sinnliche Offenbarung. » (N II, 198)

---

[537] AUERBACH Erich, « Passion als Leidenschaft » *Publications of the Modern Language Assotiation America,* 56, (1941), 1179-196.
[538] SAUDER Gerhard, *Empfinsamkeit*. Bd I, *op. cit.,* p. 133.
[539] AUERBACH E., *op. cit*., p. 180.
[540] BECKER Chr., *op. cit,.* p. 84.
[541] METZKE E., J.G. , *Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts,* p. 257.

Sans les sens et les passions, l'homme ne pourrait « schmecken » ou « geniessen » la création de Dieu. Nous trouvons ici un des aspects fondamentaux de l'esthétique de Hamann qu'on peut caractériser d'« esthétique de la lumière », car elle s´adresse de manière primordiale au sens et à l'expérience immédiate du plaisir ou « geniessen ». Le « *Freude* » et « *Glückselickeit*» font allusion à cette notion d'esthétique comme « *Desiderata d*e *gnoséologie* », mais il s´agit en fait d'une autre manière de concevoir la connaissance, elle n'est plus une « *reinen cognoscere* »,[542] mais cette « *cognitio viva »* dont l'activité de toutes les dispositions humaines signifie la « *Glückseligkeit* » de l´homme. De plus, cette relation *Bildern-Glückseligkeit*, sera un des arguments qu'Hamann défendra contre l'idée selon laquelle l´homme a créé le langage par « nécessité ». Par contre, il affirme que la création des images constitue la « erste spontane Reaktion des Menschen ihr angemessenster Ausduck (…) sind Anzeichen des Genusses, somit die erste mimetische Reaktion des Menschen auf die Schöpfung. »[543]

La défense des passions que notre auteur mène à travers son ton satirique envisage aussi le problème herméneutique qu'englobe son écrit. Comme nous l'avons évoqué, sa critique s'adresse aussi aux interprètes de la Bible « Die Meynungen der Weltweisen sind Lesarten der Natur und die Satzungen der Gottesgelehrten, Lesarten der Schrift ». Les exégètes bibliques plaident pour une interprétation historico-grammatique de l'Ecriture. Hamann s´adresse en particulier à l´orientaliste Johann David Michaelis (1717-1791), qui « reconnait les droits de la raison et de la critique, dans les limites d'une orthodoxie réduite au strict minimum ; le texte n'est plus intouchable, et l'inspiration divine se trouve réduite à l'essentiel. »[544] Comme d'autres exégètes allemands auxquels Hamann fait allusion dans son écrit, Michaelis s´est formé dans le rationalisme de Christian Wolff. L´intention du philosophe est de soumettre la Bible à la « recherche scientifique » pour y dégager son sens, « les vérités doivent être accessibles moyennant un usage correct de la raison naturelle. »[545]

Notre auteur s´appuie encore sur les principes de Francis Bacon pour étayer sa critique des exégètes rationalistes, lesquels sont aussi les « *freche Buhler* » de Penelope. Comme

[542] *Ibidem.*
[543] BIGEMANN SCHMIDT W,. *op. cit*., p. 143.
[544] GUSDORF G., *op. cit*., p. 133.
[545] *Ibid*., p. 130.

l'exprime Bacon, l'*Ecriture* est indispensable « to illuminate our belief ».[546] Hamann cite *in extenso*, le livre IX de *The Advancement of Learning*, dans lequel le philosophe anglais réalise une défense de l'Écriture vis-à-vis de la philosophie naturelle et des exégètes de son temps. Un des grands débats depuis le XVI[e] siècle a été de savoir si la Bible contenait les principes de la connaissance de la nature. La discussion repose notamment sur le conflit entre le système copernicien et les passages littéraux sur le soleil dans la Bible.[547] Le philosophe anglais défend le point de vue selon lequel « the scope or purpose of the Spirit of God is not to express matters of nature in the Scriptures ». [548] Et, en relation aux exégètes de son temps, Bacon affirme que les Ecritures ont été écrites « to the succession of all ages », *i.e.* que les sens énigmatiques portent une « prophétie » qui s'accomplit en fonction de celui à qui elle s'adresse. Autrement dit, « Die Dunkelheit des biblishe Wortes hellt sich für denjenigen auf, an den das Wort gerichtet ist. »[549]

Le penseur allemand, de son côté, avait aussi souligné le caractère prophétique avec la forme d´interprétation typologique dans *Biblischen Betrachtungen ;* il avait écrit : » Jede biblische Geschichte ist eine Weissagung, die durch alle Jahrhundertund in jeder Seele des Menschen erfüllt wird. (...) Jede Geschichte trägt das Ebenbild des Menschen (...). » (N I, 315)

Dans *Aesthetica in nuce,* il propose comme principe herméneutique l'application (*Application*). Cette notion, « affect» ou « *applicatio ad vitam* » a été un des principes fondamentaux des piétistes pour la lecture et l'« appropriation » du texte biblique.[550] Mais Hamann rattache ce principe à la forme d´interprétation typologique ; ce rapprochement

[546] « First the Scriptures, revealing the will of God, and then the creatures expressing His power; whereof the latter is a key unto the former: not only opening our understanding to conceive the true sense of the Scriptures by the general notions of reason and rules of speech, but chiefly opening our belief, in drawing us into a due meditation of the omnipotence of God, which is chiefly signed and en graven upon His works. Thus much therefore for divine testimony and evidence concerning the true dignity and value of learning. » *The Advancement of Learning, Book,* VI.
[547] DANNEBERG Lutz, *op. cit*., p. 335.
[548] BACON Francis, *The Advancement of Learning, Book, IX.*
[549]JØRGENSEN Sven-Aage, « Hamanns hermeneutische Grundsätze» in *Aufklärung und Humanismus*, Richard Toellner (Hrsg.) Heidelberg, Lambert Schneider, 1980, pp. 219-231.
[550] Le terme *application* est souvent employé comme synonyme de « metaschematism », que nous avons exposé dans 1. 3 GAJEK Bernhard, *op. cit.,* p. 27.

marque une différence entre notre auteur et la position des piétistes et des exégètes critiques. Hamann pose la question avec les mots suivants :

> Warum soll ich ihne, nach Stand, Ehr und Würde unwissende Leser! Ein Wort durch unendliche umschreiben, da sie die Ercheinungen der Leidenchaften allenthalben in der menschlische Gesellschaft, selbst beobachten könne; wie alles, was noch so entfernt ist, ein Gemüth im Affect mit einer besonderen Richtung trifft; wie jede einzelne Empfindung sich über den Umkreis aller äußere Gegestände verbreiten wie wir die allgemeinsten Fälle durch eine eine persönaliche Anwendung uns zuzueignen wisse [...]. (N II, 208).

Dans ce passage, il réaffirme le rôle fondamental des passions, pour « l'appropriation » de l´universel, de forme analogue à l'importance des sensations pour la réception de la révélation sensible. Selon ce principe herméneutique, il n´est pas possible de faire une lecture « intellectuelle » ou « rationnelle » du texte, mais il exige aussi avec sa propre écriture, « das Innere des Lesers bewegens. Durch den Akt des Lesens soll also der Leser an einer traszendeten Erfahrung teilhaben. »[551] Notre auteur questionne les interprètes rationalistes : « Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind, hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu sein? Versteht ihr den Buschtaben der Vernunft klüger, als jener allegorische Kämmer der alexandrischen Kirche den Buchtaben der Schrift, der sich selbst zum Verschnittenen machte, um des Himmelsreicht willen? (N II, 208). Pour Hamann, les passions, bien qu'il reconnaisse leur caractère « perturbateur », restent « die höchte, die wahrhaft schöperische Kraft des Lebens. »[552]

À vrai dire, notre auteur fait toujours référence à son expérience de conversion quand il exprime ses principes herméneutiques. Dans *Gedanken über meinen Lebenslauf*, écrit de caractère bibliographique qui fait partie des *Londoner Schriften*, il décrit son expérience comme lecteur de la Bible ainsi :

> Mit diesen Betrachtungen, der mir sehr geheimnisvoll vorkamen, las ich den 31 März des Abends das V . Capitel des V Buch Moses, verfiel in ein tiefes Nachdenken, dachte an Abel, von dem Gott sagte: Die Erde hat ihren Mund

[551] HOFFMANN V., *op. cit*., p. 128.
[552] METZKE E., *op. cit.,* p. 221.

> aufgethan um das Blut deines Bruders zu empangen --- Ich fühlte mein Herz klopfen, ich hörte eine Stimme in der Tiefe desdelben seufzen und jammern, als die Stimme des Bluts, als die Stimme eines erschlagegens Bruders. (N II, 40)[553]

Dans ce passage, Hamann réunit le principe de l'*application* et l'interprétation typologique. Ce procès est une interprétation vivace (*lebendigen Auslegung*) de l´Ecriture, mais aussi une compréhension historique (une compréhension du présent de son existence[554]). Hamann s´identifie à Caïn quand il écrit « ich konnte es nich läger meinem Gott verheel, daß ich der Brudermöder seines eingeborehe Sohnes war », et dans le même temps, réalise une interprétation typologique d'Abel, il est la préfigure (Vor-bild) du Christ ; la mort d'Abel anticipe la mort du Christ. Dans cette forme d´interprétation, il faut prendre en compte la notion ou le pré-syllabe *Vor-bild*, dans son sens historique ; ainsi la « *Vorbild* » est une anticipation et pré-annonciation dans un *continuum* historique.[555] Sievers, dans son étude consacrée à la conversion de Hamann écrit : « Wenn Hamann an Abels Tod denk, rückt auch der Mörder Kain ins Blickfekd. Da durch erhält Hamann, indem er sich mit Kain identifiiert, die Möglichkeit, sich mit seinem persönlichen Geschick in die alttesementliche Geschichte einzubeziehen. So wie Abel ein Typos Jesu Christi ist, ist Kain en Typos Hamanns. »[556]

Ainsi, la pensée de la condescendance (*Kondeszendenz*) dans le principe « Der Schöpfer der Welt ein Schrifteller » « Er Selbs ist ein Schriftsteller geworden » (N I, 9) qu' Hamann propose dans les trois Articles (Nature, Histoire, Bible)[557], n´exclut pas pour autant la dimension « littérale » et « historique », mais elle est projetée d´une manière herméneutique, *i.e.* c'est dans l´homme, à travers son « *glaubende Lesen* », que réside la tâche d´interprétation. Hamann pose donc la question sur l'« unité du sens » de la Bible dans la compréhension « *dasVerstehen* », mais elle dépend de la « ganze Existenz ». Les hommes, écrit Hamann dans *Aesthetica in nuce,* « euch selbst vielmehr durch den Epikurismus die Augen augeslochen, damit man euch ja für Prophethen halten mögen, welche Eingebung und

[553] D´après Jørgensen « Die Bekehrung bei Hamann war radikaler und mußte ihm den Vorwurf der Scwärmerei eintragen; sie ließe sich wohl eher mit der Existenzerfahrung bei Philosophen wie Kierkeggard, Jasper, Heidegger vergleichen, indem sie den Ausganspunkt einer neuen Art zu erfahren und zu denken bildete. » Jørgensen S.A*., Johann Georg Hamann, op. cit.,* p. 27.
[554] CORBIN H., *op. cit*., p. 28.
[555] GRÜNDER K., *op.cit*., p. 148.
[556] SIEVERS Harry, *op. cit*., p. 63.
[557] *Ibid*., pp. 148-149.

Auslegung aus ihren fünft Fingern saugen. » (N II, 208)[558] De cette manière, la question herméneutique prend une autre direction, elle n'est plus la relation entre un sujet (un moi constitué) et un objet (la Bible), mais « how the text understands and constitute me. »[559] De plus, lorsque Hamann parle avec la voix du Rhapsode, il veut dire aux exégètes critiques que l'interprétation n'est pas possible sans « l'enthousiasme », considéré ici comme inspiration divine, selon sa définition étymologique, car l'Ecriture et la création poétique sont analogues, elles sont le langage de l´esprit de Dieu, « tragende göttliche Schöpferkraft. »[560] En effet, en accord avec la notion d'accommodation, la révélation de Dieu ne perd pas son caractère de vérité, d'inspiration ou d'autorité.[561]

Cependant, le fait que la révélation de Dieu « s'accommode » avec la compréhension humaine, cela ne signifie pourtant pas que Dieu s'adresse seulement aux passions, mais à l'unité de l´homme, car il a été créé comme unité.[562] Dans *Aesthetica in nuce*, Hamann relie le récit biblique de la création « es werde Licht » avec Jean 1.1. « Am Amfang ward das Wort ». Il s'agit de la notion de *Logos* ; pour Hamann, « ist Gott Logos, Wort und Vernunft in eins, und die Welt ist von ihrem götliche Ursprung her Poesie: Dichtung Gottes. »[563] La notion de l'unité de l'homme et de l'unité de la création a un sens théologique, comme nous l'avons avancé ; ici la notion d'image (*Bild*) comme *Logos* est fondamentale pour spécifier la perspective de Hamann comme penseur de l'image. Contrairement à Baumgarten que divise la vérité, il écrit :

> Wenn eine einzige Warheit glaich die Sonne herrscht; das ist Tag. Seht ihr an statt dieser einzigen gleich so viel, als Sand am Ufer des Meeres ; -heiernächst ein klein Licht das jenes ganze Sonnenheer an Glanz überstrift ; das ist eine Nacht in die sich Poeten und Diebe verlieben.-Der Poet am Amfange der Tage ist ist derselbe mit dem Dieb am Ende der Tage--. (N II, 206).

[558] Comme le fait remarquer Gusdorf, « Ce n'est pas Dieu qui s´est caché de l'homme, Dieu qui a pris l'initiative de la Révélation. C´est l'homme qui s'est caché de Dieu. » GUSDORF G*., op. cit.,* p. 215.
[559] BETZ J. R*., op. cit*., p. 28.
[560] BÜCHSEL E., *op. cit*., p. 62.
[561] GRÜNDER K., *op.cit.,* p. 45.
[562] Voir 1.0 supra.
[563] SCHMIDT-BIGGEMANN W., *op.cit.,* p. 142.

Dans ce passage, Hamann nous renvoie, avec une citation, à 2 Cor. IV 6 « Car Dieu, qui a dit : La lumière brillera du sein des ténèbres! a fait briller la lumière dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur la face de Christ. »[564] Il est permis d'affirmer que notre auteur, à travers cette chaine des citations bibliques concernant la lumière, veut affermir que la révélation est primairement sensible, il s'adresse donc à l' « absolutisation » de l´entendement en relation avec la connaissance de la réalité. Aussi, dans le passage « es werde Licht », il l'appuie avec une autre expression de Paul ; cette fois, il cite *Ephésiens* V. 13 « mais tout ce qui est réprouvé apparaît en pleine lumière, car tout ce qui est ainsi manifesté est lumière. »

En affirmant que la lumière est aussi le Christ, *i.e.* « révélation » et « incarnation », Hamann trouve le principe de sa critique de la notion de « *ratio* » des philosophes de l'*Aufklärun*g, *i.e*. elle n´est plus cette disposition subjective et innée, mais *Logos*, « Prinzip der ganzen Schöpfung, Prinzip der Wahrheit und Wirklikeit »[565], il n´y a pas en outre Logos sans amour, il est « der Urgrund aller Werke Gottes ».

On retrouve ici le fond trinitaire de la pensée religieuse de Hamann, où la position centrale du Christ prend sens et le principe fondamental dans *Aesthetica in nuce*. [566] Selon le dogme trinitaire, le Christ est l'icône de la réalité toute entière et aussi le symbole de la vérité et de la beauté.[567] Hamann cite les diverses qualifications du Christ dans son écrit : « Le premier né » (Col. I, 17), « Le fils de l'Homme », « Lumière née de la Lumière (Jean 1, 4-5) », avec la finalité de contester la notion « esthétique » de la *Schulphilosophie*, où il perçoit la dégradation de la beauté, laquelle est ramenée à un pur « esthétisme » puisqu' elle est le produit du réductionnisme et de la fragmentation de la connaissance, à savoir, « Der Vergottung der Subjektivität » et « die Verabsolutierung der erkennend Vernunft. »[568]

[564] Aussi à Révélation XVI, 16 « Voici, je viens comme un voleur. Heureux celui qui veille, et qui garde ses vêtements, afin qu'il ne marche pas nu et qu'on ne voie pas sa honte! »
[565] METZKE E., *op. cit*., p. 181.
[566] Comme l'affirme Leibrecht, Hamann n´est pas intéressé dans une « doctrine spéculative » de ce principe trinitaire, mais en une expérience de cette réalité qui est une, mais trine. Cf. LEIBRECHT Walter, *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*, Kassel, Carl Bertelsmann Verlag, 1958, p. 48.
[567] Voir supra 3.0.
[568] *Ibid*., p. 112.

Étant donné que pour Hamann la réalité est un Discours, « l'acte de l'*aisthèsis* est l'acte religieux originel lui-même parce que toutes les choses sont parole et langage de Dieu et que, pour cette raison, quiconque saisit les choses, entend parler Dieu lui- même».[569] Autrement dit, la parole est, en principe, une écoute, une « réception » dans le cœur ou « *Gemüt* » et dans l'esprit qui assimile la parole, Hamann fait toujours référence à Paul « La foi naît de l'écoute » (Rm. X, 17). Ainsi, cette écoute de la parole libère *l'expérience* et la « *cognitio viva* ». De point de vue philosophique, *Aesthetica in nuce* signifie pour Hamann, d'après son « metaschematismus » d'Hume donc « nur eine Ästhetik des Erhabenen, nämlich ein sinnliches Wahrhemen Gottes. »[570]

[569] BALTHASAR Hans Urs von, *op. cit.,* p. 141.
[570] GRAUBNER H., « Hamanns Ästhetik des Erhabenen und die Wiederkehr des Erhabenen im 20 Jahrhundert « in Die Gegenwärtigkeit Johann Georg Hamanns. Acta des achten Internationalen Hamann-Kolloquiums an der Martin Luther Universität, Halle Wittenberg, 202, Germany, PeterLang, 205, pp.215-230. Ici.p.215.

3.2 L'image et l'imagination

« Nor is it an easy matter to deliver and explain our sentiments;
for those things which are in themselves new can yet be only understood
from some analogy to what is old.»

Francis Bacon

« Meine grobe Einbildungskraft ist niemals im Stande gewesen,
sich einen schöpferischen Geist ohne genitalia vorzustellen. »

J.G. Hamann

Comme nous l'avons déjà évoqué dans divers passages de cette étude, la référence à l'imagination dans le corpus de notre auteur est appréhendée sous deux aspects : elle est toujours liée au langage et elle est considérée comme un principe herméneutique. Dans son étude historique sur la *Philosophie perennis*, Schmidt-Biggemann fournit une caractéristique de l'imagination dans la sphère de la littérature spirituelle (poésie, mythe) et de la *philosophie perennis* ; la « *fromme Phantasie* » n'est pas « l'imagination productive » des philosophes et des critiques littéraires, car « Die Welt der Spiritualität is geoffenbart nicht produziert ».[571] Ces deux aspects sont remis en cause de manière implicite par Hamann dans *Aesthetica in nuce* et toujours dans le cadre de la discussion sur la poésie et son interprétation. Dans ce sens, le terme image (*Bild*) signifie : métaphore, périphrase, prosopopée, allégorie, similitude.[572] Et l'imagination est considérée comme un principe herméneutique pour « imaginer » et « interpréter » ces images, qui sont dans le même temps, la manifestation visible du « unsichbares Menschen » *i.e.* du pouvoir originaire du langage analogue à l'invisibilité de Dieu, selon le principe hamannienn « Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts ». (N II, 198)

[571] SCHMIDT-BIGGEMANN W., *op. cit.,* p.16.
[572]LESSENICH Rolp P., *Dichtungsgeschmack und Althebräische Bibelpoesie im 18. Jahrhundert*, Deutschland, Böhlau Verlag Köln Graz, 1967, p. 24.

Dans le contexte de la *Querelle des Anciens et des Modernes*, la discussion sur le « merveilleux » dans la poésie épique et la fable a une place centrale car elle englobe des discussions sur les relations entre la mythologie et la religion chrétienne, mais aussi sur l'anthropologie et la philosophie de l'histoire. En ce qui concerne la philosophie, le débat porte sur la distinction entre la « *Christiliche Wahrheit* » et la « *heidnischer Aberglaube* »[573], laquelle est réalisée par les critiques et philosophes français dans le tournant du XVII[e] au XVIII[e].[574]

Dans *Aesthetica in nuce*, son auteur fait en particulier allusion à Voltaire ; il estime dans son *Essai sur la poésie épique* (1726) à propos de la fable :

> L´Iliade, qui est le grand ouvrage d'Homère, est plein de dieux et de combats peu vraisemblables. Ces sujets plaisent naturellement aux hommes ; ils aiment ce qui leur paraît terrible ils sont comme les enfants qui écoutent avidement ces contes de sorciers qui les effrayent (…). Enfin on verra Homère lui-même, qu'on trouvera, comme ses héros, tout plein de défauts, mais sublime.[575]

Même si Voltaire réalise des jugements esthétiques sur la base des principes du canon classiciste (vraisemblance) ou du relativisme culturel,[576] ce qui prévaut dans sa critique est son hostilité envers la religion révélée et toute source de « superstition » comme les mythes ou les fables.

---

[573]GISI Lucas Marco, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert.* Berlin, New York 2007, p. 30.

[574] La fable, à la suite de l´étude de Boch, est considérée sous les aspects suivants : « 1.La fable ne serait que le plagiat, la copie dégradée de la révélation judéo Chrétienne. (…) 2. Elle est amalgames linguistiques, déformations des noms, confusions étymologiques. (…) 3. La fable ne consisterait qu'en une altération de l'histoire ancienne; les dieux païens ne seraient alors que le produit de l´apothéose des grands hommes de l´Antiquité, et le récit de leurs actions, les annales embellies des peuples primitifs. 4. La fable correspondrait à une tentative d´explication des phénomènes physiques de l'univers, dans laquelle les dieux représenteraient une projection anthropomorphique des éléments naturels (…) 5. Enfin, la fable d´autre significations que poétique, pur divertissement de l'esprit dénué d'implications théologiques quoique toujours légèrement tente de connotations morales. » BOCH Julie, *Les Dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire (1680-1760)*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 14.

[575] VOLTAIRE, *Essai sur la poésie épique*, in *Ouevres Complètes*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier Frères, 1877 t. 8, p. 307.

[576] « L'esthétique de Voltaire possède un caractère –empirique-: sans renoncer à chercher dans la nature les principes du beau universel et intemporel, le philosophe admet qu'une œuvre est partiellement déterminé par l'époque et le lieu qui la voient naître, et il tient compte dans les jugements qu'il porte sur elle. » BOCH J., *op. cit*., p. 506.

Justement, ce que les esprits éclairés de l'âge des Lumières combattent c'est l'idée selon laquelle les fables et mythes anciens contiennent une « explication » ou une « connaissance » des phénomènes de la nature, un sens de l'histoire humaine. Pour Voltaire, les fables et mythes, ne sont que l´expression de la « corruption des histoires anciennes ou du caprice de l´imagination ».[577] Comme *libre penseur* et défenseur du déisme, en ce qui concerne l'interprétation de l'Ecriture, il réalise une lecture critique moraliste afin de « contrôler la plausibilité historique des narrations bibliques. »[578] Comme d'autres déistes de son époque, Voltaire pose la raison comme principe de sa critique historiciste et moraliste, et refuse toute trace de « miraculeux » et de « surnaturel » qui sont contre la raison.

Du côté des allemands, Hamann fait allusion à Lessing et à sa conception de l´art comme le moyen d'« éducation morale de l'homme ». Dans son écrit *Von dem Gebrauch der Thieren in der Fabel*, son auteur considère que les passions ne font qu'« obscurcir » la connaissance. Et dans sa théorie du théâtre, il plaide pour la « Verwandlung der Leidenschaften in tugenhafte Fertigkeit. »[579] Pour ces penseurs, « la fonction suprême de l'art est le progrès moral. »[580] Selon Lessing, le théâtre est considéré comme l'espace privilégié pour promouvoir les « vertus sociales. »[581]

L'approche de Hamann dans *Aesthetica in nuce* s'éloigne de la perspective philosophique et moraliste, laquelle considère la poésie épique et les fables comme la production d'une imagination « enflammée » et donc irrationnelle ou, selon le point de vue de l'anthropologie historique, comme le langage primitif ou de l´âge infantile de l'esprit humain.[582] Comme nous l'avons souligné, Hamann est un exégète, un philologue et un critique littéraire. Mais sa tâche maintient une relation étroite avec la théologie, laquelle est conçue ici non selon le point de vue dogmatique ou rationaliste, mais est en réalité pour

[577] BOCH J*., op.cit*., p. 509.
[578] SCHWARZBACH Betram Eugene, « Les adversaires de la Bible » dans *Le siècle des Lumières et la Bible*, sous la direction d'Yvon Belaval-Dominique Bourel, Paris, Editions Beauchesne, 1986, .p. 151.
[579] LUMPP H. M *., op. cit*., p. 45.
[580] *Ibid*. p. 46.
[581] BARNER Wilfried, « Lessing comme auteur dramatique », dans *Les lumières en Allemagne*, Paul Raabe et Wilhelm Schmidt- Biggemann (Editeur), traduction Claude Murat, Bonn, Hohwacht Verlag, 1979, p. 126.
[582] GISI LUCAS M., *op.cit*., p. 39.

Hamann poésie, puisque la théologie a ses sources dans le mythe et la poésie.[583] Selon cette perspective, la poésie d'Homère, Virgile ou Ovide, comme celle de la Bible, acquièrent une « geistlich-spirituelle Deutung ».[584] Pour étayer cette filiation, le penseur allemand se sert du philosophe anglais Francis Bacon, le plus cité dans *Aesthetica in nuce,* qui, dans *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, livre deuxième, chapitre I, écrit à propos de la théologie, qu' il inclut dans l'ensemble du savoir : « Ainsi la théologie se compose ou d'histoire sacrée ou de paraboles, qui sont une sorte de poésie divine, ou de préceptes et des dogmes, qui sont une sorte de philosophie éternelle. »[585]

Le penseur anglais, et selon la tradition occidental, rattache la poésie à l'imagination ; il réalise une division du savoir humain selon les trois dispositions de l'esprit : la mémoire, l'imagination et la raison.[586] La mémoire correspond à l'histoire, l'imagination à la poésie et la raison à la philosophie. Malgré cette division, selon Bacon, elles maintiennent des relations étroites, parce que pour lui, « l'esprit humain est un, et ses coffres, ses cassetins sont de part et d'autre absolument les mêmes. Il est en cela comme d'une liqueur qui serait versée par plusieurs entonnoirs dans un seul et même vaisseau. »[587] Francis Bacon considère la poésie comme connaissance : « Poesy is a part of learning in measure of words, for the most part restrained, but in all other points extremely licensed, and doth truly refer to the imagination… »[588] Sa source est la révélation et l'expérience, elle est liée à la mémoire. Ainsi Hamann écrit en allusion à Bacon : « Natur und Schrift also sind die Materialen des schönen, schaffenden, nachahmenden Geistes. » (N II, 210)

La poésie est, chez Bacon tout comme chez Hamann, attachée au langage, et dans ce sens, l'approche de la poésie et du mythe que proposent les philologues comme Bacon ou les

---

[583] RINGLEBEN Joachim, « Gott als Schrifsteller. Zur Geschichte eines Topos » in *Johann Georg Hamann. Autor Und Autorschaft. Acta des sechsten Internationalen Hamann- Kolloquium Im Herder-Institut Zu Marburg/Lahn 1992*, Bernhard Gajek (Hgrs.). Beiträge Zur Deutschen Sprach - und Literaturwissenschaft. Reihe B, Untersuchungen 61, Frankfurt-am-Main Berlin Ber, P. Lang, 1996, p. 215-275.Ici p.222.
[584] *Ibidem.*
[585] Hamann cite en latin l'œuvre *De dignitate et Augmentis Scientiarum*, qui est la traduction et révision augmenté de *The Advancement of Learning* (1605). Nous citons la traduction française de *De dignitate*, trad. par M. E. Riaux, Paris, Charpentier, 1843.
[586] KRISTELLER Paul Oskar, « The modern system of the arts: A study in the history of aesthetics I », in *Journal of the History of Ideas,* (1952), p. 520.
[587] BACON Francis, *De dignitate*, p. 98.
[588] BACON Francis, *The Advancement of Learning, Book II*.

critiques littéraires comme R. Lowth, est l´étude de la diversité des images dans les narrations mythiques ou la Bible.

Francis Bacon dans *Advancement of Learning* réalise une division de la poésie en : poésie narrative, représentative ou dramatique, et allusive ou parabolique. Ainsi, « The narrative is a mere imitation of history […] Representative is as a visible history, and is an image of actions as if they were present, as history is of actions in nature as they are (that is) past. Allusive, or parabolical, is a narration applied only to express some special purpose or conceit; which latter kind of parabolical wisdom was much more in use in the ancient times. »[589] Hamann reprend justement ce passage concernant la division de la poésie ; il paraphrase notamment le passage sur la poésie parabolique que nous avons citée. Selon Bacon, la poésie parabolique contient des mystères et des secrets de la religion, de la politique ou de la philosophie. Dans la version latine de son écrit, il considère que la poésie parabolique entretient une relation étroite avec la religion, laquelle : « elle-même emprunte son secours (de la poésie parabolique) à chaque instant pour entretenir un commerce continuel entre les choses divines et choses humaines. »[590]

En outre, la fonction de ce type de poésie est équivoque, car elle a la fonction d'élucider quelque thème, mais elle tient aussi la fonction de le voiler. Dans le premier cas, elle est une méthode d'enseignement qui emploie la similitude comme principe pour rendre sensibles les vérités abstraites. En relation avec la fonction d'occultation d'un « sens mystérieux » des narrations anciennes, Bacon est plus implicite dans la version que cite Hamann. En effet, le philosophe anglais, lui, affirme que les fables, les paraboles, le mythe contiennent une source importante de savoir sur la relation de l'homme avec la nature et de l'homme avec Dieu.

Les fables sont plus anciennes que les poèmes d'Homère et elles sont d'une grande importance pour élucider même l'Ecriture, en raison de leur antiquité et parce qu'elles contiennent la tradition de tout un peuple, elles sont une création non pas d'un individu mais d'une société : « Elles semblent être une sorte de souffle léger qui, des traditions des nations

[589] *Ibidem.*
[590] BACON F., *op.cit*., p. 124.

les plus anciennes, est venu s'insinuer dans les flûtes des Grecs ».[591] Cette expression, Hamann la réécrit pour critiquer les expressions de Voltaire sur la mythologie « Bacon stellt sich die Mythologie als einen geflügelten Knaben des Äolus vor, der die Sonne im Rücken, Wolken zum Fußscemel- hat, und für die lange Weile auf einer grieschischen Flöte pfeift. » (N II, 204) Nous développerons de manière plus détaillée la relation entre Hamann et Bacon dans la troisième partie de cette recherche. Nous nous limiterons ici à exposer la critique de Hamann envers les critiques littéraires en reprenant les principes de Bacon.

Contrairement aux philosophes partisans des modernes, notre auteur se présente dans *Aesthetica in nuce* comme un poète, au sens ancien du terme, *i.e.* comme un *vates*, un être inspiré par les muses. Mais ce terme révèle aussi la relation établie d´après les anciens entre la poésie et la prophétie. Hamann commence son ouvrage avec ces quelques lignes qu'il emprunte à Horace : « Odi profanum volgus et arceo. Favete linguis: carmina non prius audita Musarum sacerdos virginibus puerisque canto. » « Je hais la foule des profanes et la tiens écartée. Gardez-vous langues recueillies : prêtres des Muses, je chante pour les vierges et les jeunes garçons des hymnes qu'on n'avait pas encore entendus. » (N II, 197)[592] Cet appel aux muses est en réalité une provocation, car Shaftesbury et Voltaire affirmaient que les muses et les sources d'inspiration n'étaient plus possibles chez les modernes, dont la raison est le principe fondateur des normes de la création. À l'inverse, il est possible d´affirmer que l'allusion que notre auteur réalise aux interprétations de Bacon, sa défense de la dimension spirituelle et sacrée de la poésie et des passions comme sa source, prend une couleur particulière ; il envisage ainsi la réévaluation des passions dans leur dimension mythique-religieuse.

Hamann adresse donc aux critiques littéraires modernes l'expression ironique suivante :

[591] *Ibidem*.
[592] HORACE, *Odes III, 1* dans Odes et épodes Tome I, texte établit et traduit par F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

> Wagt euch also nicht in die Metaphysick der schönene Künste, ohne in den Orgien und Eleusinischen Geheimennissen vollendet zu sein. Dei Sinne aber sind Ceres und Bacchus die Leidenschaften;-alten Plegeeltern der schönen Natur. (N II, 201)

Avec cette relation entre l'esthétique et la mythologie, Hamann introduit dans la pensée philosophique allemande une « *radikale Neuheit* »,[593] laquelle va ouvrir un chantier de réflexions qui sera intensément exploité par le romantisme allemand. On peut constater d'après la dernière citation que la défense de la sensibilité humaine, des sens et des passions chez Hamann n'exclut pas la dimension d'« l'énergie sexuelle », qu'il met ici en jeu. Or, la sexualité appartient au principe de la « *Gottesebenbildlichkeit* ».[594] Il ne s'agit plus de considérer les passions comme un « *blinde Trieb* »[595] mais, en raison de leur origine et sens divin, elles ont une finalité, elles trouvent en effet dans la création poétique en tant que *poésies,* une « *Apotheoses ihres Tuns*.»[596]

Cependant, pour Hamann, les modernes avec leur « stoïcisme » ne sont plus capables de créer des œuvres poétiques justement parce qu' ils se contentent d'imiter les règles et une nature « domestique », une nature, qui comme l'affirmait Boileau est « une aveugle qui ne sait pas où elle va. »[597] Le penseur allemand estime :

> Die Schuld mag aber liegen, woran sie will, (außer oder in uns):wir haben an der Natur nichts als Turbatenverse und *disiecti membra poetae* zu unserm Gebrauch übrig. Diese zu sammeln ist des Gelehrten; sie auszulegen, des philosophen; sie nachzuhmen-oder noch kühner—sie in Geschick zu bringen des Poeten bescheiden Theil. (N II, 199)

Hamann insiste sur la dissociation de la nature par la pensée abstraite et rationaliste. En même temps, il reprend son principe de la connaissance de soi comme condition pour la connaissance, et dans le contexte d'*Aesthetica in nuce*, condition pour la création poétique.

---

[593] BAEUMER Max L., « Johann Georg Hamanns Mythologisierung von Sinnen und Leidenschaften.« in *Monatshefte*, vol. 67, no. 4, (1975), p. 371-386. Ici.p.373.
[594] Hamann caractérise de cette manière la sexualité dans son écrit *Versuch einer Sibylle über die Ehe*, Cf. N III, 199.
[595] BAEUMER Max L*., op. cit*., p.54.
[596] *Ibidem.*
[597] Boileau cité par VON STEIN H., *op.cit*., p. 6

Ainsi, l'invitation qu´il adresse aux modernes de participer à des orgies » et des « mystères » a comme but la connaissance de soi et son implication pour « participer » au pouvoir « originaire » des passions dans leur dimension religieuse, et, dans le même temps, pour réveiller le langage mort de la nature. (N II, 211) Hamann inscrit donc son écrit dans le débat des critiques littéraires de la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Il propose, à la suite de l´œuvre d'Edward Young, *Conjectures on Original Composition* (1759), de dépasser la critique littéraire selon les critères de l'école néoclassique et des libres penseurs qui se limitaient à souligner les « défauts » des anciens. Young propose deux principes pour le poète moderne : « Know thy self » et « Reverence thy self ».[598] Dans la pensée moderne, il est le premier à affirmer l'idée du poète comme un créateur, une idée attachée à la notion de génie. Dans son écrit, il s´oppose à la « régulation » du langage poétique selon certains principes comme la métrique. Pour le créateur des *Night Thoughts*, un génie « has ever been supposed to partake something Divine. »[599]

Afin de sensibiliser à ses idées, notre auteur réalise une interprétation typologique de deux fables anciennes : celle de Dionysos et du mythe de Narcisse afin de soutenir la notion de génie et dépasser l´interprétation moraliste et rationaliste des modernes dont le principe « *gesunde Vernunft* » est parodié par Hamann avec son masque de Pan.

Bacon inscrit la fable de Bacchus, une narration en allusion aux passions, dans la philosophie morale. Le récit mythique de Bacchus (nommé aussi Dionysos ou le désir *cupiditas*) contient une signification allégorique en relation avec l'interprétation de la nature et de la nature humaine. Bacon estime : « La parabole de l'art de cultiver la vigne renferme un sens profond, car toute affection est singulièrement adroite et ingénieuse à chercher tout ce qui peut nourrir et la fomenter, mais de tout ce qui est parvenu à la connaissance des hommes, le vin est ce qu´il y a de plus puissant et de plus efficace pour exciter et allumer les passions, et il est leur commun aliment. »[600] Il décrit tous les éléments qui entourent la figure de Dionysos : il est « le premier maître dans l'art de cultiver la vigne, de faire le vin et d'en faire usage ». Les muses et « démons très-difformes », font partie de son cortège.

---

[598] YOUNG Edward, *Conjectures on Original Compositions. To a Letter to the Autor of sir. Charles Grandison*, London, Printen for Art, Millar, 1759, p. 43.
[599] *Ibid*., p. 52.
[600] BACON Francis, *De dignitate*, p. 142.

Les orgies sont un élément essentiel des rites ou cérémonies « sacrées » de cette figure. Pour terrifier les moralistes modernes, Hamann reprend de la description de Bacon les personnages Penthée et Orfé, punis à cause de leur attitude. Le premier pour espionner en montant sur un arbre sans participer aux orgies et l'autre pour le « son harmonieux » de sa lyre. Dans *La Sagesse des Anciens*, Bacon propose une interprétation de la figure de Penthée : son attitude symbolise les philosophes qui veulent pénétrer dans le mystère de Dieu à travers la raison, laquelle veut aller au-delà de ses propres forces (les hauteurs des arbres) ; les philosophes qui aspirent « en effet à atteindre les mystères divins, en s'élevant jusqu'aux cimes de la nature et jusqu'au sommet de la philosophe reçoivent pour peindre une perpétuelle inconstance et un jugement perplexe et vacillant. Car la lumière naturelle est une chose ; la lumière divine en est une autre ; c'est alors comme s'ils voyaient deux Soleils. »[601] Au contraire, le penseur anglais considère que seule l´imagination, en raison de sa nature, est capable de toucher le divin ; en effet un des aspects les plus importants que Bacon concède à l'imagination est sa relation avec la foi, il affirme « nous élevons notre imagination au-dessus de notre raison, d´où vient que la religion a toujours cherché son chemin dans l´esprit des gens en usant de *similitudes*, des *types*, des *paraboles,* des *visions* et *songes.* »[602]

Bacchus/Dionysos est le Dieu qui représente la renaissance, la paix et la joie. Avec Bacchus, écrit le philosophe anglais, « est décrit la nature du désir, c'est à dire la passion […] Le fait que Bacchus revive après sa mort est tout aussi remarquable. S´il arrive que les passions semblent endormies et éteintes, on ne doit pourtant avoir aucune confiance en elles, même lorsqu'elles sont ensevelies, car dès qu'on leur en fournit la matière et l'occasion elles ressuscitent.» Un des éléments que Bacon remarque dans son interprétation est le lierre, qui représente le fait que « toute passion verdoie et prend de la vigueur dans l'adversité et dans l'interdit. » [603]

Les passions dominantes se répandent comme le lierre auteur de toutes les actions et de toutes les décisions des hommes, et s'ajoutent, se mêlent et se joignent à elles. »[604] En ce qui concerne la figure de Cérès, elle est la représentation de l´agriculture, la fécondité, les

[601] BACON Francis, *La Sagesse des Anciens*, p. 93.
[602] BACON Francis, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, p. 106
[603] BACON Francis, *La Sagesse des Anciens*, pp. 121-124.
[604] *Ibid*., p.125

céréales. Elle a aussi a une relation avec Dionysos, car Proserpine est la fille de Cérès, et celle qui éleva Dionysos pendant sa jeunesse. Dans sa relation avec Proserpine, le dieu révèle sa dimension obscure et ténébreuse.[605] Elle est l'énergie cachée qui engendre et réabsorbe en elle-même toutes les créatures terrestres, et symbole de l'« esprit éthéré enfermé et retenu sous la terre. »[606]

Hamann cite aussi un vers de Tibulle dans *Aesthetica in nuce* : « Bacchus, viens une grappe savoureuse pendant à tes cornes. Et toi, ceins tes tempes d'épis, ô Cérès ! (N II, 201). Avec toutes ces allusions et citations, le penseur allemand propose une réévaluation des sens et des passions à travers une interprétation allégorique et typologique de ces deux figures mythologiques. Il plaide aussi pour une restauration de la nature tout entière, et en même temps, pour la reconnaissance de cette nature divine de l'homme et le renouveau du langage de la poésie. C´est au nom de Dionysos qu'Hamann envisage son esthétique de la gloire et la croix.[607] Le Dieu n'est que le masque du Christ, la résurrection et la rédemption de la nature et de l'homme à travers la « *passio* Christ » ; ainsi la défense de la sensibilité chez Hamann est une défense religieuse. Les passions ont une justification dans la notion de croyance où elles sont associées à la rénovation de l'homme à travers la grâce. Une des passions qui prend une grande importance dans la pensée théologique et philosophique du penseur allemand, c'est l´amour, sans lequel la grâce est inconcevable, car la passion de l'amour « führt zur Vereinigung mit Christus, wer ohne *passio* ist auch ohne Gnade, wer sich nicht mitleidend der *passio* des Erlösers hingibt, lebt in der Verhärtung des Herzens. »[608]

A l'inverse des critiques français, Hamann souligne l´aspect symbolique du mythe. D'après Baeumer, l'interprétation allégorique du thème de Bacchus et Cérès fait référence au « christlichen Mysterium von Brot und Wein ».[609] Le vin est le symbole du sang et des passions, « Blut steht für Leidenschaften als das vereinigende, okkulte Symbol wie es der alttestamentliche Got, der ägyptsche Moses, der greichische Dionysos und Chistus aus

[605] *Ibid*., p.124.
[606] *Ibid*., p. 146.
[607] BALTHASAR Hans Urs von, *op. cit.,* p. 265.
[608] Hamann fait toujours référence à 1 Cor. 13 « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas l'amour, je suis un airain qui résonne, ou une cymbale qui retentit. Et quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même toute la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien. »
[609] BAEUMER Max L*., op. cit*., p. 374.

gedrückt haben. »[610] De cette manière, Hamann se sert de ce mythe qui intègre la tradition grecque, hébraïque et chrétienne,[611] pour affermir son esthétique, à savoir, le principe selon lequel sans les sens et passions, aucune création n'est possible. Il écrit ainsi dans *Aesthetica in nuce* « Die Empfängnis und Geburt neuer Ideen und neuer Ausdrücke, […] liegen im fruchtbaren Schooße der Leidenschften vor unsern Sinne vergraben. » (N II, 209)

Par ailleurs, dans le contexte de la querelle des *Anciens et des Modernes*, Hamann réalise une interprétation allégorique et typologique de la figure de Narcisse. Ce récit mythologique prend une grande importance au XVIII[e] siècle, il est lié aux thèmes de la connaissance de soi et l'amour de soi.[612] Non seulement Hamann, comme nous l'avons évoqué, mais aussi Shaftesbury se servent de la notion de miroir, élément indissociable de cette figure, en relation au thème de la connaissance de soi. Le penseur allemand écrit :

> Gerade, als wenn unser Lernen ein bloßes Erinnern wäre, weist man uns immer aud fie Denkmale der Alten, den Geist durch das Gedächnis zu bilden. (...) Gleich einem Manne, der sein leiblich Angesicht im Spiegel beschaut, nachdem er sicht aber geschaut hat, von Stunden davon geht und vergißt, wie er gestaltet war; eben so gehen wir mit den Alten um. Gar anders sitzs ein Maler zu seinem eigenen Contrefait- Narciß, (das Zwiebelgewächs schöner Geister) lieb sein Bild mehr als sein Leben. (N II, 209)

Ce passage a été étudié de manière approfondie par Joachim Ringleben,[613] ce que nous voulons remarquer ici est la relation de ce mythe avec la doctrine *Imago Dei*.

Dans les données du passage, nous pouvons remarquer qu'il y a une interprétation positive de la figure de Narcisse, laquelle a été proposée avant Hamann par Jacobus Masenius, dans *Speculum imaginium veritates occcultae* (1605). Tous deux mettent en relief des éléments symboliques comme le miroir, l'image réfléchie et la fleur. Selon l'interprétation de Masenius, Narcisse est « the image of God who was seized with love for

[610] *Ibid.,* p. 375.
[611] BAEUMER Max L*., op. cit*., p. 374.
[612] VINGE Luise, *The Narcissus Theme in Western European Literature up the Early 19th Century*, Lund, Gleerups, 1967, p. 253.
[613] RINGLEBEN Joachim, » Der Eckelname des Narziß. Interpretation einer rätselhaften Stellen in Hamanns „Aesthetica in nuce „ » in *Arbeit am Gottesbegriff*, Band II Klassiker der Neuzeit, Göttingen, Mohr Siebeck, 2004, 54-87.

men and became flesh (…) The lost human soul and its divine savior could thus be described in the same symbolical picture-Narcissus in love with his reflection. »[614]

La lecture de Hamann s'appuie sur cette tradition inaugurée par le jésuite allemand, laquelle a subsisté dans les livres des emblèmes, où la figure de Narcisse a été identifiée à la beauté de la divinité elle-même. La beauté n'est que le reflet de Dieu dans le monde comme le reflet dans un miroir. Mais il est aussi, comme l'estime Masenius, l´image du fils de Dieu qui est devenu homme par amour et qui est mort pour rester fidèle à son image. Cette interprétation s'appuie sur *Luc* 17, 33 et *Jean* 12, 25. Ainsi, en accord avec Ringelben : « Denn Christ hat sein Leben nicht zu erhalten gesucht, sondern hat es verloren, um es lebendig wiederzufinden. So ist et selbst mit seinem Sterben und Aufstehen die wahre *Imago Deie invisiblis*. »[615]

Aussi on peut remarquer que Hamann fait référence à la notion « schöner Geister », qui représente les modernes rationalistes qui proposent l'idée de l'homme virtuose comme principe de comportement face aux questions du goût artistique et dans la sphère socio-politique.[616] L'interprétation que propose Hamann en évoquant la fleur de Narcisse, inclut donc une critique des modernes, il ne s´agit plus de la vertu morale et de la notion de goût esthétique, ou d'*amour propre*, image fictive, comme le souligne Starobinski, où les relations en la société signifient une « satisfaction narcissique » de perfections fictives.[617]Au regard de Hamann, les modernes défenseurs des anciens ne font que « projeter » leur idéal de l'homme virtuose sur les anciens. Il souligne aussi dans son interprétation les éléments symboliques du mythe où « L'amour dément finit par précipiter l'amant divin dans la mort «

Le corps est introuvable, mais un narcisse blanc fleurit dans le jardin, qui, dans *l'Antiquité* est certes une fleur de la mort et du monde d'en bas, mais dans *l'interprétation christiana*, constitue un « symbole de la victoire sur la mort et de l'amour de soi. »[618]

---

[614] VINGE Luise, *op.cit*., p. 189.
[615] RINGLEBEN Joachim, *op.cit*.
[616] STAROBINSKI Jean, *Le remède dans le mal. Critique er légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1988, p. 76.
[617] STAROBINSKI J., *op. cit*., p. 69.
[618] JØRGENSEN S.A., « Notes de Lecture et Collage » trad. Élisabeth Déculot, dans *Querdenker der Aufklärung. Studien zu Johann Georg Hamann*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2013, p. 80.

La doctrine *Imago Dei* a été formulée par Saint Paul dans la lettre aux corinthiens, à laquelle nous avons fait référence ; le verset est : « Contemplant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image […] » (2 Cor. 3, 18). Comme l'a souligné Hugedé, les notions d'image et de gloire sont étroitement liées dans ce verset : « En effet, l'homme, qui est l'image de Dieu, est aussi la gloire de Dieu. Paul parle de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu (2 Cor.4). Notre transformation de gloire en gloire sera une conformation à la gloire du Christ : nous devenons porteur de son image ».[619] Il est permis de penser que Hamann appuie ici son interprétation typologique de la figure de Narcisse sur celle du Christ, ils sont l'image visible du visage du Dieu invisible. Narcisse est la préfiguration du Christ, qui est la « gloire » de Dieu, *i.e*. la beauté.[620]

C'est dans le but de contester la perspective des critiques littéraires sur l'art, et notamment sur la poésie, qu'Hamann fait usage des mythes dans *Aesthetica in nuce*. En effet, par exemple, chez Voltaire et son *Apologie de la fable*, il « apparaît ici moins enclin à entrer véritablement dans le monde de la fable, qu'à en faire un allié dans sa lutte par les lumières et pour une civilisation du bonheur terrestre. (…) La fable, telle que Voltaire la chante, se réduit au *divertissement profane* et moderne, dans une nette opposition à la pratique religieuse. »[621] Starobinski réalise une différentiation selon le contexte de la culture française des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, où l´emploi et la connaissance des récits du paganisme est répandue et acceptée surtout dans l'âge classique, période où « sans connaissance de la fable, pas de connaissance de la littérature ». Au contraire, pendant le siècle des lumières, avec l'élan critique, les fables sont soumises à une recherche historique, et elles deviennent objets d'érudition. « C'est alors l'affaire des antiquaires ou des *mythologistes* (s'ils forment des hypothèses sur l'origine des fables, sur les différences ou de peuples etc.) ».

Dès lors, nous pouvons comprendre la critique du penseur allemand : pour les français, « la fable ne veut être que fiction, ornement ; pour le mieux mémoire érudite. »[622] C'est justement cette approche « érudite » des modernes que notre auteur conteste dans la première oraison de la citation sur Narcisse. Hamann, dans une démarche toute déférente,

[619] HUGEDÉ N. *La métaphore du miroir dans les épitres de saint Paul aux Corinthiens*, p. 28.
[620] Voir supra 3.0.
[621] STAROBINSKI J. *op:cit*:, pp. 246-247.
[622] *Ibidem*.

celle de l'herméneute,[623] envisage d'établir une notion de critique littéraire toujours en relation avec sa conception du langage. Dans ce sens, les fables sont considérées comme poésie où la dimension symbolique prend une place fondamentale. De plus, Hamann est un des précurseurs de la recherche sur la mythologie dans la tradition philologique allemande. Tout comme Strich, l'auteur d'*Aesthetica in nuce*, est un « Naturphilosophe »[624], puisqu'il considère la nature comme une « Allegorie », une « Fable », et « ein mythologische Gemälde », pour son interprétation il faut plus que de la « physique ». Hamann écrit en effet en s'adressant aux modernes « Mythologie hin ! Mythologie her ! Poesie ist eine Nachahmung der schönen Natur-und Nieuwentyts, Newtons ind Büffons Offenbarung werde doch wohl eine abgeschmackte Fabellehre vertreten könen? » (N II, 205).

La position de Hamann est proche de celle de Bacon, pour qui le mythe est attaché à la révélation dans la nature, mais il y a aussi une approche historique dans ses interprétations en raison de la forme du langage qui révèle les récits, et finalement l´imagination joue une place centrale dans son explication. Il est permis d'affirmer que dans cet entour, l'herméneutique est comprise comme *interpretatio naturae,* sa critique des « anticipations » et abstractions de la raison, envisage justement la reconnaissance des « vestiges » de Dieu dans la nature. Hamann, de son côté, essaie de pousser plus loin la réflexion sur la poésie et le mythe et leur relation intime avec le langage. Sa critique des modernes défenseurs des anciens vise la perspective « esthétique », *i.e.* le jugement à partir du goût où le paganisme est confiné « dans la seule prétention du gracieux ou de beau, il n'est pas un rival dangereux pour les orthodoxes chrétiens ».[625] En ce sens, le contexte religieux de Bacon et Hamann est complètement différent de celui des français.

En effet, depuis la reformation de l´usage des images, les mythes et fables païennes dans la poésie sont limités et contestés par l'orthodoxie. Cependant, la « mythologie chrétienne » a été la source des œuvres poétiques de John Milton et Klopstock, ce dernier

[623] Comme l'affirme Jørgensen, il s'agit de l'interprétation du langage. Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce*, Sven-Aage Jørgensen, *op. cit*.
[624] STRICH Fritz, *Die Mythologie in der deutschen Literature von Klopstock bis Wagner*, Bande I, Halle, Niemeyer, 1910, p. 41.
[625] STAROBINSKI J., *op. cit*., p. 239.

étant le poète qui a doté le langage allemand de la dimension poétique longtemps niée par les critiques littéraires.[626]

Du point de vue de la critique littéraire, Hamann réalise une observation en ce qui concerne la discussion sur l'essence du langage et la musicalité comme le propre, le cœur du langage poétique. Il écrit : « Homer monotonisches Metro sollte uns wenigstens eben so paradox vorkommen, als die Ungebundeneheit des deutschen Pindars. Meine Bewunderung oder Unwissenheit von der Ursache einer durchgängigen Sylbemaaßes in dem griechischen Dichter ist bey einer Reise durch Curland und Liefland gemäßigt worde. Es giebt in angeführten Gegenden gewisse Striche, wo man das lettische oder undeutsche Volk bey aller ihrer Arbeit singen hört, aber nichts als eine Cadenz von wenig Tönen, die mit einem Metro viel Ähnlickeit hat. » (N II, 216)

Le penseur allemand réalise une comparaison entre la métrique de Homère, qui a été considérée comme modèle et canon pour la création poétique et la critique pendant l'âge classique et dans la première moitié du XVIII^{e} siècle, et le chant du peuple letton. Il souligne que la « musicalité », *i.e.* rythme et cadence, est propre, peut-être, à chaque langage et non seulement au grec, latin ou français. Il cherche ainsi, d'une part, à dépasser la conception dichotomique entre langue et musique, et la notion d'harmonie selon une mesure mathématique très présente dans la pensée philosophique de son temps.[627] D'autre part, il conteste les principes néoclassiques de l'art, lesquels, comme nous l'avons mentionné plus haut, sont déduits du rationalisme et en relation étroite avec la notion de raison cartésienne.[628]

Il nous faut rappeler que la théorie classique de l'art, à la suite de la dichotomie raison-imagination, avait réduit l'imagination à un « instinct aveugle » qui « devrait être guidé et freiné par la raison et le langage devrait accepter une stylisation à travers le principe d'« ordre

[626] Blackall cite le Discours de Daniel Rudolph « La langue allemande n'est pas un plat propre à servir des mets délicieux. Tout y est d'abord froid (…) Elle ne saurait monter par le sublime, ni descendre par le naturelle, ni s'insinuer pour le plaisant, sans une affectation continuelle (…). Point de proportion. » Discours de Daniel Rudolph, cité par BLACKALL E., *op.cit*., p. 149.

[627] Ibidem. Par exemple Rameau et D'Alembert.

[628] Pour nombre des penseurs français de l'âge classique la poésie va contre le bon sens, donc la « La leçon de Descartes commence à se faire sentir, elle mené tout droit à la mort de l'art. Le culte de l'idée claire est incompatible avec le souci de la beauté ; étendant sans cesse sa domination. Il tarit l'imagination, la fantaisie qui est avec la sensibilité la source la plus abondante de la poésie.» BRAY René, *La formation de la doctrine classique en France*, Paris, Hachette, 1926, p. 122.

naturel », lequel était identifié avec la raison. »[629] La perspective du penseur allemand, comme nous l'avons énoncé, a un antécédent dans la théologie de Luther, en particulier de l'idée « *donum* ». De fait, Hamann s'inspire du réformateur et de sa notion sur la musique pour contester la perspective intellectualiste des philosophes. On sait que Luther, dans sa traduction de la Bible et dans ses compositions de chants, prend comme modèle la naturalité et la simplicité du langage du peuple. Il avait écouté dans sa jeunesse les chansons des mineurs et donc pris l'importance de la voix humaine pour développer ses principes sur la musique.[630] Pour Hamann, le principe de la « musicalité » de toute langue se trouve dans la poésie hébraïque : *vox populi vox Dei*, écrit-il, ce principe fait référence à la dimension rhétorique de la notion de condescendance : le langage de la création qui s´adresse à la sensibilité humaine, et en ce sens source du langage humain.[631]

Avec cette rupture, notre auteur envisage de libérer l'imagination et le génie, toujours liés à l'énergie du langage et de l'individualité (caractère ou personnalité), des principes recteurs de la raison. L'imagination ou le génie joue dans les réflexions de Hamann un rôle essentiel, il est le « *Hauch* » de l'Esprit, qui rend possible la parole ; la création poétique trouve donc son leitmotiv dans le récit de la création de l'homme à l'image de Dieu. Dans *Aesthetica in nuce*, il paraphrase cet évènement :

> Endlich krönte GOTT die sinnliche Offenbarung seiner Herlichkeit durch das Meisterstück des Menschen. Er schuf den Menschen in Göttlicher Gestalt;--zum Bilde Gottes schuf er ihn. Dieser Rathschluß des Urhebers löst die verwickeltesten Knoten der menschlichen Natur in ihrer Bestimung auf. Blinde Heyden haben die Unsichtbarkeit erkannt, die der Mensch mit GOTT gemeinn hat. Die verhüllte Figur des Leibes, das Antlitz des Hauptes, und das Äußerste der Arme sind das sichtbare Schema, in dem wir einher gehen; doch eigentlich nichts als ein Zeigefinfer des verborgenen Menschen in uns. (N II, 198)

Dans ce passage, Hamann insiste sur l'unité de l'homme, il a été créé avec un corps avec la matière (Staub der Erde) et avec l'activité de Dieu ; le mot « Meisterstück » fait

[629] Pour les défenseurs des modernes, « …On peut atteindre à la beauté de l'expression tout aussi bien en respectant *l'ordre naturel* si toutefois le caractère de la langue le permet. Cette heureuse condition est donnée au française, tandis que les autres langues obtiennent l'élégance au détriment de la raison… » RICKEN U., *op.cit*., p. 21.
[630] MIIKKA E. Anttila, *op. cit*., p. 115.
[631] GRÜNDER K*., op.cit.* 140.

référence à la notion de Dieu artiste sculpteur.[632] L'expression désigne donc bien le geste de Dieu en la création « terraquée » de l'homme, mais aussi de la «Vorgenheit « et « Heimlichkeit » qu'est analogue à Dieu (*i.e.* le « Geist » invisible).[633] Ainsi on retrouve de nouveau le principe directeur de la perspective théologique et philosophique de la pensée hamannienne, à savoir, la « Gottebenbildichkeit » de l'homme. Nous trouvons aussi les notions de « *Gestalt* », « *Figur* » et « *Schème* », lesquelles, selon le penseur allemand, ont une signification pour élucider la nature de l'homme et sa « *Bestimmung* ». Avec tous ces termes, on entre dans le vif de notre thème de recherche. Nous y reconnaissons les éléments de la tradition allemande de l'image dans laquelle Hamann trouve les principes fondateurs de son ouvrage.

[632] Hamann fait référence à la tradition juive et chrétienne dont la notion de Dieu comme « obersten Bildners » est commune. (Job 33, 4-6)

[633] Peter Meinhold a souligné la relation Hamann avec Luther dans ce contexte. « Die menschliche Sprache ist für Hamann nicht der Ausdruck eines selbstschöpferische Ichs, sondern sie hat immer als die Vermittlerin des göttlichen Geistes zu dienen, der auf diesem Wege seiner Verleiblichung auch das neue Leben in Herz und Gesit des Angesprochenen entzünden wil. » MEINHOLD P., « Hamanns Theoligie der Sprache », in *Johann Georg Hamann. Acta des ersten Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976*, Vorwort A Henkel, B. Gajek (hrsg.), Frankfurt am Main, 1976. 53-65.Ici p.63

3.3 *Bild*: analogie, signe, symbole

> Die Heimlichkeiten unserer Natur, in denen aller Geschmack und Genuß des Schönen, Wahren und Guten gegründet ist, beziehen sich, gleich jedem Baum Gottes mitten im Garten auf Erkenntnis und Leben, Beiden sind Ursachen so wohl als Wirkungen der Liebe.
>
> J.G. Hamann

Comme nous l'avons évoqué dans l'introduction générale de cette recherche ainsi que dans divers passages de celle-ci, le terme image, « *Bild* » en le langage allemand, possède une polysémie complexe, abondante et variée. Ce mot était d'usage très répandu dans la seconde moitié du XVIII[ème] siècle dans la pensée religieuse, philosophique et la littérature grâce à l'œuvre de Klopstock.[634] La notion allemande, qui trouve son origine dans le langage de la pensée de Maître Eckhart, a une double filiation à la fois religieuse et philosophique. Dans la philosophie eckhartienne, *Bild* est la traduction d'*imago* dans le contexte du récit biblique (Gen. 1, 27), elle englobe les questions relatives aux relations entre Dieu et les créatures. Ce concept chez le mystique allemand : « comporte trois niveaux sémantiques, lesquels servent à définir toute l'étendue du rapport entre l'Être divin et l'être créé, du plus sacré au plus profane : depuis la doctrine du Verbe-Image (*Logos*), comme élément essentiel de la spéculation trinitaire, en passant par l'homme créé, intelligent et contemplatif - à l'image - du créateur, jusqu'aux phantasmes intérieurs et aux images dissemblables du monde extérieur. »[635]

Comme le suggèrent les auteurs des études sur l'origine et le développement sémantique de la notion *Bild*, le terme latin *imago* ne réunit pas tous les différents contextes auxquels les réflexions d'Eckhart font allusion et où se montre la plasticité du verbe *bilden*.[636]

---

[634] SCHAARSCHMIDT I., *op.cit.,* p.45.
[635] WACKERNAGEL W., *op.cit*., p.101.
[636] Ils proposent la liste suivante de termes : « I. ratio=idée. II. imago=copie (Abbild) III. a. exemplar=modèle, exemple (*Urbild, Beispiel*). b. imago= modèle (*Urbild*). IV. Phantasma=phantasme, représentation (Vorstellung). V. forma=forme ». SCHMOLD Benno, *Die Deutsche Begriffssprache Maître*

De plus, au temps de la Renaissance, lorsque les arts plastiques acquirent une importance fondamentale, les philosophes essayèrent de dépasser la perspective négative de l'art présente dans la pensée de Platon avec une nouvelle réinterprétation de l'image (*Eidôlon*). Le philosophe grec considère l'image comme une dualité de l'Idée (Forme), l´art, qui a une relation intime avec la Mimêsis, acquiert un soubassement dans sa métaphysique dualiste tout comme la notion de beauté.[637] Ainsi, avec les penseurs de la Renaissance, comme Marsile Ficin, et sa revalorisation de l'art, le champ sémantique du terme *Bild* s'élargit pour atteindre avec Hamann et Herder une extension et une plasticité inédites.

Hamann emploie une pluralité de mots qui font allusion à la perspective de l'interprétation typologique, selon le « *geistigen Sinn* » *i.e.* à sa vision religieuse trinitaire et christocentrique dont l'origine se trouve dans le langage biblique. Tous ces termes ont une relation avec le mot *Bild* : « *Figur* », « *Zeichen* », « *Sinnbild* », « *typische Geschi*chte », *Gleichnis* », « *Vorbild* », « *Schatten* », « *Wink* », « *Muster*. »[638] Tandis que dans les réflexions sur la nature du langage et du langage poétique de Herder, l'image, « das dichterische Bild », acquiert la signification de « *Gleichnis* », « *Symbol* » (*Natursymbol*, *Figment*) « *Fabel* », et « Fiktion ».[639]

L'image est donc attachée à diverses disciplines philosophiques depuis la Renaissance, elle est présente dans la théorie de la connaissance ; (concept), ontologie ; (*Doxa*, *Eidolon*, lat. *Species*, all. *Erscheinung*) ; psychologie ; (lat. *Ingenium*, angl. *Fancy*, gr. *Phantasia*); esthétique ; (*Eidolon*, *Mimêsis*, fr. Art, Manière, Tableau,) théorie littéraire ; (description) rhétorique ; (Comparaison) ; theory of mind (fr. Représentation).[640]

Dans la tradition allemande, Maître Eckhart inaugura la réflexion philosophique-théologique selon le schéma « *Urbild* » et « *Abbild* », d'après le récit biblique. Un des termes ayant une relation sémantique avec celui d'image est « *Entbildung* », traduit par

Echkarts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen, Heidelberg, 1954. Cité par WACKERNAGEL W., *op.cit*., p. 85.

[637] PANOFSKY E., *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, trad. Henry Joly, préface de Jean Molino, Paris, Gallimard, 1989, p.19.

[638] GRÜNDER K.*, op.cit*., p.95.

[639] SCHMITZ U., *op.cit,*. p.96-105.

[640] Nous adaptons partialement le rapport sur la recherche (Bild-image) de *The Plurilingual Philosophy Glossary Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des Intraduisibles*. Authors: B. Cassin, L. Catach, G. Gauvin. I. Rosier Catach. (2003)

« dépouillement », « désimagination », lequel a un rôle central dans le thème cher au penseur rhénan, à savoir, « la naissance de Dieu dans l'âme », où il exige comme condition *sine qua non* une « désapprobation des images » pour l'atteindre.[641] En accord avec Eckhart, l'homme dans le fond de son âme, « *fondus animae* » est « l'espace où cette naissance a lieu. »[642] Les réflexions sur l'image, en particulier le thème de l'*Entbildung*, ont une grande importance puisque l'intention d'Eckhart est de résoudre le paradoxe qui présente à la pensée philosophique les deux passages bibliques sur l'image, et auxquels nous avons déjà fait allusion, à savoir, « l'interdit des images » (Exode, 20, 4) d'une part, et le récit de la création de l'homme « à l'image et ressemblance » de Dieu, d'autre part.[643]

L'historien d'art Hans Belting considère que Saint Paul avait formulé une nuance par rapport à l'interdit des images, il avait formulé un néologisme : image « non fait de main d'homme. »[644] Paul a été le premier à formuler une « théologie de l'image », où la conception d'image est proprement philosophique puisqu'il emploie le langage de la philosophie populaire de son temps. En effet, les notions d'image et de miroir sont intimement liées dans les réflexions de Paul, l'image est au sens propre un reflet, selon la métaphore du miroir qu'il emprunta à la culture grecque. De même, chez Maître Eckhart, la perspective philosophique est dominante dans son traitement de l'image, il emploie les termes de la métaphysique grecque comme Être, essence, etc. Par exemple, lorsqu'il parle de la ressemblance, il s'appuie sur l'argument de « dépendance ontologique » entre Dieu qui est l'*Urbild* et l'homme qui est l'*Abbild*.[645] Par ailleurs, il reprend aussi la métaphore du miroir lorsqu'il explique la relation analogique entre Dieu et l'homme en termes de reflet, « c'est à dire la présence de l'intellect Dieu en l'intellect humain. »[646] Enfin, d'après Wackernagel, lorsque Maître Eckhart explique le processus de la « desimagination », il « retranscrit en termes éthiques et spirituels des

[641] WACKERNAGEL W., *op.cit*., p.89.
[642] GUERIZOLI R., « Le cycle des sermons sur la naissance de Dieu l'âme » , dans *Les Cahiers d'Histoire, de la Philosophie. Maître Eckhart »*, 2012, 105-122. Ici p.108.
[643] Voir 1.0 supra. WACKERNAGEL W., *op.cit*., p.89.
[644] BELTING H,. *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubesfragen*, p. 94. Dans la traduction en français *La vraie image. Croire aux images ?*, trad. Jean Torrent, Paris, Gallimard, p.97.
[645] WACKERNAGEL W., *op.cit*., p.112.
[646] *Ibid.,* p.130.

doctrines élaborées dans le contexte de la métaphysique, de la physique, et de la théorie aristotéliciennes de la perception. »[647]

La doctrine Verbe-Image chez Hamann s'inscrit aussi, comme celle de Maître Eckhart, dans la théologie trinitaire. En contraste, l'auteur d'*Aesthetica in nuce* est très éloigné des « spéculations » de ce dernier. En effet, pour Hamann, comme nous l'avons exposé, Dieu est « der lebendige Gottes ». Il n'est aucune substance, concept, ou «°Être », la réalité n'est pas conséquemment considérée dans l'étendue du « sacre au profane ». L´explication de l´unité de Dieu dans la trinité n'est pas objet de spéculation de la raison. À l'instar de Luther, sur lequel il s'appuie fréquemment, Hamann retient le dogme de la théologie trinitaire et une position anti-intellectuelle et anti-spéculative face au « mystère trinitaire ». Selon la théologie dogmatique et dans l'optique du réformateur, un tel principe peut seulement être objet de « Lobes und der Anbetung. Weil de dreieine Gott erst im Eschaton unangefochten und für alle sichtbart sein wird...».[648] Luther et les réformateurs, en s'opposant aux concepts philosophiques, cherchent une « compréhension » du dogme trinitaire et sa communication sur la base de l'interprétation de l'Évangile de Jean, source de la doctrine de la trinité, ils mettent en relief le récit de l' « economy of salvation realized in Jesus Christ »[649], *i.e.*, la rédemption de l'homme, du Fils de Dieu fait homme, de sa mort et résurrection et de sa venue dans la gloire à la fin des temps (Eschaton).

La compréhension du mystère de la trinité chez les réformateurs et aussi chez Hamann dépend donc d'une manière forte de l'interprétation de Jean 1.1., et de la « prophétie » de la vision trinitaire dans l'Ancien Testament. Il retient l'essentiel de l'optique de Luther. Ainsi, comme nous l'avons cité, pour Hamann, Dieu est Parole, tout comme pour le réformateur, selon ces mots de Bayer :

> Gott ist das Wort, das er in, mit und zu sich selbst spricht, das in ihm bleibt und sich in keiner Weise von ihm trennen lässt. (...) Wird Gott als Wort verstanden, dann ist die Trinität als Dialog zu verstehen: Gott ist in sich Gespräch, Beziehung. Deshalb lässt er

[647] Ibid. p. 156. Voir aussi GUERIZOLI R., *op.cit.,* p.113.
[648] BAYER O., « Die Mitte am Ende. Der Ort der Trinitätslehere in der Dogmatik », en *Der lebendige Gott als Trinität*, (Hrgs.) Michael Welker und Miroslav Volf, Gütersloher Verlagshaus, 2006 ; pp.114-122. Ici p.117.
[649] SWAIN SCOTT R., « The Trinity in the Reformers », in *The Oxford Handbook of Trinity*, ed. by Gills Emery and Matthew Levering, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp.227-237. Ici p.229.

> sich in keiner Weise als Monade, als monarschisches Sein oder Subjet auffassen. Er ist vielmehr in sich bewegt:redend und hörend, redend und antwortend als Vater und Sohn, denen der Geist zuhört, um das Gehörte uns mitzuteilen.[650]

Dans l'interprétation et le travail herméneutique de Luther, l'Esprit Saint a une place centrale, car Il est la puissance inspiratrice de l´Ancien Testament pour parler en langage humain et celle qui se communique dans le Père vers le Fils, et du Fils vers le Père. Mais c´est aussi cet Esprit qui se communique à l'esprit humain, en accord avec le passage de Jean 17.21.[651] Comme souligné, et selon la doctrine de la trinité, les termes Image, Père, Fils, Parole, sont des notions relationnelles, ils ne peuvent pas être saisis comme objets, substances. Autrement dit, les notions de relation et de connaissance comme communication sont déterminantes dans l'approche du réformateur de la doctrine chrétienne de la Trinité, où l´Esprit est considéré comme le point de conjonction. Selon Luther :

> The Sprit, who knows the inmost depths of God, moves from inner-Trinitarian silence to outer-Trinitarian speech by building a seamless bridge to the speech recorded in the text. The Spirit knows no other speech than Christ's speech, yet the sprit has no other words than the prophet's words.[652]

Luther consacre tous ses efforts herméneutiques à mettre en lumière l'annonciation de la trinité dans l'Ancien Testament face aux détracteurs de la Bible ; de cette manière, il essaie de ramener à l'herméneutique l'expérience de la vision trinitaire et un dialogue avec la tradition. Il ne s'agit pas dans sa « Reformation » de nier ou contester les dogmes chrétiens, mais il cherche un dialogue vivant avec les sources de cette tradition. Dans ce cadre, il propose une réinterprétation de la tradition hébraïque en ce qui concerne les noms de Dieu afin de garder la doctrine chrétienne comme un tout.[653]

Comme Hamann lui-même l'a reconnu, il tire toute son inspiration « théologique » et « herméneutique » de Luther.[654] Il retient du réformateur le principe de Dieu-Parole et le

---

[650] BAYER O., *op.cit.,* p.121.
[651] « Afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, pour que le monde croie que tu m'as envoyé.» SWAIN SCOTT R., *op. cit*., p.231.
[652] HELMER C., « Luther's Trinitarian hermeneutics and the Old Testament », in *Modern Theology*, 18, 1 (2002) pp. 49-72.
[653] Ibid., p.52.
[654] Il écrit dans une lettre « ich lutherisire » (Z I, 307) cité par GAJEK Bernhard, *Sprache beim Jungen Hamann,* Europäische Hochschulschriften, ReiheI, Deutsche Literatur und Germanistik Nr. 3. Bern, Herbert Lang, 1967, p.27

dialogue avec la tradition. Tandis que Luther attache une grande importance aux Psaumes dans son herméneutique trinitaire,[655] Hamann cherche dans la tradition de la Cabbale les noms de Dieu, de là le sous-titre d'*Aesthetica in nuce*. Toutefois, on peut affirmer que notre auteur voit plus loin en ce qui concerne la doctrine trinitaire, sa pensée religieuse et philosophique ne reste pas dans l'herméneutique. Comme nous l'avons évoqué, pour Hamann, la notion de Condescendance (*Herunterlassung*) est le principe fondamental de son optique trine. Dans son ouvrage *Bibliche Betrachtungen*, il avait envisagé cet évènement de manière trine :

> Wie hat sich Gott der Vater gedemüthig, da er einen Erdtenkloß nicht nur bildete, sondern auch seinen Othem beseelte. Wie hat sich Gott der Sohn gedemüthig! Er wurde ein Mensch er wurde der Geringste unter den Menschen, er nahm Knechsgestalt an. [...] Wie has sich Gott der heilige Geist erniedrigt, da er ein deutendesten Begebenheiten auf der Erde geworden um dem Menschen in seiner eigenen Sprache, in seiner eigenen Geschichte, in seinen eigenenWegen die Rathschlüsse die Geheiminisse und die Wege der Gottheit zu offenbaren.? (N I. 91)

Mais on peut aussi affirmer que, selon Hamann, la réalité tout entière est elle-même trinitaire « dans le ciel et la terre » comme il l'exprime: (le Dieu-Logos est Création, Incarnation et Ecriture, ou Père-Fils-Saint Esprit). En d'autres mots et en termes philosophiques, il y a le monde de la matière ou nature, celui d'Esprit et celui de la conscience, où l'homme est à la fois, corps, esprit et âme. Or, comme l'écrit Hamann, « Gott ist die Liebe und das Leben und das Licht der Menschen. Diese drei sind für uns Zeuge am Himmel und auf Erden » (N III, 213). Cette perspective trine de l'homme, qui est d'origine hébraïque, se trouve déjà, comme nous l'avons aussi mentionné, chez Saint Paul.[656] Cependant, dans la pensée de l'apôtre, on trouve déjà une tension entre cette optique trine et la perspective dualiste de la métaphysique grecque et aussi de la psychologie selon laquelle l'homme est conformé par la dichotomie « âme » et « corps ».[657] Il est nécessaire, par contre, de considérer le contexte intellectuel et culturel des destinataires des Epîtres, car Paul fait

[655] *Ibid.*, p.56.
[656] En 1 Thessaloniciennes 5 23 « Que le Dieu de paix vous sanctifie lui-même tout entier, et que tout votre être, l'esprit, l'âme et le corps, soit conservé irréprochable, lors de l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ! » Voir supra1.3
[657] Cf. HUGEDÉ N., *Saint Paul et la culture grecque*, p.117-118.

toujours allusion à la perspective trine comme à la dualiste. [658] Il prend aussi la triade aristotélicienne de l'homme, selon laquelle « l'âme est l'acte du corps vivant, qu'elle anime, et comme telle, elle ne peut exister sans lui : on est assez proche ici de la conception biblique qui assimile l'âme à la vie. L'âme existe par suite chez tout être vivant, l'homme, les animaux et les plantes. Seulement chez l'homme, s'ajoute à l'âme sensible, siège des passions qu'il possède en commun avec le règne animal, l'esprit. C´est à dire la partie divine de son être ; celui-ci ne dépendant d'aucun organe, est séparable du corps et indestructible.»[659] Nous reviendrons sur cet aspect plus loin.

Il est permis de penser que la tendance vers une perspective dualiste de la réalité et de l'homme a été persistante chez les philosophes et théologiens qui ont essayé de « penser » et « expliquer » la doctrine chrétienne, en dépouillant les traces hébraïques et sémitiques, avec les concepts de la pensée philosophique grecque. La perspective tripartite a été, au cours des interprétations, remplacée par une intelligibilité purement rationnelle de la doctrine et de la religion chrétienne. La pensée de notre auteur, par contre, est enracinée dans la perspective trinitaire. Dans ses œuvres, se trouvent diverses expressions où Hamann emploie une structure tripartite en allusion à divers thèmes, en raison de ses prémisses épistémiques, cette optique trinitaire reste dans l'espace de la croyance et de l'analogie de la foi, où l'expérience existentielle est nécessaire pour s'approcher de la trinité.[660] Contrairement à Maître Eckhart, notre auteur ne parle pas d'unité avec Dieu dans le « fond de l'âme »,[661] mais de communication, un dialogue continu avec Lui qui est le « kräftige Sprecher ». À plusieurs reprises, Hamann insiste sur la dimension trinitaire, linguistique et dialogique de la création de Dieu : « Es werde ! Erste un leztes Wort dreiniger Schöpfung. » (N III, 242)

Dans la pensée trinitaire, en ce qui concerne la notion d'image, ce qui prévaut chez Hamann, c'est son approche typologique qui, comme nous l'avons exposé, trouve sa source

[658] Selon Hugedé, cette double perspective chez Paul correspond « aux nécessités de la prédication : le dualisme, où l'esprit et la chair s'opposent catégoriquement, se prête mieux à l'exhortation morale que la division tripartite (…) la dichotomie, qui oppose deux éléments en lutte continuelle, appartient à la philosophie grecque et à l'orphisme, tandis que la trichotomie, présentant l'homme comme un ensemble bien coordonné, est davantage une notion hébraïque ; encore que chacun des concepts de l'âme, de l'esprit et même du corps soit chargé chez Paul d'un sens philosophique qu' il n'avait pas dans le judaïsme (…). *Ibid.,* p.116.
[659] *Ibid*. p.120-121.
[660] Voir supra 1.1
[661] GUERIZOLI R*., op.cit.,* p.115.

dans l'évènement de sa conversion. Selon le contenu de la chanson d'Eglise, citée au début de cette partie, la notion de l'action trine de Dieu, dans sa grâce et pardon après la reconnaissance du péché, est essentielle. En effet, dans l'étude dédiée à interpréter la conversion de Hamann, son auteur écrit : « Hamann deutet hier die Trinitätslehre in seiner Weise, indem er das trinitarische Wirken Gottes als geschichtliche Aufeinanderfolge von Ereignissen versteht. Seine eigene Existenz reicht dans dieser durch Gott im Weltgesheh hergestellten Verbunheit bis zu dem ursprünliche Schöpfungshandeln Gottes zurück. In Adam ist auch er von Gott erschafen, in Christus erfolge seine zweite Schöpfung, seine Wiedergeburt. »[662] Dans l'évènement de la conversion chez Hamann, se trouve une idée commune avec la notion de l'« homme nouveau » de Paul, *i.e*. « L'homme nouveau renouvelé dans la connaissance à l'image de celui qui l'a créé. »[663] Chez Hamann « sein persönliches Ja-Sagen zu dem, was Gott für ihn und mit ihm getan hat, ihn zum wahrhaften Spiegel des götlichen Wesens machte, wobei sich das Wesen Gottes, seine Liebe, gerade in diesem dreifachen Handeln am Menschen kundtut. »[664] De cette manière, la trinité a une importance essentielle pour saisir le principe de la doctrine *Imago Dei*, car, pour Hamann, seule l'action du Dieu trine rend l'homme capable de « la transformation » à l'image de Dieu, qui est, en réalité, le Christ, l'icône ou la « vraie image. »[665] Ce point est important car, en accord avec Jørgensen, on reconnait là une différence entre la position de Hamann et celle de Herder (au moins dans l'écrit de ce dernier *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, 1774-1776), par rapport à leurs interprétations du récit de la Genèse et, en particulier, de la notion « *Ebenbild Gottes*. » Le commentateur danois écrit : « ... während Hamann alles typologische sieht, aller Bilder zuletzt auf Christus bezieht, der als fleischgewordener Gott Adams Gottenbildlichkeitet überhöht, huldig Herder hier einer Dekadenztheorie. (...) Für den typologisch und eschatologisch denkenden Hamann behält das Bild, die Figura, näturlich ihre Gültigkeit-auch heute nocht. »[666]

[662] SIEVERS H., *op. cit.,* p.112.
[663] HUGEDÉ N.*, op. cit.,* p.45.
[664] SIEVERS H., *op. cit.,* p.113
[665] BELTING H., *op. cit*., p.98.
[666] JØRGENSEN S.A., « „Wenn sie wüste, wie ich Buchstabire." Herder als Dolmetscher Hamans in der „Aeltesten Urkunde" », in *Bückerburger Gespäche über Johann Gottfried Herder 1988*, (Hrsg.), Brigitte Poschmann, Germany, Verlag C. Bösendahl Rinteln, 1989, 98-107. Ici. p.107.

Assurément, dans *Asthethica in nuce*, où l'auteur paraphrase divers passages bibliques concernant la création en sa dimension trinitaire en termes de langage, le caractère « christocentrique », « typologique » et de l'actualisation de celle-ci, est déterminant pour la saisir.[667] Un des passages qui condensent la pensée religieuse de notre auteur se trouve dans la *Lettre aux Hébreux*, qu'il prend et transforme, avec son intention de pastiche et, qui, par ailleurs, contient la perspective « esthétique » de son écrit. Ainsi, nous lisons dans la Lettre :

> Après avoir autrefois, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, parlé à nos pères par les prophètes. Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par lequel il a aussi créé le monde et qui, étant le reflet de sa gloire et l'empreinte de sa personne, et soutenant toutes choses par sa parole puissante, a fait la purification des péchés et s´est assis à la droite de la majesté divine dans les lieux très hauts. (*Hébr*. 1 :1-3.)

Hamann, à son tour, écrit :

> Nachdem GOTT durch Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten sich erschöpft, und das Othem geredt hatte : so hat er am Abend der Tage zu uns geredt durch seinen Sohn – gestern und heute ! bis die Verheißung seiner Zukunft – nicht mehr in Knechtgestalt – auch erfüllt sein wird. (N II, 213)

La complexité des thèmes dans cet ouvrage tient au fait que les expressions de Hamann se situent à différents niveaux de discours. Nous y reconnaissons d'emblée le monde mythique, *i.e*. le récit biblique de la création et de la création de l'homme (*Bild* comme Analogie ou « *Ebenbild* »), puis, l'histoire d'Adam et Ève au paradis et leur chute depuis leur état premier de communion ou communication avec Dieu (Le langage d'Adam et l'idée d'Eve comme « *schöne Nutur*) ». On y trouve en outre la perspective typologique, à savoir, l'interprétation qui met l'accent sur la temporalité historique. Dans ce cadre, Hamann fait allusion à la Cabbale Chrétienne, laquelle accordait une grande importance à la révélation juive, où Adam Kadmon était le Christ, l'Homme éternel et la préfiguration de Jésus-Christ comme le second Adam. Adam Kadmon est considéré comme l'image (modèle, exemple) du macrocosme ou l'unité de la création en sa totalité. D'après la Cabbale, Adam Kadmon est asussi le « geistigen Urmenschen, der in Schema der schöpherischen Kräften Gottes

[667] GRÜNDER K., *op.cit*., p.95.

(Sephirot) ist: In seinem Haupt wirken die drei oberen Sephiron, die die christliche Trinität präfigurieren [...]. »[668]

Finalement, le penseur allemand infère de ses principes les ébauches d'une perspective linguistique sur la nature humaine, elle n'est pas un questionnement purement « intellectuel », mais pour lui, elle possède une signification concrète et relationnelle « was ist der Mensch vor Gott » ?[669] Dans ce dernier contexte, où s'inscrit le passage d'*Aesthetica in nuce* que nous avons cité dans la partie précédente de ce chapitre, notre auteur continue avec le récit de la Révélation sensible : « Endlich krönte GOTT die sinnliche Offenbarung seiner Herrlichkeit durch das Meisterstück des Menschen. Er schuf den Menschen in Göttlicher Gestalt;--zum Bilde Gottes schuf er ihn (...) Die verhüllte Figur des Leibes, das Antlitz des Hauptes, und das Äußerste der Arme sind das sichtbare Schema, in dem wir einher gehen; doch eigentlich nichts als ein Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns. » (N II, 198) On peut remarquer que la citation que réalise Hamann de Manilius : « Exemplumque DEI quisque est in imagine parua. » (N II, 198) prend sens ici puisque l'homme comme image est considéré comme un microcosme, mais elle évoque aussi le thème d'Adam Kadmon, le macrocosme.

Hamann reprend donc le récit biblique sur la création de l'homme, mais il met l'accent sur la corporéité (*Leib*) : elle est une « *Figur* » « *Gestalt* » « *Schema* » « *Zeigefinger*. » Dans ces expressions, nous retrouvons la question de l'« invisibilité de Dieu » qui, de manière analogue, fait allusion à l'homme, en d'autres termes, l'impossibilité de la « connaissance directe » de Dieu et de « l'homme caché ». On peut y reconnaître aussi une approche christocentrique, *i.e.* le corps humain n'est plus considéré de manière négative, puisqu'il est

[668] SCHIMIDT-BIGGEMANN W., *Philosophia Perenis*, *op.cit*., pp.308-310. Hamann connaissait la Cabbale Chrétienne depuis 1753, grâce au registre de sa bibliothèque on peut savoir les titres des œuvres qu'il possédait, mais aussi une source importante a été René de Rapin et les écrits de son contemporain Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782). Cf. KRAFT Peter, « Zur Deutung von Johann Georg Hamanns „Kabbalistischer Prosa"«, in *Jahrbuch des Weiner Goethe-Vereins*, 67 (1963), 5-30. SCHOBERTH W., *Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann*, Evangelium und Ethik Bd. 3, Germany, Neukirchener, 1994, p.205.

[669] Hamann avait écrit dans *Brocken* « Es ist die Frage nicht allen, wenn ich mein eigen Selbs ergünden will, zu wissen, was der Mensch ist ? sonder auch was der Stand desselben ist? Bist du frey or ein Sclave?.Bist du ein unmündiger, ein Wayse, eine Wittwe, und in welcher Art stehst du in Ansehung höherer Wesen...(...) «. N I, 303.

aussi le corps humain, mais divinisé par le Christ conformément à la phrase de Paul « Voici l'homme en qui habite corporellement la plénitude de la divinité. » (Col. II 9)

Ce thème est étroitement lié à l'image, en effet, Hamann emploie toute la polysémie du terme, ici comme figure selon ses origines grecques. D'après la remarque de Belting, ces mots sont attachés à la question de l'image depuis les apôtres. De fait, affirme-t-il, les controverses sur l'image dans la pensée occidentale ont comme base les questions théologiques sur la trinité et l'incarnation : « La question de l'image était, dans la foi en Jésus et en sa double nature, une question philosophique. Elle a été formulée pour la première fois par les apôtres, dans un milieu juif où régnait généralement l'interdit des images, mais elle s'est servie d'une terminologie empruntée à la philosophie grecque pour justifier la croyance en l'incarnation inouïe de Dieu en cet homme qui portait le nom de Jésus. (…) Par la naissance de Jésus, argumentaient les chrétiens, ce Dieu s'était enfin montré dans une image. Les images qu'on désigna par la suite comme vraies étaient vraies dans la mesure où elles attestaient le vrai corps du Christ. »[670]

En accord avec la recherche sémantique d'Auerbach, les termes figure et forma, schème ou *Gestalt* sont des mots qui font référence à la « *äußere Ercheinung* ». « *Figur* » signifie à proprement parler, une « forme plastique » et un corps modèle qui vient d'un « moule », *i.e.* d'une forma. Le mot schème était « die rien sinnliche Gestalt » de la Forme (*morphe*) ou Idée (*Eidos*). Mais cette dernière acception, acquiert aussi un niveau d'abstraction grâce à l'adaptation du langage grec par la « *Bildung* » dans le domaine de la grammatique, ainsi ces notions acquièrent une signification dans le domaine de la rhétorique, la grammatique et la musique : un schème est un trope, une lettre ou une note musicale.[671]

Un autre terme en relation avec Figur est « tupus » comme une « empreinte d'un sceau ». Avec Aristote, d'après Auerbach, le terme en question « embrasse le sens de statue, image, portait » (*statua, imago, effiges, species, simulacro*). Toute la plasticité sémantique de la notion de figure par son emploi dans la pensée philosophique a été forgée par Lucrèce ; selon le philologue allemand, c'est le poète qui donne plasticité, importance et liberté à

[670] BELTING H., *op. cit.,* p.35.

[671] AUERBACH E., « Figura », in *Gesammtle Afsätze zur Romanischen Philologie*, Germany, Francke Verlag Bern und München, 1967, 55-92. Ici p.57. Nous utilisons aussi la version française. Auerbach E., *Figure*, traduite et préfacée par Marc André Bernier, Paris, Belin, 1993, p.10.

l'usage de la figure en son acception de « *Gestalt* », il propose les jeux *Urbild- Abild*, sous l'analogie des enfants avec leurs parents, *i.e.* on reconnaît un trait mobile et perceptible tandis que forma reste dans son origine comme « reine image ». Enfin, on trouve chez le poète le sens de figure comme « *Traumbild* », « *Phantasiegestalt* », « *Schatten des Toten* ».[672]

Si nous revenons au passage de Hamann, il est permis de penser que la réévaluation du corps en relation avec la création de l'homme affermit la perspective holistique : la reconnaissance de l'homme en son unité avec le corps, les sens et la passion. De fait, Hamann pose le problème très débattu de la relation du corps avec l'âme, non en termes d'une métaphysique dualiste, mais en termes herméneutiques (« *Gestalthermeneutik* ») où la figure, selon le principe « *Gottebenbildlichkeit* » de l'homme est à la fois « la forma plastique » et la pneumatique, une dimension spirituelle car c'est le « *Hauch* » divin qui réalise « l'Analogie » de l'Homme avec Dieu ou la « Die verhüllte Figur des Leibes ». On peut remarquer ainsi que, d'après l'optique trine de notre auteur, l'homme n'est pas seulement corps et âme, mais aussi « pneuma ».[673] En autres mots : « Hamann désigne ici, par-delà la vie cachée de l'esprit qui se manifeste corporellement, l'aspect trinitaire de la forme corporelle : le Père qui engendre et qui est caché, le Fils qui se manifeste, l'Esprit qui est extrêmement agissant. »[674]

La question ici est celle de savoir comment Hamann essaie de dépasser la perspective de la métaphysique dualiste vers une optique trine à travers des termes qui ont une origine proprement philosophique. Il semble que les notions les plus débattues en relation avec la tradition hébraïque sont celles d'Esprit et de Logos.[675] Toutefois, il faut souligner que pour

---

[672] *Ibid*.p. 58.

[673] Voir 1.0 supra. Nous avons cité « Der Othem des Lebens in unserer Nase ist hingegen ein Hauch Gottes. Dasjenige also was das sichereste Zeichen von der Vereinigung underer Seele mit dem Leibe ist. » (N I, 15)

[674] VON BALTHASAR H ; *op.cit.,* p.133.

[675] Le terme pneuma est le terme grec pour le terme hébreu « rauch ». Dans L'Ancien Testament, il a le sens de « wind » « breathe ». Selon Hillar, rauch, « it is derive from the Hebrew verb meaning « to blow » or «to breathe » and is associated with "breath of life". Therefore, it is translate often in the Septuangint into the Greek *anems*, *pnoe*, or *psyche*. Another common translation however, is into *pneuma*, that is, sprit as "Spirit of God" or "Holy Spirit ". In the Hebrew culture this term reflected God's presence and God's activity. » Le mot Logos correspond au terme hébreu "davar", lequel «was used frequently to describe God's utterances. God's action or spoken voice; and messages of prophets by means of which God communicated his will to his people. » Cf. HILLAR M;, *From Logos to Trinity. The Evolution of Religious Beliefs from Pyhygoras to Tertullian*, New York, Cambridge, 2012. p. 280-281. D'après Hugedé, Paul retient le mot *nous*, dans le contexte de la philosophie grecque pour parler de l'esprit humain. Le nous, est le « siège de l'intelligence, de la raison, et de

Hamann, il ne s´agit pas des « spéculations » de la raison, mais de croyance. Autrement dit, l'image religieuse est toujours une question de croyance et la perspective trine une question de foi.[676] Cette perspective garde une relation étroite avec le nom qui Hamann s attribue à lui-même : « Philologo crucis », *i.e*. la reconnaissance du « religioses Paradox », qui est n'est pas une contradiction logique vis-à-vis de la raison.[677]

Pour Hamann, l'homme est aussi « pneuma » et « logos », selon son interprétation, ces deux traits distinguent l'homme des autres créatures. Il rassemble ces deux termes pour caractériser la dépendance complète de l'homme à Dieu, *i.e*. selon la notion de « Gottesbildichkeit ». Il s'agit d'une dépendance analogue à celle de l'image au miroir, mais selon cette métaphore, la partie visible révèle seulement son « sichtbare Schema », de fait, le penseur allemand emploie la métaphore du miroir pour caractériser l'homme dans sa dimension « visible ». Il écrit dans *Biblische Betrachtungen* : « Gott hat aus Staub eine solche Maschine von Wunderwerken, einen Spiegel der großen Welt gemacht, wie unser Heiland in seine ersten Wunderwerke aus Wasser einen Wein machte [...]. » (N I 14)

Comment on peut alors « connaître » un Dieu invisible et l'intériorité de l'homme ? C´est ici que les notions mentionnées précédemment ont une place centrale. En ce qui concerne la première partie de la question, la notion de Logos dans la théologie trinitaire a été fondamentale. Paul avait réalisé un travail sur le langage de la philosophie grecque pour faire comprendre son message : « Paul, empruntant hardiment les notions de la philosophie grecque, y introduit le riche contenu de la pensée chrétienne et, assimilant le Logos au Christ, l'envisage comme l'émanation du Dieu invisible, l'intermédiaire par lequel il agit dans le monde et notamment intervient dans le cours de l'histoire d'Israël. Il est une manifestation de Dieu lui-même, une théophanie, mais la plus grande et dont les autres, rapportées par la Bible, n'avaient été que la préparation. »[678]

---

la conscience morale », tandis que *Pneuma* est sur le plan de Dieu, et *nous* sur le plan de l'homme. Paul. Cf. HUGEDE N., *op. cit.*, p.123.

[676] BELTING H., *op. cit.,* p.32. GRÜNDER K*., op. cit*., p.97.

[677] BLANKE Fritz.; *Hamann Studien*, Zürich, Zwingli –Verlag, 1956, p.45. STÄSSLE U., *op.cit*.p.56

[678] HUGEDÉ N., *op. cit*., p.104.

Cette perspective christocentrique de Paul est aussi partagée par notre auteur. Saint Paul écrit que le Christ est « Bild Gottes » ou *eikon tou theou*.[679] Dans divers passages de ses Épîtres, notamment dans Colossiens : « Il est l'image visible du Dieu invisible. » (Col. I 15) De son côté, Hamann appuie toute sa perspective christocentrique sur le principe de Condescendance, où la notion d'émanation prend une importance essentielle pour appuyer la relation intime qu´il établit entre la sensibilité (la corporéité) et la révélation dans ses trois articles dont la « Knechgestalt » correspond au Christ. Schimidt-Biggemann décrit avec les mots suivants ce principe hamannien :

> Es ist Emmantion der Kraft Gottes, die selbs empfindsam im Menschen und nur im Menschen. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes ; der herausgehobene dieser Ebenbildlichkeit ist Christus. Deshalb ist zugleich der Mensch das herausgehoben Göttliche in der Schöpfung. Auch die Schöpfung ist insgesamt christologisch. Christi Prototypus ist der prälapsarische Adam, der den Logos und das Ziel der Schöpung ausmachte. [...] Der Herunterlasssung Gottes ist die theologische Verschafung der Emanationsfigur. Auch hier sind Christologie und Sinnlichkeit analog gesehen: So wie Gott sich in Christus heruntergelassen hat bis zum Kreuz, so ist Gottes Anwesenheit im Kleinen und Verborgenenheit zu suchen.[680]

Un des thèmes principaux dans *Aesthetica in nuce* est en effet la « gnosis Christ », *i.e*. la révélation de Dieu dans le Verbe-image ou la connaissance du Christ. Comme l'a remarqué Hans von Balthasar, parmi d'autres théologiens, l'idée de révélation du Dieu invisible pose un paradoxe : « Comment est-il possible de révéler Dieu, que -« personne n'a vu »-, et que -« personne ne peut voir »- -« parce qu'il habite une lumière inaccessible »-.[681] Jean écrit à propos de la figure de Jésus « Celui qui m'a vu a vu le Père.» (Jean 14, 9). Paul, de son côté, dit : « Le Fils est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création. » (Col. 1, 15)

Autrement dit, selon le principe de Condescendance, pour notre auteur, « in der Knechtgestalt offenbare sich der verborgene Gott. »[682] En termes religieux, elle rapproche

---

[679] SCHILLING H., *Bildung als Gottesbildlichkeit Eine Motivgeschichtliche Studie zum Bildungsbegriff*, Freiburg, Lambertus -Verlag 1961, p.15.
[680] SCHIMIDT-BIGGEMANN W., «Christologische Poesie », in *op.cit*., p.144.
[681] VON BALTHASAR H., *La gloire et la croix,* Tome I. p. 22. HUGEDÉ N., *Commentaire de l'Epître aux Colossiens*, Genève, Labor et Fides, 1968, p.52
[682] LIEBRECHT W., *op.cit*., p.25. VON BALTHASAR H., *op.cit*., p.45.

deux notions théologiques : Kénose et Shechine : la présence de la transcendance de Dieu dans la figure (*Knechgestalt* ou *Entäußerung*, « Kénose » selon l'expression de Paul[683]) et, en même temps, cette révélation est sa gloire (*Shechine- Herrlichkeit*). On y trouve les principes de toute théologie esthétique, selon Hans von Balthasar. Toutefois, il faut préciser, au sujet de l'*eikon tou theou*, que l'image ne doit pas se comprendre comme « représentation » puisqu'il s'agit précisément de l'image visible du Dieu invisible, elle est dans le sens le plus strict une « révélation », une théophanie.[684] En accord avec la tradition chrétienne, et selon la récupération par Paul du thème de la création de « l'homme à image de Dieu », cette « nouvelle » révélation de Dieu dans l'image du Christ, signifie aussi que Dieu « trouve dans le Christ sa propre image, selon laquelle il avait autrefois créé l'homme. »[685] La révélation de Dieu (théophanie) dans le Christ signifie aussi une « Christophanie en un double sens : à la divinisation de l'homme correspond l'humanisation de Dieu. Christ est autant la révélation de Dieu dans l'homme que la révélation de l'homme (en Dieu). » Le terme d'image chez Saint Paul est accompagné du terme gloire comme il l'écrit : « L'homme est image et gloire de Dieu. « (1 Cor. 11.7)[686] Dans ce contexte théologique est enracinée la doctrine *Imago Dei* : l'homme, à travers la grâce, peut se « transfigurer » ou se « transformer » en l'image de Dieu. (1Cor.13.)[687] Ainsi, dans la Lettre aux hébreux, son auteur écrit : « Le Fils est le reflet de sa gloire et l'empreinte de sa personne, et il soutient toutes choses par sa parole puissante. Il a fait la purification des péchés et s'est assis à la droite de la majesté divine dans les lieux très hauts. » (Hebr. 1, 3) Hamann s'inscrit dans cette interprétation paulienne, comme nous pouvons l'inférer d'hymne « Ich bin Gottes Bild und Ehre » qu'il commente dans ses *Londoner Schriften.*

> Ich bin Gottes Bild. Er schuf mich nach seinem Bilde. Er erneurte es duch das große Werk der Erlösung. Auch dies löschte die Sünde aus. Der Geist Gottes hat solches durch den

[683] En Phil. 2. 7 « mais s'est dépouillé lui-même, en prenant une forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes. »
[684] BELTING H., *op. cit.,* p.98. HUGEDÉ N. *Commentaire de l'Epître aux Colossiens*, p.55.
[685] HUGEDÉ N., *op. cit.*, p.52.
[686] *Ibid*. p. 54.
[687] « Pauli Imagofassung ist zwar der alttesramentlichen namentliche im Verständnis des Bildhaften als solchem stark verplichtet, hat aber nunmeher ausgesprochen christozentrichen Charakter, d.h. sie bezieht sich in erster Linie auf Christus als das Ebenbild Gottes und auf die Christen als Abbilder Christi. Die neue Gottesbildlichkeit des „neuen Menschen", der in Christus erlösst wurde. » SCHILLING Hans, *op.cit*., p.15.

> Glauben an meinen Heiland und Schöpfer wieder hergestellt. Gott sieht jetzt Sich selbs in meiner Seelen gleischsam im dreieinigen Glanz seines Wesens.

Le penseur allemand met l'accent sur l'optique trine, et en particulier, sur l'amour divin, selon ses mots cités plus haut « Gott ist die Liebe und das Leben und das Licht der Menschen. » Notre auteur en effet écrit :

> Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht. Die Liebe Gottes war der Grund der Schöpfung. [...] Diese Liebe bewog ihn sein Bild uns in der Schöpfung einzudrücken—Gott hat eben die Liebe für den einzelnen Menschen, die er für das ganze Geschlecht derselben gehabt hat, weil jeder einzelne Mensch Sein Bild in der Schöpfung erhielt. (N I, 258)

Nous pouvons souligner, à la suite de ce passage, un des traits qui distinguent la perspective de Hamann à propos de la doctrine *Imago Dei* : la perspective onto-épistémique fondée sur l'amour. Leibrecht montre que : « Die Betractung der Trinitätslehre bei Hamann aber zeigte, daß Gottes eigenes Handeln letzliche Liebe ist, ein Liebe, die nicht des Gegestandes bedarf, sondern die frei ist, gleichsam eine Bewegung in dem dreieinigen Gott selbst .»[688]

De surcroît, la relation que le penseur allemand établit entre l'image, dans le sens le plus large, et la corporéité ou sensibilité, permet de parler d'une « göttliches Empfinden » ou une « emotionale Epistemologie »,[689] déjà annoncée, où l'imagination est considérée comme un principe herméneutique et dans le cadre de l'*Imago Dei*, elle est attachée à la croyance. Dans ses rares expressions sur l'imagination, Hamann écrit dans *Gedanken über Kirchenlieder* sur le verset du poète Edward Young : [690]

> Meine Einbildungskaft ließ mich dies Bild der blutenden Liebe lebhafter als jemals sehen. Es war vor meinen Augen in sanften Farben und Zügen gemahlt. Ich sah tröpfeln—mit aller Empfindlichkeit, Antheil in Trost des Glaubes—mit Durst und Dank. (N I, 276)

---

[688] LEIBRECHT W., *op. cit*. p. 67. Dans la même direction Schobert écrit : « Gottes ganzes Handeln ist offenbarung siner Liebe. » Cf. SCHOBERT W., *op. cit.,* p.208.

[689] « Das Gottliche ist auschließlich in Gefühl und Leidenschaft furs Einzelne empfindlich; und diese Empfindung wird durch die positive, die biblische Offenbarung gestützt. Cette perspective fait reference à Deut. 30 14 : „Denn es ist das Wort gar nahe bei dir, in deinem Munde un deinem Herz, daß es tust" SIEVERS H., *op. cit.,* p.93.

[690] « O thou bleeding Love!
Thou maker of new morals to mankind!
The grand morality is love of thee. »

L'imagination prend ainsi une importance déterminante pour « vivifier » ou rendre « sensibles » les « images ». Nous retrouvons ainsi la notion de « fromme Phantasie » mais elle est attachée ici à la sensibilité (Empfindung) et à la croyance religieuse. La « restauration » de l'image de Dieu n'est possible que par la croyance dans le Christ. « ohne Glaube an Christus ist es unmöglich, Gott zu erkenne ». (N II, 43). Lorsque notre auteur affirme que tout son christianisme n'est qu'un « Geschmack an Zeichen », il met ici en relief une idée qui fait référence non pas à la « contemplation » de Dieu ou à la « connaissance » purement « contemplative » des mystiques, mais à l'acte de « manger ». En accord avec le théologien Bayer, l'expression de Hamann est une défense de la « présence » de Dieu dans l'image révélatrice, non comme une simple représentation, mais, selon le principe de la Condescendance, elle est une « offrande » de Dieu à l'homme, laquelle se transforme en un devoir « tu dois manger », de l'arbre de la vie, selon (Gen. 2.16) et du sacrement, le vin et le pain comme symboles ou « signes » de l'image ou le verbe incarné de Dieu, sa « vraie présence » (Hébr. 10.1).[691] Nous retrouvons aussi la notion de connaissance déjà exposée chez Hamann, selon laquelle la « *gnosis Theu »* dans *Sokratischen Denkwürdigkeiten* et dans le contexte d *Aesthetica in nuce*, la « *gnosis Christ »* n'est pas une connaissance intellectuelle, mais fait plutôt référence à la sagesse (*sapere* « ou avoir de bon goût »), un savoir aussi « pratique » pour la vie et l'existence entière de l'homme.[692]

Notre auteur fait aussi allusion à cette idée dans *Aesthetica in nuce,* de fait, la reconnaissance du Christ comme « der Geist der Wahrheit », est la condition pour la « restauration » de l'harmonie de l'unité, pour « concilier l'esprit de l'Ecriture » et réveiller « la langue morte de la nature » (N II, 211). Puisque, selon la « christologie » chrétienne formulée chez Paul et Jean, le Christ est le « médiateur », « intercesseur », la communication mutuelle de l'humain et du divin. Il est celui qui « communique » la « gloire » aux hommes et donc l'image divine. Comme le second Adam, le Christ vient restaurer la relation immédiate et le langage du premier Adam. Selon le commentateur des *Epîtres* de Paul, l'apôtre accorde une grande importance au nom de Jésus, les expressions « l'image de Dieu », « le premier né de la création » et le « second Adam » sont, elles, étroitement liées au même

[691] BAYER O., » Geschmack an Zeichen «. Zweifel und Gewissheit Im Briefgespräch zwischen Lavater und Hamann «, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 53.1 (2011), 1–15. Ici.p.11.
[692] *Ibid.,* p.13

contexte, *i.e.* la restauration de l'image divine et la communication avec Dieu : « Jésus est le médiateur sans lequel la nature entière aurait perdu pour lui toute signification, toute possibilité de communion. »[693]

Hamann paraphrase le verset de Lettre aux Philippinnes (2.9) « C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom ». Il écrit « …der Geist der Weisagung im Zeugnisse des Einigen Namens lebe, durch der wie allein seelig werden […] des Names, den niemand kennt, als der ihn empfäht, der über alle Namen ist [...]. » (N II, 212). La Cabbale accorde une grande importance au nom de Dieu, un des aspects les plus significatifs est la considération de l'Ecriture comme incarnation de l'Esprit.[694] Dans la Cabbale chrétienne, en particulier, la perspective trine est au cœur de l'adaptation de la Cabbale juive qu'ont réalisée les penseurs de la Renaissance comme Pic de la Mirandole.[695] Sans aucun doute, on retrouve certains aspects de la tradition de la Cabbale dans *Aesthetica in nuce*, comme l'a souligné Schmidt-Bigemman.[696]

Nous nous limiterons à souligner l'idée de la langue d'Adam en relation avec la conception de l'image qui contient l'écrit de Hamann. Schmidt-Beiggeman condense dans sa *Philosophia Perennis*, la tradition de la Cabbale Chrétienne au sujet de la « Lingua Adamica » :

> Die göttliche Kraft drückt sich also zunächst in der Buchstaben seiner Offenbarung aus; und die liegt nocht der Schöpfung der Welt zugrunde [...]Die Buchtatben sind unmittelbaren Zeichen der götliche Semantik, sie haben einen Sinn, der verschidienen ausgedrückt und ausgesprochen werden kann. Denn die Eindeutigkeit der Zuordnung von

[693] HUGEDÉ N., *Commentaire de l'Epître aux Colossiens,* p.54.

[694] Selon la Cabbale Juive « The Name of God is conceived as an esoteric issue already in archaic religions. Its knowledge was understood as enabling one to have some power on the divine being because of the possible link between the name and the designated entity. […] The divine names were revered, and the pronunciation of the Tetragrammaton constituted the peak of the most sacred of the Jewish rituals. […] The first known uses of the term *Qabbalah* in connection to esoteric issues, is related to divine names. » Cf. IDEL Moshe, «Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names », in *Mystics of the Book Themes, Topics, and Typologies*, ed. by HERRERA R. A. New York, P. Lang, 1993, pp.97-113. Ici, p. 99

[695] SCHIMIDT-BIGGEMANN W., *Philosophia Perenis*, *op.cit*., pp.148-179:

[696] «Die vier kabbalistischen Elementen in Hamanns *Aesthetica in nuce* sind die Kabbala des götlichen Namens, die Signaturenlehre der Buschtaben, die damit verbundene Lingua Adamica und die adamitische Typologie. » Cf. SCHIMIDT-BIGGEMANN W., « Christologische Poesie », in *op.cit*., p.149.

> Buchtaben/Zeichen und göttlicher Sprache, die in der Lingua Adamica noch vorhanden war, ist mit dem Sündenfall verlorengegangen.[697]

Pour Hamann, le langage est d'emblée le langage divin de la révélation.[698] Adam est « ein Typus der irdische Menschen ». Dans les références que Hamann fait à la figure d'Adam, elles sont attachées aux divers thèmes du langage qui, depuis de la Renaissance, étaient vivement présents chez les humanistes, comme la question sur « la langue originelle » ou « la langue de la nature. »[699] Nous pouvons suggérer que le recours à la tradition de la Cabbale chez Hamann tient en ce qu'elle conçoit le langage comme « la clé pour la compréhension du monde. » Autrement dit, la « langue » a une « valeur du point de vue cognitif. »[700] Toutefois, il ne faut pas oublier que Hamann adresse sa « prose cabalistique » au philologue J.D. Michaelis qui proposait une étude comparative de l'hébreu avec d'autres langues anciennes pour remettre en question l'origine « divine » de la première. Il considère aussi que la géographie et l'histoire sont des sources importantes pour « une interprétation de la Bible plus authentique, plus vraie et plus exacte. »[701] Hamann a des expressions ironiques à l'endroit de cette attitude « scientifique » de l'exégète vis-à-vis du langage hébreu et son intention de dépouiller l'Ecriture Sainte de toute obscurité.

Hamann rattache la figure d'Adam à la connaissance intuitive « anschauende Erkenntnis » (N II, 198). La connaissance intuitive, dans la tradition allemande et dans les réflexions de Baumgarten, est liée à la sensibilité et au langage, particulièrement au langage poétique, *i.e.* à la « Bildlichkeit der Sprache. »[702] Pour Hamann, c'est aussi la propriété du langage divin selon le principe de Condescendance. Dans ce sens, il fait la critique de l'idée selon laquelle cette forme du langage était fausse ou un « abstellbarer Defeckt »[703], que la

---

[697] SCHIMIDT-BIGGEMANN W., *Philosophia Perenis*, *op.cit*., p.152.
[698] Il n'est pas une « Abbild einer Idee, [dans le sens du platonisme] sondern Verleibung Gottes » BLANKE F., *op.cit*.p.90.
[699] GAJEK B., *op.cit.,* pp.3-9.
[700] IDEL M., « Langage et Cabbale: de la cosmogonie à l'épistémologie », in *Revue de l'histoire des Religions*, (1996) N. 4. pp.279-284. EDEL Susanne, « Métaphysique des idées et mystique des lettres : Leibniz, Böhme et la Kabbale prophétique », in *Revue de l'histoire des religions*, t. 213, n°4, (1996), Langue et Kabbale. pp.443-466.
[701] LÖWENBRÜCK A-M., « Johann David Michaelis et les débuts de la critique biblique », in *Le siècle des Lumières et la Bible*, *op.cit*., pp.113- 128. Ici p.118.
[702] BUCHENAU S., « Die Sprache der Sinnlichkeit. Baumgartens Poetische Begründung der Ästhetik in den „Meditationes Philosophicae" », in *Aufkärung* 20 (2008), pp.151-73.
[703] BRÄUTIGAM B., *op.cit*., p. 69.

raison devrait le « corriger » pour atteindre la clarté et la distinction dans les concepts, *i.e.* les penseurs rationalistes établissent fermement la dichotomie entre le « discours » et le « concept » ou entre « la rhétorique » et « la logique ».[704] Cette idée est née dans le dualisme métaphysique et la perspective rationaliste qui conçoit « la pensée » comme incorporelle et les « signes » linguistiques, en raison de leur corporalité, comme imparfaits.[705] Hamann insiste ainsi sur sa critique de la raison, le langage de la raison des philosophes n'est que la Tour de Babel moderne,[706] le résultat de la séparation de l'unité et la complétude de la réalité et de l'homme lui-même, qui a cherché à se détacher du corps, du sensible et de l'imagination. En d'autres mots, Hamann conteste la notion rationaliste de Dieu, comme le souligne Blanke, « Für die Aufklärung ist das Wesen Gottes die absolute Denktätigkeit, nicht die Rede. »[707] Le penseur allemand soutient, contrairement aux déistes, que Dieu parle aux hommes à travers « köperliche und sinnliche Zeichen », la création est un « Discours », et la relation avec l'homme un dialogue (Gespräch) où la compréhension humaine est implicite car l'homme est aussi le « Selbsmitteilung. »[708] La notion de « anschauende Erkenntnis » correspond donc à cette réalité linguistique donnée par Dieu, l'« objet » de la connaissance est « die Schöpfung als Figur der Offenbarung. »[709]

Dans cette perspective, on peut affirmer que Hamann pose des questions philosophiques qu'il rattache au thème du langage et, dans le même temps, fait une critique de la notion du langage des penseurs rationalistes. Il défend la double dimension du langage, à savoir, l'esthétique (images sensibles) et la logique (concepts). Autrement dit, il pose la question de la relation entre la sensibilité et l'entendement ou la relation entre l'image et le concept, pour Hamann ces deux aspects sont essentiels pour « expliquer » la connaissance humaine : l'unité entre « die Sinnlichkeit » et « die Geistigkeit ».[710]

---

[704] Cf. BECKER Ch., *op. cit*., p.218.
[705] « The extremely dualistic Descartes very traditionally viewed thought (*res cognitas*), not as language; language was only its instrument and testimony in the *res extensa*, in the extended, that is, material reality. » Cf. TRABANT J., « Herder and Language » in *A Companion to the Works Johann Gottfried Herder, op. cit*., pp.117-139.Ici.p.124. RICKEN U., *Grammaire et Philosophie au siècle des Lumières. Controverses sur le l'ordre naturel et la clarté du français*, p.10.
[706] Hamann emploie cette image dans *Biblischen Betractungen*, voir supra 1.0.
[707] BLANKE F., *op.cit.,* p.84.
[708] GRÜNDER K. *op.cit.,* p.38.
[709] STRÄSSLE U., *op.cit*., p.42, p.117.
[710] Nous récupérerons cette question dans la troisième partie de cette recherche.

Le penseur allemand s'adresse en conséquence au philologue J. D. Michaelis et aux critiques littéraires, car ils ont dépouillé l'Ecriture, les « Buchtaben » et « Zeichen », le premier du sens et les autres de leur beauté en raison de leur approche intellectualiste et rationaliste. En contraste, notre auteur considère l'Ancien Testament, l'écriture hébraïque comme la « langue d'Adam », elle contient le « sens mystique » ou « spirituel ». [711] À la suite de Büchsel, le « besondere Gestalt » du principe de Condescendance, est la considération de l'Ecrit comme incarnation de l'Esprit, où « Die Bible is Gotteswort und Menschwort zugleich. »[712]

L'exégète Michaelis voulait en effet limiter l´interprétation du langage « poétique » hébraïque par des comparaisons avec la narration des « fables » des grecs et romains pour démontrer que le langage hébraïque n´était pas le plus ancien, ni d'origine divine. Ainsi « l'esprit de la prophétie », qui est le trait distinctif de la poésie hébraïque selon Robert Lowht, dont l'ouvrage a été édité en Allemagne par Michaelis, est négligé par ce dernier. Tous les efforts « scientifiques » du théologien visaient « une démystification de l'interprétation du texte biblique aux dépens de l'interprétation mystique ainsi que de l'interprétation littérale. »[713]

Dans le chapitre XVIII *De sacra poesi Hebraeorum*, son auteur considère que la poésie hébraïque dans son « objet » et dans son « origine » appartient à la Divinité. La particularité de la poésie prophétique, d'après Lowth, repose sur les célébrations et louanges de Dieu « par l'impulsion de L'Esprit saint à l'aide de la musique et du chant. »[714] Selon le critique anglais, le « don de prophétiser se trouve intimement lié au don de s'exprimer en vers. La poésie et la faculté prophétique avaient originalement un même nom chez les Hébreux, toutes deux étant l'effet de l'inspiration divine ».[715] Le mot « Nabi » désignait un prophète, un poète et un musicien qui agissait sous l'influence de l'inspiration divine. De

[711] Blanke considère que Hamann, et non Herder, est le « Chorfürer der volkstümliche-poetischen Deutung des Schöpfungsberichts, (...) Hamann hat vor ihm die Schönheit gerade der sinnliche-anschauliche Vorstellung der älteste Urkunde des Menschengeschlechts; ihre Einfalt und Tiefsingkeit, deren kein Pinsel fähig sei, gepreisen.» Cf. Blanke F., *op.cit.,* p.87.
[712] BÜCHSEL E., *Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann. Untersuchungen zur Struktur von Hamanns Schriften auf dem Hintergrund der Bibel*, p.45.
[713] LÖWENBRÜCK A. M., *op,cit.,* p.122.
[714] LOWTH R., *Cours de poésie sacrée*, tome I, traduit du latin en français par F. Roger, Paris, Migneret, Le Normant, Delaunay, Brunot-Lebrea, 1813, p.19.
[715] *Ibid.,* tome II, p. 10.

même, les prophétesses, considérées comme « interprètes » de Jehova, étaient douées du don de la poésie et de la musique.[716]

Dans la pensée de la Kabbale du moyen âge, en particulier chez Abraham Abulafia, on avait déjà mis l'accent sur cette idée : la prophétie est un don de l'Esprit. Le « rauch » est l'action de Dieu, sa force créative, « an instrument illuminating the prophets and producing a special mood to understand the word of God and the strength to proclaim it. »[717] Cette disposition particulière animique pour prophétiser était réveillée par la musique, le corps du prophète est considéré par le cabaliste comme une « caisse de résonance ». Ainsi, par le chant, l'âme pouvait se réveiller pour atteindre l'état de transport et l'« enthousiasme » afin de « comprendre » ou de « traduire » les « messages » ou la « pensée de Dieu ».[718]

On peut dès lors comprendre l'intention de Hamann dans son *Aesthetica in nuce*, le sous-titre « prose cabalistique » est une expression critique ironique qu'il adresse à l'exégète rationaliste. Il faut l'unir avec les mots d'Horace déjà cités, le ton « prophétique » du chant du rapsode (Hamann) dans un état « enthousiaste » n'est pas pour tous (les profanes, *i.e*. J.D. Michaelis), mais seulement pour quelques-uns. Aux yeux de Hamann, l'intention de Michaelis n'est qu'un autre aspect de l'« idolâtrie » de la raison de la pensée de l'*Aufklärung*. La notion de péché, qui est liée à la perte de la « langue adamique », est chez notre auteur, liée intimement à sa perspective théologique sur le langage.[719] Il questionne la séparation que l'exégète produit entre l'Esprit et la Lettre (dans ce contexte la lettre est l'Ecriture et aussi la tradition[720]) un principe que le penseur allemand nomme métaphoriquement « der matematische Erbsünde » (N II, 203). Lorsque l'exégète appuie sa tâche sur les

[716] *Ibidem*.
[717] HILLAR M., *op. cit.,* p.135.
[718] FUBINI E.*,* « La musica ebraica tra permessi e divieti nei commentari medievali » in *Revista Española de Filosofía Medieval*, 6 (1999), pp.69-76. SCHOLEM G.G. *La Kabbale et sa Symbolique*, Trad. Jean Boesse, Paris, Payot, 1966, p.18.
[719] « Von Sünde redt Hamann meist nur im zeitgenössisch konkreten, schrifstellerischen Gespräch, in dem er sie zu identifizieren beansprucht, nicht als um des Ganzen christlischer Lehre willen abzuhandelndes Sünden dogma » KLEFFMANN Tom, *Die Erbsündenlehre in sprachteologischem Horizont*. *Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns*, Tübingen, J.C. Mohr, 1994, p.251.
[720] Hamann contextualise dans sa critique des exégètes rationalistes la dichotomie paulienne de la lettre et l'Esprit, (non de la lettre, mais de l'Esprit; car la lettre tue, mais l'Esprit vivifie. 2. Cor.3-6). Ici, la lettre est la Bible aussi comme texte historique et la tradition. Il partage avec Luther la notion de traduction selon laquelle elle sert « to explicate and trasmit the truth that ist wholly contained in Scripture. » Cf. SCOOT R. Swain*, op.cit*., p.229.

« Buschtaben », avec des méthodes « scientifiques », il fait d'elles des cadavres ou squelettes « tödtenden Buschtabens ». Ainsi Hamann affirme que « Unglaube im eingentlischten historische Wortverstande ist also die einzige Sünde gegen der Geist der wahren Religion » (N III, 314).[721] Si on peut le dire en termes d*'herméneutique sacrée*, lorsque le théologien Michaelis veut séparer l'Esprit de la Lettre, il met l'accent sur la lettre ou, en termes théologiques, il veut subordonner l'Esprit au Logos, à la raison. En ce sens, Hamann réécrit la phrase de Jean 3.8 « Le Vent souffle où il veut » et de Paul de 2 Cor. 7, où il affirme que L'Esprit (vent) est liberté, *i.e.* il ne peut être emprisonné dans aucun principe. La relation entre « Buschtabe » et « Geist « constitue pour Hamann la condition nécessaire pour la lecture et la compréhension du texte.[722]

Selon Lowth, l'allégorie mystique était la forme d'expression de la poésie prothétique la plus récurrente, elle consiste « à placer une double signification sur les mêmes mots […] Ce double caractère littéral et mystique était imprimé sur tout ce qui concernait la religion des Hébreux, la plupart de leurs écrits ont une relation avec l'un ou l'autre de ces deux sens, mystique ou littéral, et souvent avec les deux à la fois. »[723] La fonction de l'allégorie mystique, est de « prédire le futur » et de « figurer les mystères les plus cachés ». Le penseur allemand reprend ces principes pour contester la perspective rationaliste de Michaelis. La « prose cabalistique » est donc une provocation pour l'exégète rationnel. D'une part, on ne peut « interpréter » le texte biblique sans « l'enthousiasme » ou « l'esprit divin ». L'approche scientifique ne peut pas « saisir » le sens d'une allégorie, d'une métaphore, « d'un oracle ». Si l'on sépare le sens littéral du figuratif, on perd le sens littéral mais aussi le sens mystique. Mais ce principe interprétatif est nécessaire, selon Hamann, non seulement pour la poésie « sacrée » mais aussi pour toute œuvre de l'esprit et même pour la poésie « profane ». Ainsi Hamann project dans *Aesthetica in nuce*, une « herméneutique universelle. »[724]

Cependant, il produit d'une certaine façon une critique indirecte de l'interprétation purement « stylistique » de Robert Lowth sur l'Ancien Testament. En termes de critique littéraire, le critique anglais garde la définition classique de la poésie comme « l'art

[721] Kleffmann voit ici la relation avec la perspective de Luther en ce qui concerne la notion de péché, car « l'essence de la religion » est en effet la croyance pour tous deux.
[722] SCHNUR Herald, *op.cit*., p.69.
[723] LOWTH R., *op. cit*., Tome I p.120.
[724] JØRGENSEN S. A., in Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce*, *op. cit.,* p.86.

d'imitation », et « d'expression des passions ». Hamann considère que Lowth surestime le « *dichtirisches Geistes* ». Ce dernier revalorise l'aspect « purement » rhétorique de la « lettre » qu'il identifie dans l'Ancien Testament, *i.e.* il s'agit d'une surestimation de l'« *Aussagekfraft* » ou comme Lowth l'écrit, de la manière « d'exciter les passions ». Ainsi il affirme : « La poésie sacrée chez les Hébreux l'emporte sur toutes les autres dans l'art d'exciter les passions, de les diriger vers un but noble et légitime. […] Le but de la poésie des livres saints étant de former l'esprit à la piété et à la vertu, d'exciter les passions pour les diriger. »[725] Dans ce contexte, Hamann exprime ironiquement que l'« Einbildung » (arrogance) des poètes modernes qui tentent d'« imiter » le « sublime » et le « naturel » de l'expression de la « poésie sacrée » est « der neusten Ausgabe der menschliche Seele. » (N II, 200). Il faut remarquer que l'analyse de Lowth s'insère dans la discussion des anglais sur le sublime et en particulier, sur la notion du « sublime religieux », où la discussion des déistes et défenseurs de la religion révélée est négligée en faveur d'une vision « optimiste » que Shaftesbury avait déjà établie sur la nature humaine lorsqu'il « dismissy the Fall and the Original Sin. »[726] De ce fait, l'homme est considéré par son activité « créative » et ses passions « naturelles » comme un « second Maker », un « Prometheus ». Shaftesbury en effet écrit dans *Soliloquy* « He [le poète] notes the Boundaries of the Passion, and knows their exact Tones and Measures; by which the justly represent them, marks the Sublime of Sentiments and Action, and distinguishes the Beautiful from the Deform the amiable from the odious. The moral Artist who can thus imitate the Creator…» (*Soliloquy*, Part II, Section III). En tant que défenseur des *Anciens*, Shaftesbury n'attribue pas ce titre aux poètes modernes, mais à Homère. De manière paradoxale, le philosophe anglais fournit ce principe à Hamann, *i.e*. l'idée que l'art des poètes modernes n'est que « the chiming Faculty of a Language, with an injudicious random use of Wit and Fancy. (*Soliloquy*, Part II, Section III).

Dans la deuxième référence au thème d'Adam, il semble que notre auteur propose une perspective sur l'histoire et une critique de l'idée de la nature des philosophes :

> Der hieroglyphische Adam ist die Histoire des ganzen Geschlechts im symbolischen Rade :--der Charakter der Eva, das Original zur schönen Natur und systematischen Ökonomie, die nich nach metodische Heiligkeit auf dem Stirblatt geschrieben steht;

[725] LOWTH R. *op. cit.,* Tome I. p. 189.
[726] RIVERS I., *op. cit.,* p.232. MORRIS B. David, *op. cit*., p.162

> sondern unten in den Erde gebildet wird und in den Eingeweiden, -in den Nieren der Sachen selbs –verborgen liegt. (N II, 205)

Jørgensen, entre autres, considère que l'image de la « roue » est une représentation ancienne du temps, et une conception du temps implique une perception de l'histoire. Cette image réunit de fait le caractère linguistique de la révélation de l'histoire humaine comme un « évènement historique ».[727] Ici, Hamann fait aussi référence à l'écriture, à un « hiéroglyphe », *i.e*. à la dimension « corporelle » à la fois herméneutique de la lettre.[728] Il est permis d'affirmer que d'après l'image de la roue, l'histoire humaine n'est pas conçue par Hamann en une ligne horizontale, qui donne l'idée d'un développement ou d'une progression, mais elle est circulaire. L'image, avec l'axe ou le moyeu, suppose aussi un point de conjonction qui reste toujours le même (une perspective « trans-immanente »).[729] Selon la vision typologique et christocentrique de Hamann, ce point de conjonction est aussi une image de sa perspective trine : « In der Drehung um Gott als Mittelpunck, Ausgangspunck und Träger des Seins, dessen Füllen im Nacheinander der Drehung es zur Erscheinung bringt. »[730] Ou bien en termes du temps, l'unité (dans l'immanence) du présent, du passé et du futur. En termes théologiques : « die Gegenwart des shöpferischen,des erlösenden und des neushöpfenden Wirkens Gottes. Gott der Dreienige heißt die Gegenwart Gottes, der das ist, der da war und der da sein wird. »[731] Lorsque Hamann considère la réalité comme un discours et un dialogue, le mouvement continu et dynamique que représente cette image rend possible la rencontre de l'homme avec Dieu, toujours dans le présent. Mais aussi, et selon la compréhension de l'histoire du point de vue typologique ou figural, on peut affirmer que « la chute », non seulement peut se considérer comme un « geschichtilche Dutum, aber auch als

[727] STRÄSSEL U,. *op.cit*., p.38.
[728] JØRGENSEN S. A., » „Wenn sie wüste, wie ich Buchstabire." Herder als Dolmetscher Hamans in der „Aeltesten Urkunde" » in *op.cit*., p.104.
[729] STRÄSSEL U,. *op.cit*., p.45: « Entscheidend ist, dass die Einheit, Ganzheit und Ursprünglichkeit der Wirklichleit nicht im Menschn, sondern jenseits vom ihm, in Gott ihren Ursprung hat [...] Einerseits meint dies das Wissen von der Zusammengehörigkeit unter der Vorsehung Gottes, d.h. das Eingeordnetsein in die durch die Kondeszendenz gestisftete Ordung, die das doppelte Signum Adam und Christus trägt, und andereseits die ewige Gegenwart dieser Ordung und ihre aktualisierung im personalen Miteinander-Sein. Die geschichtsprohosophische Relevanz, um Bezug aus das historische Bewussein gefasst, liegt im Bwusstsein von der Einheit von Vergagenheit, Gegenwart und Zukunft. »
[730] KÜSTERS M.T.*, Inhaltsanalyse von J. Georg Hamanns Aesthetica in nuce*, Deutschland, Potsberg Bottrop 1936, p.23.
[731] LEIBRECHT W., *op.cit.,* p.61.

immer wiederkehreden Typus in der Geschichte »,[732] comme Gründer et Kleffmann, parmi d'autres théologiens, l'ont montré, n'est pas un évènement situé dans un temps anhistorique chez Hamann, mais elle est toujours dans un présent que l'homme peut actualiser.[733] Avec cette perspective trans-immanente, Hamann conteste la critique « historique » des exégètes, car elle est limitée au passé, ce qui ne permet pas de considérer l'interprétation dans le présent ou le futur. En effet, il se questionne : « kann man aber das Vergangene kennen, wenn man das Gegenwärtige nicht einmal versteht ? Und wer will vom Gegenwäartigen richtige Begriffe nehmen, ohne das Zukünftige zu wissen ? » (N II, 175). Pour Hamann, l'imagination joue ici une importance centrale pour interpréter tant la poésie « prophétique » que « la connaissance » de l'histoire, elle est le « pouvoir » de « représenter » le passé et de « lire le futur ». De fait, la « connaissance intuitive », consiste justement en cette perspective « visionnaire » et « unifiante » du temps d'accord avec Hamann (N II, 198). Sans doute, reprend-t-il ici la perspective de la Renaissance selon laquelle l'imagination est la disposition d´orientation dans l'espace et le temps. [734]

Ainsi, on peut dire que le langage des philosophes, que Hamann caractérise dans *Socratische Dekwürdigeiten* comme un « Pantheon » de « Götzenbilder » (N II, 62) et le langage des poètes, dont le Witz a été réduit à une simple « virtuosité » et des jeux de mots, sont deux manifestations d'un même fait : la destruction du langage d'Adam. Or la « nature » comme le « visage de Dieu » que les poètes imitent ne sont que des abstractions des concepts philosophiques ou « Turbartverse und *disiecti membra poetae* » (N II, 198)[735] Au contraire, Hamann écrit que le caractère d'Eve est la vraie « schöne Natur ». Ici Eve, commente

[732] KLEFFMANN Tom, *Die Erbsündenlehre in sprachteologischem Horizont*, Tübingen, J.C. Mohr,1994; p.259.
[733] À propos de la notion de la chute chez Hamann, Hans Graubner écrit : « „Geshichte der Schöpfung" ist nicht Geschichte, sonder deren Bedingung. Der Sündenfall ist demzufolge kein Fall in der Geschichte, sonder der Fall in die Geschichtlichkeit. » Cf. GRAUBNER H., « „Origines" Zur Deutung des Sündenfalls in Hamanns Kritik an Herder », in *Bückerburger Gespäche über Johann Gottfried Herder 1988*, (Hrsg.), Brigitte Poschmann, Germany, Verlag C. Bösendahl Rinteln, 1989, pp.108-132. Ici p.113. JØRGENSEN S. A., *op.cit,.*p.107. GRÜNDER K,. *op,cit*., p.166.
[734] Surtout l'interprétation typologique exige de cette disposition lorsque la perspective espace- temporale n'est plus verticale, mais horizontale, selon Auerbach, cette problématique de quelque sorte inaugure une nouvelle ère: celle de la Renaissance. Chez Hamann non seulement on trouve cette horizontalité, mais aussi une dynamique plus complexe. Cf. AUERBACH Erich, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale,* trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1968, p.68.
[735] Robert Lowth fait aussi allusion à cette phrase d'Horace, pour le critique anglais, elle veut dire la version non littérale en langues savantes ou vulgaires de l'Ecriture sainte. LOWTH R. *op.cit.* Tome I p.18.

Graubner, est une comparaison pour dire aux poètes « Virtuoses » que la source de la beauté se trouve dans la sexualité.[736] Comme nous l'avons exposé, le corps et la sexualité ont une place centrale dans la perspective de la connaissance chez Hamann, et dans le contexte de la création, l'art est proprement « Werk der Leidenschaften », selon l'expression que Hamann formule avec les figures mythiques (Ceres et Bacchus). Dans ces deux passages, le penseur allemand perçoit dans les passions le « Mysterien der Kommunikation von Gottheit et Menschheit. »[737]

Le corps est en outre l'aspect matériel, la source non seulement de toute la sensibilité, mais aussi des puissances spirituelles dont l'unité rend possible la « fertilité des idées » [738] les idées, comme il exprime, ne sont pas « écrites » ou « inscrites » dans une « Stirband ». Cette dernière image est une allusion aux philosophes rationalistes qui considèrent le langage comme la « reine Identiät » entre la pensée et l'être, mais elle peut aussi représenter les idées innées.[739] Quand Hamann écrit que les notions de la réalité : « unten in den Erde gebildet wird und in den Eingeweiden, -in den Nieren der Sachen selbst –verborgen liegt. », il esquisse une perspective selon laquelle la « formation de concepts » repose sur deux traits distinctifs : l'invisibilité (en analogie à l'invisibilité de Dieu) et l'aspect sensible et spirituel du langage. Il faut rattacher cette expression au passage des *Sokratischen Denkwürdigkeit*, que nous avons cité : « Wie der Mensch nach der Gleichheit Gottes erschaffen worden, so scheint *der Leib eine Figur oder Bild der Seelen* zu seyn. Wenn uns unser Gebein verholen ist, weil wir im Verborgenen gemacht, weil wir gebildet werden unten in der Erde; wie viel mehr werden unsere Begriffe im Verborgenen gemacht, und können als Gliedmassen unsers Verstandes betrachtet werden. (N II, 66). Nous reviendrons sur ce thème.

[736] GRAUBNER H., « Hamanns Ästhetik des Erhabenen und die Wiederkehr des Erhabenen im 20 Jahrhundert « in op.cit. Ici.p.223.
[737] *Ibid*.p.218.
[738] «According to Hamann, there is a unity given in human experience which is of basal importance for cognition; but since this unity is within experience it is simply a "parable" of the unity of ultimate reality (…). « O'FLAHERTY James C, *Unity and Language a Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann,* Chapel Hill, University of North Carolina, 1952, p.5.
[739] Pour Wolff et Laibniz, « werde Sprache, Denke und Wirklichkeit einerseits im Sinne des psychophysichen Dualismus voeinander getrennr, anderseit im Sinne des Prinzips logisch-ontologische Äquivalenz wieder einander angenähert. « Cf. BECKER Ch., *op.cit*. p.230. Dans la même direction on trouve l'interprétation de Simon en SIMON J., Johann Georg Hamann, *Schriften zur Sprache*, *op.cit.,* p.31.

Dans le contexte d'*Aesthetica in nuce,* Hamann met l'accent sur la dimension « herméneutique » de la « lecture de la nature », elle est un texte poétique (Urtext), où les passions jouent un rôle central pour la « connaître ». Il faut ici retenir le principe « Sinne und Leidenschaften », elles sont donc les organes de la compréhension des images. Il réalise ainsi une défense de l'écrit ou de la lettre, comprise ici comme corporalité et matérialité, laquelle englobe aussi des thèses sémiotiques. À l'inverse de la tradition occidentale qui relègue l'écriture au second plan, pour Hamann, elle est d'un niveau égal et d'importance identique au langage parlé. Dans son écrit *Neue Apologie des Buchstaben h von ihm selbs* (1773), il se dresse contre l'intention du théologien, Christin Tobias Damm, qui voulait éliminer la lettre *h* de l'orthographe. Dans cet écrit, il défend explicitement la thèse qu'il avait avancée, à savoir, les relations intimes qui unissent le langage écrit et le langage parlé.[740] Pour Hamann, chacun des « Buschtaben » pose donc une dimension matérielle-littérale, ou une mystique ou métaphorique, mais aussi une historique. Il conçoit la nature comme « eine hebräisch Wort ». Lorsque la nature est une révélation, une création à travers le langage, elle est un « Leben Zeichen », d'emblée un son, ou comme l'écrit Hamann « Ein Ton von unermensslicher Höhe und Tiefe », et aussi une lettre, le son et la lettre, l'unité du visible et du non visible : » *principium concidentiam opossiturum*, (…) Der Geist ist es, der lebendig macht ; der Buchtabe ist Fleisch. » (N III, 107).

Dans le contexte proprement philosophique, Hamann réalise ainsi une critique indirecte de la notion de nature de la science de son temps comme maints interprètes l'ont déjà soulignée.[741] Wild commente que pour le penseur allemand : « Natur ist nicht Objet der Herrschaft und Ausbeutung, sonder Partner ; die Frage nach dem Sinn von Natur ist für Hamann immer zugleich Frage nach dem Sinn der Menschen und umgekehrt. »[742] Adam et Eve sont « Partner », leur relation est une analogie, un désir qui s´accomplit : la nature comme

[740] SCHMITZ-EMANS M., « Leben-Zeichen. Am Rande des Verstummes. Motive der Schprachrelexion bei J.H. Hamann und Erns Jandl », in *Poetica*, 24, (1992), 62-89. Ici p.64.
[741] Voir notamment : WILD R., « Natur und Offenbarung. Hamanns und Kant gemeinsamer Plan zu einer Physik für Kinder »; in *Geist und Zeichen*.Festschrift für Arthur Henkel zu einem sechzigsten Geburstag dargebracht von Freunde und Schülern. (Hrsg.) Herber Anton, Bernhard Gajek, Peter Pfaff, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1977, p.452-468. MOUSTAKAS Ulrich, *Urkunde und Experiement. Neuzeitliche Naturwissenchaft im Horizon einer hermeneutische Theologie der Schöpfung bei Johann Geor Hamann*, Berlin-NewYork, Walter de Gruyter, 2003. En particulier le chapitre « Kritik des neuzentliche Rationalismus in theologie Perpspektive », pp.197-232.
[742] WILD R., *op.cit.,* p.467.

« muse » et comme source de « connaissance » de soi-même ; Hamann écrit en effet « Adam schien das Bild eines Traums oder eine Ahnung in Eva erfüllt zu sein (...) » (N I, 294). Dans *Aesthetica in nuce*, Hamann reprend cette idée, le récit de la création d'Eve à partir d'Adam « das ist doch Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem Fleisch ». (N II, 200). A partir de cette image, Hamann exemplifie la relation entre Adam et Eve comme une analogie qui montre la relation entre « Wunsch » et « Erfüllung », ainsi Adam « erkennt Eva nichr aufgrund einer objetivierenden Merkalsanalyse, sondern als wahre, götliche Erfüllung. »[743]

Pour revenir au thème de la « formation des concepts », dans le passage des *Sokratischen* que nous avons rapproché de celui d'*Aesthetica in nuce*, on peut reconnaître les mêmes éléments sur le principe recteur que Hamann établit pour l'explication de la connaissance comme un processus de « formation des notions », à savoir la « Gottesbildichkeit », *i.e.* le caractère de l'« invisibilité » et la dimension « cachée ». En d´autres mots : « Der Glaube an den verborgenen Menschen, das heißt an unser vervorgenes Seins als Gottesebenbild, ist die entscheidene Aussage in Hamanns Antropologie. »[744] Dans ce principe anthropologique, Hamann appuie sa perspective du langage. Puisque l'homme est logos et pneuma, il possède la parole, elle est donc capable d'invoquer l'invisible, le « unsichbare Mensch », et son intime relation avec le langage de Dieu est analogue à son « invisibilité » et « bildhafte », cette relation ne peut pas se saisir conceptuellement.[745]

Pour étayer cette perspective anthropologique que Hamann déduit du récit biblique, il réinterprète dans *Aesthetica in nuce*, la création de l'homme comme une action linguistique ou mytho poïétique de Dieu, « der Schriftsteller ». Hamann dit :

> Die Schöpfung des Schauplaßes verhält sich aber zur Schöpfung des Menschen : wie die epische zur dramatique Dichtung. Jene geschah durch Wort; die lezte durch Handlund. Herz! sei wie ein stilles Meer!—hört den Rath: Laßt uns Menschen machen, ein Bild, da uns gleich sei, die da herrschen!-. (N I, 200)

Avec l'analogie entre le langage de Dieu et le langage humain, notre auteur affermit sa vision holistique de l'homme, puisqu'il est corps-esprit et logos, son langage est donc aussi

[743] MOUSTAKAS U., *op. cit.,* p.104.
[744] LEIBRECHT W., *op.cit.,* p.110.
[745] SIMON J., *op. cit*., p.35.

comme le langage de Dieu, *i.e.* un langage d'« images »[746], autrement dit, les « images » ne sont pas seulement le résultat de son activité purement spirituelle, ni rationnelle, elles sont la « traduction » de son unité « invisible » et « cachée ».

Dans *Aesthetica in nuce*, Hamann reprend et « recrée » une figure rhétorique, pour rendre compte de l'homme intérieur et de la dimension linguistique de la réalité et de l'homme lui-même et du principe d'analogie comme relation de désir et de satisfaction. Il explique :

> Rede, das ich Dich sehe !—Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, de eine Rede an der Kreatur durch der Kreatur ist; denn ein Tage sagts dem andern und eine Nacht thuts kund der andern. Ihre Losung läuft über jedes Klima bis an der Welt Ende und in jeder Mundart hört man son ihre Stime. (N II, 198)

Le choix des expressions n'a rien d´arbitraire ou d'ornemental chez notre auteur. On peut affirmer qu'en ce passage, Hamann illustre sa pensée « *oxymoronique* ». La pensée *oxymoronique* réunit deux expressions opposées qui peuvent en créer une troisième, ainsi on peut éviter le dualisme ou la contradiction. Cet oxymoron a une histoire dans la rhétorique antique,[747] puis dans l'ère chrétienne, il fait allusion à la notion de Condescendance. Hamann l'emploie aussi dans le contexte de la forme du langage biblique (*Schreibart*).[748]

Mais aussi, nous pensons qu'avec cet *oxymoron*, il envisage un tournant en ce qui concerne la question de l'image, puisque l'accent n'est pas mis sur la vue, mais sur l´écoute, ce qui demande non seulement le voir, mais un troisième élément, à savoir, le lire[749] car l'image qui rend sensible l'invisible se transforme en un signe. Hamann écrit :

> Rede ist übersetzen –aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heißt, Gedanken in Worte, -Sachen in Namen,- Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologische, historisch oder symbolisch, --und philosophisch oder charakteristisch sein können. (N II, 199).

---

[746] BRÄUTIGAM B*., op. cit.*, p.67

[747] Sur l'origine de cette expression latine « ut te videam, inquuit, et loquere », Jørgensen, dans son commentaire, affirme qu'elle a été dite par Socrate selon Erasmus dans Aphophtemata III 10. Cf. JØRGENSEN S.A., *Johann Georg Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*, *op.cit.* p.86.

[748] GRÜNDER K., *op.cit.,* p.55. Et l'article déjà cité : BAYER O., « Shöpfung als „Rede an die Kreatur durch die Kreatur" Die Frage nach dem Schlüssel zum Buch der Natur und Geschichte » in *op.cit.,* p.57-75.

[749] RINGLEBEN J., « „Rede, daß ich dich sehe". Betrachtungen zu Hamannns theologischem Sprachdenken » in Arbeit am Gottesbegriff, *op.cit*., pp.3-22. Ici.p.5.

Si nous nous attardons sur l'expression de la considération de la réalité comme un discours « an der Kreatur durch die Kreatur », on parle ici du langage humain. Cette idée de traduction, comme nous l'avons évoqué, il est possible que Hamann la reprenne de la perspective de la Kabale, selon laquelle le langage humain est une « traduction » du langage de Dieu. Ce passage, qui a été l'objet de plus nombreuses recherches, d'*Aestheica in nuce* contient in *nuc*e les expressions les plus importantes sur le langage, à savoir, sa dimension métaphorique et la relation que le penseur allemand établit entre le langage et la pensée. Pour quelques commentateurs, il ne faut pas considérer littéralement l'idée du langage des Anges, mais l'examiner comme « das Verhältnis von Engel und Meschspreache dem Verborgenheit und sinnlichem Offenbarsein. »[750] Dans cette relation, Hamann voit un « Modellvorstellung » qui s'appuie sur le principe de l'« invisibilité » qui se rend visible dans le langage humain comme « *Abbild* ». [751]

Hamann reprend la classification des signes (poétiques, symboliques ou hiéroglyphes, philosophiques ou caractéristiques) de la recherche sur l'histoire de l'écriture de Johann Georg Wacher, *Naturae et scriptura concordia*, (1752), mais le penseur allemand introduit la classification des trois sortes de « discours » qu' il considère comme présents dans son temps : la poésie, la prose et le langage conceptuel abstrait de la philosophie.[752] Dans les passages où Hamann établit l'étroite relation entre ses prémisses sur l'image, d'origine religieuse et son adaptation dans les principes anthropologiques et de théorie de la connaissance, on perçoit les diverses significations du terme image comme « *Zeichen* », « *Analogie* », et « *Symbole* ».

[750] MOUSTAKAS U., *op. cit*., p.124. Aussi on peut lier cette phrase avec l'expression de Paul (Ein Erkennen per sepeculum in enigmate 1. Kor.13-12) « Die Engelsprache erscheint dem Mensch daher verworren, verdunkelt, rätsekhaft, sie verlangt eine Überzetzung ». Cf. TILLIETTE Xavier, «Hamann und die Engelsprache. Über eine Stelle der AESTHETICA IN NUCE », in Johann Georg Hamann.Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976. Mit einem Verwort von Arthur Henkel (hrsg.) Bernhard Gajek, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, pp.66-76.

[751] Cf. SIMON J., *op. cit*., p.30. « In dem Bild der Voraussetzung eines gemeinsames Grundes als „Shöpfung" veständigen sich die „Begründeten" und „Kreatur" ist nur das klomplementäire Selbsbildnis zu dieser bildlich-sprachlichen Verständigung und Kommunikation. »

[752] JØRGENSEN S.A., dans son commentaire à *Aesthetica in nuce*, p. 92.

Faisons le point. Il est possible d'affirmer que Johann Georg Hamann s'inscrit dans la tradition allemande de la pensée sur la « *Bild* ». Cependant, sa démarche fragmentaire et son approche non spéculative rendent difficile une formulation systématique d'une théorie du langage ou philosophie du langage dans *Aesthetica in nuce*.[753] De même, la perspective sur le péché originel ne constitue pas une « Doctrine », et sa réflexion n'est pas non plus encadrée dans la discussion de la théologie dogmatique. Toute la réflexion sur l'image et sur le langage chez Hamann est introduite dans son dialogue avec ses contemporains et sa confrontation avec la pensée de l'*Aufklärung*. Dans ce sens, il est important de mettre en relief la structure dialogique et intertextuelle de ses écrits.

Les réflexions de Hamann sur le langage et donc sur l'image, dans son sens le plus large, appartiennent essentiellement à la notion de « Condescendance » ou « *Herunterlassung* », elle tient une signification dans le domaine religieux comme (Kénose ou *Entäußerung),* dans le domaine philosophique comme émanation, et finalement, dans le domaine de la rhétorique comme accommodation ou « Anpassun des Redners and die Zuhörerschaft. »[754] La Condescendance est, selon Hamann, trinitaire (Natur, Geschichte, Bible). La réalité est un Discours, comme « actio », elle n'est pas une « ontisiche Substanze » ou « begreifbar rationeles Wesen », mais « *Sinn* » et « *Geschehen*. »[755]

La signification du terme « *Bild* » et de toutes les notions en relation avec ce terme, est établi par Hamann selon le récit biblique (Gen. 1, 27). Dans *Aesthetica in nuce*, nous retrouvons le thème *Imago Dei* dans le contexte de la discussion sur la « sinnlichen Offenbarung Gottes, où l'homme est « Die Krone ». L'interprétation de Hamann est paulienne, *i.e*. l'homme a perdu son image divine en raison du péché, contrairement à une autre approche du récit biblique, laquelle affirme que dans l'Ancien Testament, on ne peut pas trouver une ligne qui puisse justifier que l'homme a perdu son « image divine » à cause de la chute.[756] En outre, on peut affirmer que Hamann, en ce qui concerne la notion d'image, reprend les principes de l'interprétation de l'*imago Dei* dans le contexte du récit limité à l'Ancien Testament, à savoir, un sens purement physique (*plastische Bild*) comme Schème

[753] Le penseur considère que le « système » est « schon an sich ein Hindernis der Wharheit » .Cf. METZKE E., *op.cit.,* p. 241. O'FLAHERTY James C, *op. cit*., p.4
[754] GRÜNDER K., *op.cit.,* p. 28-34.
[755] Voir supra 1.0.
[756]SCHILLING Hans, *op. cit.,* p.14.

ou *Gestalt* en référence au corps ; le « sens moral » (différence entre Adam et des animaux, en les nommant) et spirituel (intériorité fournie par le *pneuma*).[757]

Dans *Aesthetica in nuce*, le principe *« Gottebenbildichkeit »* est envisagé non seulement dans un sens sotériologique, mais aussi dans une perspective « anthropologique », *i.e*. sur « la nature humaine » et sa « Bestimmung », ici le principe de l'« invisibilité », qui constitue la dimension divine de Dieu et l'homme, est essentiel pour comprendre la notion de langage de notre auteur. Il écrit en effet : « Das unsichbare Wesen unserer Seele offenbart sich durch Worte-wie die Schöpfung eine Rede ist, deren Schnur von einem Ende des Himmels biß um andern sich erstreckt. « (N II, 198). L'idée de « traduction » prend de là sa portée « révélatrice » et linguistique.

Dans le contexte proprement religieux de la condescendance comme « Entäußerung », selon le motif *Logos-imag*e, elle est considérée par Hamann comme « Zeichen », il parle du langage comme « sacrement ». Il fait référence au Verbe-image comme l'incarnation du Christ : c'est l'épiphanie de Dieu où la séparation entre l'esprit et le corps est dépassée. La discussion sur la relation en termes de signifiant et signifié est une identité. Comme Bayer le souligne, elle est une « présence » qui ne « représente » pas quelque chose, mais qui s'offre.[758]

Dans les expressions de Hamann sur la création comme « Rede » et l'action de « parler » comme traduction, il envisage une critique ironique du principe de l' « évidence des données » « vor Augen ». [759] Hamann rattache la croyance à l'écoute.[760] Cette perspective est aussi importante dans la pensée cabalistique. Selon Scholem, « le moment visuel dans une telle expérience, ne possède qu'une signification accessoire en face du moment auditif […] »[761] Toutefois, la vision n'est pas écartée dans les explications de

[757] HUMBERT Paul, « L'Imago Dei » dans l'Ancien Testament in « en *Etudes sur le Récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université.1940, pp.168-185.
[758] BAYER O., « Geschmach an Zeichen », *op.cit.,* p.11. Hamann fait référence à la phrase « qui ont goûté la bonne parole de Dieu et les puissances du siècle à venir » Héb. 6-5.
[759] RINGLEBEN J., « „Rede, daß ich dich sehe". Betrachtungen zu Hamannns theologischem Sprachdenken » in Arbeit am Gottesbegriff, *op.cit*., p.3-22. Ici.p.11
[760] Cette expérience est racontée par Hamann à partir de sa lecture de la Bible et sa conversion. Fritz Lieb écrit : « Da Hören und gläubige Annehmen des biblischen *Wortes Gottes* hat ganz concret seinem Leben, als er seelisch und leiblich in Gefahr stand, zugrunde zu gehen, einen festen Halt und einem neuen Inhalt gegeben. » LIEB Fritz, « Glaube und Offenbarung bei J.G. Hamann » in *Johann Georg Hamann* (hrsg.) Reiner Wild, Wege der Forschung, Band 511, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p.119-145. Ici p.120.
[761] SCHOLEM G., *op.cit.,* p.29.

l'expérience mystique non plus chez Hamann. Dans l'expérience mystique, l'expression « la vision de lumière » est considérée comme un moment d'explication du mystique. Dans la perspective paulienne et christocentrique, le voir est déjà inclus dans la croyance. Hamann retient ce principe, il fait en particulier allusion à la croyance chrétienne : la parole qui est devenue chair. L'image du Christ est « la gloire » (Herrlichkeit) de Dieu, *i.e*. il s'agit de « voir » ou « contempler » sa splendeur.[762] Cette idée est contenue dans 2 Cor. 4, Paul écrit : « Car Dieu qui a dit : la lumière brillera du sein des ténèbres, a fait briller la lumière dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur le visage de Christ. » Ici se trouve le principe selon lequel l'image comme « *Eikon* » est le « degré le plus haut de la réalité » et aussi l'affirmation de que l'image est proprement un thème de la croyance.[763]

Ainsi Hamann réintègre ou englobe dans l'écoute, le voir et le « goût » par les signes, il établit donc la connaissance « esthétique » ou la sensibilité comme prioritaire vis-à-vis de la perspective purement intellectuelle qui pose la « vision » comme principe fondamental de la « connaissance » de Dieu et de la réalité. Au rebours, de toute tradition philosophique, il réalise une inversion de la triade vérité, bonté et beauté, (verum-bonnu-pulchrum)[764] en établissant la priorité de la sensibilité, comme il écrit : « Die Heimlichkeiten unserer Natur, in denen aller Gechmack und Genuß des Schönen, Wahren und Guten gegründet. »

On perçoit cette inversion aussi dans sa perspective de l'imagination. Dans les rares références explicites que Hamann fournit sur cette disposition humaine, il fait en effet une critique indirecte de la notion « künstlerische Phantasie »[765] Comme nous l'avons avancé, sa critique de la raison est parallèle à sa critique de l'imagination « productrice » ou « créative », *i.e*. il met en question la prétention des philosophes à concevoir ces dispositions humaines comme « autonomes » sur la base de la constitution d'un « sujet », principe qui fonda la modernité. La revalorisation de l'imagination dans le XVIII^{e} siècle est accompagnée par la

[762] LIEB Fritz, *op.cit.,* p.125. RINGLEBEN J., *op. cit*., p.15. BAYER O., *op. cit*., p.12.
[763] BELTING H*., op. cit.,* p.61.
[764] Alexander Baumgarten a changé la triade „unum, verum, bonun" en introduisant „pulchrum" Cf. CATALDI M. Luigi, « The Eighteen-Century Rehabilitation of Sensitive Knowledge and the Birth of Aesthetics: Wolff, Baumgarten and Mendelssohn. » in Studies in German Idealism, 13 (2011), pp.279-298.Ici p. 287.
[765] Hamann réalise une comparaison entre la raison et l'imagination productive dans *Sokratische Denkwürdigkeit,* toutes les deux sont « productrices » des « fictions », la raison ainsi ne peut être la « correctrice » de l'imagination. Cf. KRACHT T*., op.cit.* p.59-60-.

réévaluation des « Auge », le « visuel » et « la perspective », à cet « autonome Individum der Moderne », on attribue une « kreative Einbildungskraft ».[766] La modernité voulait établir à partir d'une « raison universelle et saine » ou une « imagination créative » le « Standpunkt » que le permettra « connaitre » et « dominer » la réalité complète.[767]

Pour Hamann, l'imagination est intimement liée aux sensations, au langage, le « *Gefühl* » et à la croyance, en particulier, aux « vermischten Empfindungen » en contraste avec perspective psychologique de l'analyse des sensations, on peut trouver dans cette notion une « spezifische Erlebnisqualität im Moment seiner Actualisierung. » [768] Ici l'« imagination » est nécessaire pour rendre « actuelle » et « vivace » une telle expérience. Sans aucun doute, l'aspect le plus important de la perspective de Hamann est la liaison entre l'imagination et le langage, et la relation prioritaire de ce dernier avec l'écoute.[769] Avec ce geste, la position de Hamann s'approche de la perspective de la Renaissance sur l'imagination ou le génie dans le contexte de la rhétorique. La pensée moderne a dissocié la rhétorique de la philosophie, en termes linguistiques, elle a opéré une séparation entre la pensée et le langage, et entre la pensée et le style. L'imagination, en raison de sa pertinence au corps, a été inscrite dans les « rapports problématiques de la pensée et de l'entendue », puis elle a été soumise dans la psychologie des « unteren Erkenntisvermögen ».

Dans la modernité, la voie des idées claires et distinctes garde la notion rhétorique de « claritas »,[770] mais au XVIII[e] siècle, elle est réduite à un sens purement « intellectuel ». Cependant, « claritas » est proprement une notion « esthétique » qui fait référence à une qualité du langage, à sa modulation, sa sonorité et sa musicalité.

Dans le contexte de la philosophie allemande, elle fait référence aussi à la notion de Luther « claritas scripturae. » Il a réalisé la distinction entre « *claritas interna* » et « *claritas*

---

[766] SCHMIDT Horst Michael, *op, cit*., p.100-103. Aussi, l'article : Einbildungskraft/Imagination in *Ästhetische Grundbegriffe*, Band 2, Suttgart Weimar, Verlag J.B.Metzler, pp.88-117. Ici. p.92.
[767] LÜPKE von Johannes, « „Ohne Sprache keine Vernunft". Eine Einführung in das Sprachdenken Johann Georg Hamanns » in NZSth, 46 (2004), 1-25. Ici.13.
[768] « Mixt Tears of Grief and Joy » on voit ici la relation de Hamann avec les poètes anglais. Cf. BATTENFELD Katja, *op.cit*., p.86. UNGER R. « Hamann und die Empfindsamkeit » , in *Johann Georg Hamann*, (hrgs) Reiner Wild, *op.cit.,* p. 173-197.
[769] On perçoit ici la relation entre Hamann et G. Vico : l'imagination est un « organe » social, elle est attache au procès historique de chaque peuple dans sa « production » de poésie, mythe, religion. Goethe a été le premier en apercevoir cette filiation des idées.cf. BRÄUTIGAM B., *op.cit.* p.22
[770] HOBBS C.L. *op.cit.* p.2

externa. » Cette dernière correspond, selon Luther, à « der Offentlichkeit in der Hörbarkeit der kirchliche Verkündigung. »[771] Beisser explique cette différentiation à partir de la notion du langage allemand dans le temps de Luther, selon laquelle le langage allemande était « eine Sprache des gesprochenen Wortes : der Predigt, der Rezitation oder des Vorlesens. Die mittelhochdeutsche Sprache ist eine Sprache, die dem Ohr vertändlich sein will, ihre Syntax, deren Gliedearung nur gehürt klar erscheint. »[772]

Autrement dit, la priorité de l'écoute dans la pensée sur le langage signifie une réévaluation de l'imagination et de la dimension métaphorique du langage. Puisque la clarté et l'ordre naturelle n'est plus déterminé par les principes de la raison.

[771] BEISSER Friedrich, *Claritas scriptura bei Martin Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p.83.
[772] Besier cite à K. Burdach: *Zum Ursprung der neueochdeutsche Schrifsprache*. (1903).

CHAPITRE IV

La connaissance dans *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlischen Seele*

« Kein Mensch hat mehr Anlage zur Philosophie der Sprache, als ich. »

J.G. Herder

4.0 La théorie de l'âme : *« eine sympathetische Kraft* »

Abhandlung über den Urprung der Sprache (1772) a été l'objet de lectures multiples. Depuis la réévaluation de la pensée philosophique de Herder, le *Traité* est devenu l'écrit de Herder le plus étudié. Il constitue un tournant en ce qui concerne la philosophie du langage et l'anthropologie. Herder s'appuie sur des théories scientifiques de son temps pour soutenir sa thèse de l'homme comme « Erfinder der Sprache. »[773] L'ouvrage contient aussi une dimension critique car l'auteur n'accepte pas la thèse sur l'origine divine soutenue par Johann Peter Süßmilch. De même, il n'est pas satisfait de la théorie d'Etienne Bonnot de Condillac et de l'approche de Jean-Jacques Rousseau.[774]

Dans les prochaines lignes, nous reprendrons le thème du renversement de la hiérarchie des sens et nous aborderons de nouveau également les idées que Herder avance sur sa théorie de l'âme humaine, qu'il formule plus amplement dans son écrit *Vom Erkenenn und Empfinden*. Pour ce faire, nous nous appuierons sur l'interprétation d'Ernesto Grassi. Bien que Jürgen Trabant ait souligné l'importance de l'ouïe dans l'explication de Herder, il attache une grande importance à l'aspect « cognitif » de l'argument herderien. Et cet aspect cognitif du langage est déterminant pour dépasser la dimension purement communicative de

[773] Les sources sont : Charles Bonne, Georges L.M Comte de Buffon. Cf. GESCHE Astrid, *Johann Gottfried Herder. Sprache und die Natur des Menschen*,Würzburg, Könighausen und Neumann, 1993, p. 12.
[774] HERDER J.G. Werke II.

celui-ci. Mais la portée cognitive du langage repose sur la réflexion ou « *Besonnenheit* », une faculté proprement humaine, à laquelle Herder attribue la «découverte » du langage, ainsi qu'à la nécessité humaine.[775] C'est pour cette explication à juste titre que Hamann rédige une critique qui est elle aussi l'objet de maintes interprétations. Toutefois, il va louer *Vom Erkennen und Empfinden*, car il dit que c'est Herder, le philosophe pas du tout « spéculatif » qui l'écrit.[776]

Dans l'interprétation de Grassi, on perçoit, contraire, l'importance de la partie première de la narration de Herder et la section dédiée aux « Tönen. » Le philosophe allemand met en scène l'homme dans une relation d'« étonnement » avec la nature et tous ses sons dans une liaison sympathique avec elle. Ici, dans cet espace se trouve cette sphère « originaire » où se révèle, selon Grassi, ce qui constitue la spécificité proprement humaine : le caractère irréductible du monde de la sensation et de la sensibilité car renoncer à cette sensibilité signifie mourir. L'homme qui ne sent pas n'est pas capable d'écouter et d'identifier la signification de la vision, des voix, des images.[777] C'est la mise en scène de la nature sonnante, que Herder va récupérer dans *Vom Erkennen und Empfindung* : « Siehe die ganze Natur, betrachte die große Analogie der Schöpfung: Alles fühlt sich und Seinesgleichen, Leben wallt zu Leben. Jede Saite bebt ihrem Ton […] » (*Werke* II, 679)

Herder commence son *Abhandlung* avec une référence à l'autonomie et au solipsisme de la monade, pour exprimer ensuite son objection: « So wenig hat uns die Natur als abgesonderte Seitenfelsen, als egoistische Monaden geschaffen! [...] Selbst die Saiten, deren Klang und Anstrengung gar nicht von Willkür und langsamen Verdacht herrühret [...] Selbst die sind in ihrem ganzen Spiele auch ohne das Bewußtsein fremder Sympathie zu einer Äußerung auf andre Geschöpfe gerichtet. » (*Werke* II, 254)

Nous constatons dans ce passage qu'il insiste pour relier la notion de ton et l'écoute avec la sympathie, puis dans la section sur les « tons », il conteste la thèse de Diderot, selon laquelle une personne aveugle ne peut pas ressentir de la compassion pour la souffrance des

[775] TRABANT Jürgen, « Herder's Discovery of the ear », *op. cit.,* p. 362.
[776] BÜCHSEL Elfriede « Über den Göttlichen und Mensclichen Ursprung der Sprache », in *Johann Georg Hamann* », op cit., p. 24.
[777] GRASSI E. *op.cit.*, p. 47.

autres car il ne peut les voir. Au contraire, Herder estime que l'ouïe est proprement le sens qui contribue à réveiller la sympathie. Il reprend ce qu'il avait déjà dit sur le sens de l'ouïe :

> [..] allein alle Beispilen sagen daß daß eben durch diese Verhüllung das Gehör weniger zerstreut, horchender undmächtig eindringender werde. Da lauschet er also im Finstern, in der Stille seiner ewigen Nacht, und jeder Klage ton geht ihm, um so inniger und schärfer, wie ein Pfeil zum Herzen! (*Werke*, II 261).

Dans la section III, Herder pose la question : Wie hängt Gesicht und Gehör, Farbe und Wort, Duft und Ton zusammen ? Herder développe les caractéristiques qu'il avait attribuées au sens de l'ouïe dans ses écrits précédents en six principes afin d'apporter une réponse.[778] Ce que nous voulons souligner avec la description plus élaborée que le philosophe réalise dans cet ouvrage, c'est l'insistance sur l'idée selon laquelle le ton est « die Pforte zur Seele », *i.e.* il est capable de réveiller et de mettre en mouvement toutes les sensations et tous les sentiments. L'image qu'il avait employée pour expliquer l'activité du corps et de l'âme en son unité était le jeu des touches « *Saitenspiel* ».

Ainsi, dans *Vom Erkennen und Empfindung*, il revient sur cette idée pour étayer sa théorie de l'âme. Il reformule en effet le principe que le sens de l'ouïe est le sens du contact de l'extérieur vers l'intérieur, le sens qui participe à la relation aux autres sens et en particulier celui qui est le plus proche du sentiment ou « *Gefühl* ». De cette manière, il voit dans le processus de transformation des sons en tons, le paradigme de toute « transmission » ou « trasmitter » des impressions des sens à travers des fibres et nerfs vers l'intérieur de l'âme. La correspondance entre l'extérieur et l'intérieur est analogue à celle entre la structure du

---

[778] « Das Gehör ist der mittlere der menschlichen Sinne, *an Sphäre der Empfindbarkeit von außen […]*Das Gehör ist der mittlere unter den Sinnen *an Deutlichkeit* und *Klarheit*; und also wiederum *Sinn zur Sprache*. [...] Das Gehör ist der mittlere Sinn un Ansehung der Lebhaftigkeit und also der Sprache. [...]*Gehör ist für die Seele, was die grüne, die Mittelfarbe, fürs Gesiebt ist. Der Mensch ist zum Sprachgeschöpfe gebildet* Pfeil zum Herzen! [...]Das Gehör ist der mittlere Sinn in Betracht *der Zeit, in der es würkt*, und also Sinn der Sprache. Das Gefühl wirft alles auf einmal in uns hin: es regt unsre Saiten stark, aber kurz und springend; [...].Das Gehör ist der mittlere Sinn in Absicht des *Bedürfnisses, sich auszudrücken*, und also Sinn der Sprache. [..] Das Gehör ist der mittlere Sinn *in Absicht seiner Entwicklung*, und also Sinn der Sprache. Gefühl ist der Mensch ganz: der Embryon in seinem ersten Augenblick des Lebens fühlet wie der Junggeborne:das ist Stamm der Natur, aus dem die zartem Aste derSinnlichkeit wachsen, und der verflochtne Knäuel, aus dem sich alle feinere Seelenkräfte entwickeln. » (*Werke II*, 300-301)

système de fibres et les fonctions des organes. Comme nous l'avons avancé, Herder affirme que l'expérience des sons et le transfert en tons relève de l'unité du physique et de la psychique ; il considère également que cette unité et le processus de « transmission » sont propres à la relation entre le sentir et le connaître. C'est sur cette relation réciproque et dynamique de l'extérieur vers l'intérieur que repose le principe de l'analogie sur laquelle Herder appuie la connaissance. Nous reprenons le reproche adressé à Leibniz : « Wie meine Seele etwas aus sich außer aus sich ein Welt träume? Ja ich nicht einmal denken, wie sie außer sich empfinden, wovon kein Analog in ihr und ihre Körpe sei. »

Herder propose donc une théorie vitaliste de l'âme,[779] dont le principe primordial est la continuité de la vie, de l'organique vers la vie spirituelle. Il conteste donc tout dualisme métaphysique et il reconnaît une seule force de l'âme. De même, il rejette toute explication de physiologie mécaniste. Il n'essaie pas de démontrer l'unité de l'âme et du corps, mais il affirme :

> Der Schöpfer muß ein geistiges Band geknüpft haben, daß gewisse Dinge diesem empfindenden Teil änlich, andre widrig sind; ein Band, das von keiner Mechanik abhängt, das sich nicht weiter erklären läßt, indes *g e g l a u b t werden muß*, weil *es d a i s t*, weil es sich in hunderttausend Erscheinungen *z e i g t*. (*Werke* II, 669) [cursive de Herder]

[779] « Vitalist Theory of mind » BEISER Frederick, *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, *op. cit.,* p. 128.

4.1 L'image et l'imagination : « *ein lichtes Eins* »

Dans les écrits de Joseph Addison de 1712 *The pleasures of imagination,* dès ces fragments inauguraux, la nouvelle notion d'imagination dans la pensée moderne est mise en cause. D'accord avec Addison, l'imagination *sent* plaisir de son pouvoir de « retaining, altering and compounding those images. » Elle agit en accord avec les sens et les images de la nature, *i.e*. aux images visuelles, mais aussi aux sons, soit de la nature soit de la musique. Addison avance un des principes de la notion de Herder sur l'activité de l'imagination: l'alliance coopérative entre deux sens, la vue et l'ouïe dans la formation des ressemblances et images Cependant, Adisson, comme maintes penseurs du XVIII[e] siècle attache une grande importance au sens de la vue : « by the pleasures of the imagination, I mean only such pleasures as arise originally from sight. »[780]

Jean Baptiste Du Bos publie en 1719 *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, il réalise une approche sensualiste de l'esthétique, à la suite de Locke. Dans cet ouvrage, la raison « est détrônée comme instance du gout, et c'est le sentiment que est clame juge suprême. Ce sont l'impression et le sentiment qui décident de la valeur de l'œuvre de art, et de on peut en touche quiétude se fier au jugement car, on est trompé rarement par le rapport distinct de ses sens.»[781] De surcroît l'ouvrage de Locke, a été déterminant pour la réévaluation de l'imagination, Addison prend là les caractéristiques sur la fonction de cette disposition : elle occupe une place entre les impressions et l'entendement, elle n'est pas passive, mais elle est capable de réunir des impressions, et réaliser des autres opérations.

Herder expresse que l'activité caractéristique de l'âme humaine est la création des images. Il soutien : « Jeder Sinn auf seine Weise, aus seinen Gegenständen liefert ihr *Schemata* des Wahren » (*Werke* II, 548). Toutes les images se rejoindront selon Herder dans le « *sensorium commune* ». Il écrit en fait dans l'*Abhandlung :* « Wir sind *ein* denkendes sensorium commune, nur von verschiednen Seiten berührt - da liegt die Erklärung. Allen Sinnen liegt Gefühl zum Grunde, und dies gibt den verschiedenartigsten Sensationen schon

[780] ADISSON Joseph and Richard Steele, *Selections from The Tatler and The Spectator*, (éd.) par Angus Ross, Londos, Pinguin Books, 1989, p.394.
[781] RICKEN U., *op.cit*.p.45

einso inniges, starkes, unaussprechliches Band, daß aus dieser Verbindung die sonderbarsten Erscheinungenentstehen. » Ulrich Geier a fait l'analyse de cette notion, il la rattache au *sens interne* de Locke, mais aussi il affirme que elle fait référence à l'unique force d l'amé admise par Leibniz, laquelle développe des états intérieurs de l'organisme et des premier contacts avec le sensible avec l'environnement. Elle est capable de composer les représentations d'objets unifies, et aussi elle réunifie les représentations. Mais dans le processus que décrit Herder dans son écrit va plus loin, car l'homme fait une « appropriation » de ces représentations et sentiments « comme son propre ouvrage. »[782]

Dans son écrit, le penseur allemand décrit ce processus dans le passage sur la « découverte du langage »

> Lasset jenes Lamm, als Bild, sein Auge vorbeigehn: ihm wie keinem andern Tiere. Nicht wie dem hungrigen, witternden Wolfe! nicht wie dem blutleckenden Löwen – [...]Weiß, sanft, wollicht - seine besonnen sich übende Seelesucht ein Merkmal, - das Schaf *blöket*! sie hat Merkmal gefunden. Der innere Sinn würket. Dies Blöken, das ihr am stärksten Eindruck macht, das sich von allen andern Eigenschaften des Beschauens und Betastens losriß, hervorsprang, am tiefsten eindrang, bleibt ihr. Das Schaf kommt wieder. Weiß, sanft,wollicht - sie sieht, tastet, besinnet sich, sucht Merkmal - es blökt, und nun erkennetsie's wieder! »Haidu bist das Blökende!« fühlt sie innerlich, sie hat es *menschlich* erkannt, da sie's deutlich, das ist, mit einem Merkmal erkennet und nennet. (*Werke* II, 277)

On voit ici, la relation entre le sens de la vue avec le sens de l'ouïe, plus l'activité de la « réflexion » ou « *Besonenheit*», l'invention du langage est un « accord » harmonique entre la réflexion et son activité avec la sensibilité afin de trouver « erfinden » un signe ou (*Merkmal*.)[783] Ici se trouve la dimension cognitive du langage, l'homme ne veut pas communiquer, non plus partager des sentiments, il veut « connaître » et puis « reconnaître » à travers d'un signe et nommer. D'accord avec Formigari, Herder fournit ici et dans son écrit

[782] GAIER U., « Nous Sommes un *Sensorium Commune Pensant* : L'aspect anthropologique de la langue chez Herder », *op.cit.* p.37.

[783] « Der Mensch beweiset Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei würket, daß sie in dem ganzenOzean von Epfindungen, der sie durch, alle Sinnen durchrauschet, *eine* Welle, wenn ich so sagen darf,absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke. Er beweiset Reflexion, wenn er aus dem ganzenschwebenden Traum der Bilder, die seine Sinne vorbeistreichen, sich in ein Moment des Wachens sammlen, auf *einem* Bilde freiwillig verweilen, es in helle,ruhigere Obacht nehmen und sich Merkmale absondern kann, daß dies der Gegenstand und kein andrer sei.» (Werke II, 281)

Vom Erkenne und Empfindung une explication sur le fait que « l'appropriation » du monde par l'homme est une appropriation sémiotique. La cognition est donc une opération sémiotique, une récognition à travers de signes.[784]

Herder établit ici son principe essentiel : le langage unifie le sens de la vue avec le sens de l'ouïe. Dans *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* il reprend sa thèse primordiale il y a une relation de coopération entre les sens (l′ouïe et la vue) pour produire signes pour les idées, mais aussi des images. Dans ses *Ideen* il insiste sur cette explication et développe la thèse sur l'étroite relation du sens de l'ouïe avec la sympathie. D'accord avec Herder, l'homme traduit ces idées en sons : « Ein Gott hat ihn [à l homme] auch die Kunst gelehrt, Ideen in Töne zu prägen. Gestalten durch Laute zu beziechen. Von der Sprache also fäng seine Vernunft und Cultur an. » (*Werke* III/ I, 131)

Dans les deux premières versions de *Vom Erkenen und Empfindung*, Herder affirme les rapports intimes entre la mémoire et l'imagination, il soutient que la mémoire et l'imagination sont « l'image de la vérité ». Cette prémisse signifie ainsi un détachement à l'égard de la philosophie rationaliste que considère l'imagination comme source de l'erreur :

> Gedächtniß und Einbildung werden das ausgebreitete und tiefe Bild der Wahrheit; Scharfsinn sondert, und Witz verbindet, damit eben ein helles wichtiges E i n s werde; Phantasie fleugt auf, Selbstbewußtsein faltet die Flügel: lauter Aeußerungen e i n e r und derselben Energie und Elasticität der Seele. (*Werke* II, 691)

Nous trouvons selon ce principe que Herder comprend l'imagination et la mémoire en constante interaction, elles travaillent conjointement pour atteindre l'unité de la multiplicité. La mémoire et l'imagination aussi travaillent avec de signes, elles réalisent toujours des procédés sémiotiques. Elle ordonne les images, mais elle est accompagné de la « force » déjà développé à travers de l'exercice et application de ses forces :

> Die Einbildung ordnet in sinnliche Bilder; da aber in einer menschlichen Seele sie nie ohne Verstand sein kann, in wie unmerklichem Grad er auch würke: so äußert sich immer

[784] FORMIGARI Lia, *La sémiotique empiriste face au kantisme,* trad. Mathilde Anquetil, Paris, Mardaga, 1994.p.44.

> wieder die vorige Kraft, die aus dem Chaos der Sinne, des Gedächtnisses, der Einbildung und Begierden Teile wählt und zu ihrem *einen* Zwecke ordnet. (*Werke* II, 578)

Puis, dans la dernier version, il redéfinie cette disposition humaine. L'imagination réalise l'unité de la diversité, elle forge les images, elle est pleine de sons, de mots, de sensations. Ici se trouve le cœur de la philosophie de Herder: l'imagination est la responsable de toute unité, de l'extérieur vers l'intérieur, de la sensibilité. Sa thèse est la suivante :

> Hier in daß fahren wir fort, daß, so verschieden dieser Beitrag verschiedner Sinne zum Denken und Empfinden sein möge, in unserm innern Menschen Alles zusammenfließe und Eins werde. Wir nennen die Tiefe dieses Zusammenflusses meistens E i n b i l d u n g ; sie besteht aber nicht blos aus Bildern, sondern auch aus Tönen, Worten, Zeichen und Gefühlen, für die oft die Sprache keinen Namen hätte. Das Gesicht borgt vom Gefühl und glaubt zu sehen, was es nur fühlte. Gesicht und Gehör entziffern einander wechselseitig; der Geruch scheint der Geist des Geschmacks oder ist ihm wenigstens ein naher Bruder. Aus dem Allen webt und wirkt nun die Seele sich ihr Kleid, ihr sinnliches Universum. (*Werke* II, 683)

Le langage est le *medium* de l'expression de l'unique énergie de l'âme*,* comme la lumière aide la vue et le son aide l'ouie, ainsi lui soutient : « So wie diese äußeren Medien für ihre Sinne wirklich Sprache sind, die ihnen gewisse Eigenschaften und Seiten der Dinge vorbuchstabiren, so, glaub' ich, mußte W o r t , S p r a c h e zu Hilfe kommen, unser i n n i g s t e s Sehen und Hören gleichfalls zu wecken und zu leiten. » (*Werke* II p.691)

Selon Herder les « lois » selon lesquelles l'imagination forge ses images ou réalise des unités avec une énergie qu'on peut nommer « synesthésie » reste caché. Il reprend l'image avec laquelle Bacon définit la poésie : « la poésie est une plante qui a germé dans une terre excessivement active, sans qu'on en ait semé la graine qui ailleurs n'es pas trop

bien connue. »[785] Ainsi la nature et l'origine du pouvoir de l'imagination reste dans le mystère. La création poétique est la voie d'accès à ce monde qui se révèle par le langage.

En fin, l'écrit de Herder *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* peut s'interpréter sous un angle *scientifique*. Pour justifier cette caractérisation il faut renvoyer l'œuvre de Herder à son contexte philosophique et scientifique. Le philosophe a entrevu quelques principes de ce champ interdisciplinaire qui comprend la psychologie, linguistique, neurosciences, et philosophie (théorie de la connaissance et esthétique cognitive).[786] S'accordant avec l'étude de Nisbet, le philosophe allemand anticipe « in some mesure the modern *Gestalt* theory »,[787] avec son conception de l'image (*Bild*). En outre, on peut affirmer que Herder fournit dans *Vom Erkennen und Empfinden*, un *kognitiv Modell*,[788] *i.e.* une explication de la relation entre les perceptions et la réalité sur la base de la notion de l'imagination et image. En effet, il soutient un principe qui constitue le point de départ des sciences cognitives, tel le corrélat de nos perceptions et le monde externe est le résultat de l'activité de l'imagination et non une simple copie, comme nous avons constante.[789] De plus, nous pouvons trouver résonances de cette idée dans les recherches actuelles sur la *figuration* et la fiction, spécialement dans l'anthropologie et l'histoire de l'art.

[785] BACON F., De la dignité, *op.cit*., p.126.
[786] ZIEM Alexander, « Konzeptuel Integration als kreative Prozess: Prolegomena zu ainer kognitive Äathetik » dans *Literatur und Kognition: Bestandsaufnahmen und Perspektiven eines Arbeitsfeldes*, ed. by Martin Huber and Simone Winko, p.65.
[787] NISBET H. B., *Herder and the Philosophy and History of Science*, p.28.
[788] ZIEM Alexander, *op.cit*. p.98.
[789] Ibidem.

PARTIE III

L'image et l'imagination dans la tradition rhétorique humaniste

CHAPITRE V

J. G. Hamann et J.G Herder : lecteurs de Huarte de San Juan et Francis Bacon

« Quand Dieu départ ses grâces il s'accommode à l'esprit naturel de chacun. »

Juan Huarte

5.0 Introduction

L'ouvrage de Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios para las Ciencias* (1575), constitue, aux côtés de l'écrit de Juan Luis Vives, *De anima et Vita* (1545), l'une des sources les plus significatives qui pose les premiers jalons d'une nouvelle anthropologie fondée sur les principes de la « *philosophie naturelle* » pendant la Renaissance, laquelle essaie d'élucider les affects et passions humaines selon les principes psychologiques et physiologiques.[790] L'écrit de Huarte, publié dans le déclin de la Renaissance, constitue un des témoignages de la complexité de cette période, qui, comme l'écrit Huizinga, constitue un âge de « changements, d'hésitations, de transitions et de mélanges d'éléments culturels. »[791]

Huarte était médecin, mais il était aussi considéré comme un philosophe. Comme Vives, son intérêt pour élucider la nature humaine et les fonctions de l'esprit humain est de motivation pratique. Les intérêts de Vives s'inscrivent dans le domaine de la philosophie morale et de la pédagogie.[792]

[790] HENNING Mehnert, « Der Begriff „Ingenio" bei Juan Huarte und Baltasar Gracián », in *Romanische Forchungen*, 91 (1979), 270-280. Ici p.271.
[791] HUIZINGA Johan, *Le problème de la Renaissance*, trad. de Fréderic Schnegans, Espagne, Casimiro Livres, 2015, p.83.
[792] Vives prend comme principe le « commandement delphique afin de permettre à l'homme de se connaître lui-même pour mieux purifier la source de ses actions. » MESTRE ZARAGOZA M., « La théorie des passions

L'écrit de Huarte est une étude sur la relation des tempéraments et des caractères humains sur la base de la théorie classique des humeurs, son but est de déterminer les différents types d'« *ingenios* » et les aptitudes pour les diverses vocations. Huarte a comme sources Aristote, Platon, Galien, Hippocrate et la Bible. Lorsqu'il récupère la théorie de la médecine classique, la corporéité a une place centrale dans ses réflexions. Dans ce sens, il continue sur la lancée de Vives pour intégrer « la corporalité et la sensibilité dans la composante humaine » envisageant ainsi les principes d'une théorie nouvelle d'anthropologie et un programme de « *Bildungsempfehlungen* ».[793]

Son écrit représente en effet l'inauguration d'une pensée « naturaliste » en anthropologie puisqu'« il pose le premier jalon d'un système de pensée qui fera de la nature physique la pierre angulaire de l'explication des comportements humains. »[794] Au contraire de Vives qui maintient encore « l'indépendance organique de l'entendement.»[795] En d'autres termes, il propose un « modèle » organiciste de l'homme, où le corps humain est considéré comme une unité organique, toutes les parties maintiennent des relations étroites, il ne réalise aucune distinction entre la vie sensitive (passive) et la vie intellective (active) de l'âme donc l'activité de l'esprit humain dépend d'un organe qui est le cerveau. Sa perspective a été considérée comme déterministe : le corps est « le seul instrument de toute opération humaine. »[796] . Il n'essaie pas de démontrer l'immortalité de l'âme comme Vives, car il pense que l'entendement n'est pas capable d'y arriver, pour lui cette question est une question de foi.[797]

Dans son écrit, il prend le rire comme une spécificité de l'homme et le point de départ de la connaissance « médicale » sur les divers tempéraments humains et aussi sur la relation entre le corps et l'âme, car c'est dans l'imagination que le médecin trouve la cause du rire.

---

de Juan Vives » in *Les Passions à l'Âge Classique*, sous la direction de Pierre François Moreau, Paris, Puf, 2006, 29-44. Ici p.30.

[793] FRANZBACH Martin, *Lessings Huarte Übersetzung (1752). Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des « Examen de Ingenios para las Ciencias (1575) in Deutschland,* Hamburg, De Gruyter & Co., 1965, p. 131.

[794] W. Dilthey reconnaît aussi l'apport de Geralamo Cardano dans cette nouvelle anthropologie. Cf. HENNING Mehnert., *op.cit.* p. 271.TEULADE Anna, « Le corps prédicateur. Mélancolie et hétérodoxie dans *El examen de ingenios* de Juan Huarte de San Juan (1575) », in *Études Epistémè*. Revue de littérature et de civilisation (XVI^{e} XVIII^{e} siècles). 28 (2015), 1-16.Ici p. 3.

[795] MESTRE ZARAGOZA M., *op.cit.*, p. 33.

[796] GUARDIA J.M., *Essai sur l'ouvrage de J. Huarte: « Examen des aptitudes diverses pour les sciences »*, p. 176. Pour ses Idées l'écrit de Huarte a été mis en examen par l'Inquisition et il a réalisé de modifications pour une version expurgée.

[797] *Ibid*.p.225. GUARDIA J.M., *op. cit.,* p. 166.

Il écrit : « La cause du rire n'est autre, à mon avis, qu'une approbation qui fait l'imagination quand on voit ou entend quelque action ou quelque rencontre qui convient fort bien. Et comme cette puissance réside dans le cerveau, alors quand on rencontre une de ces choses, aussitôt elle le remue et après lui, les muscles de tout le corps. »[798]

Mais en même temps, Huarte partage l'idée des humanistes selon laquelle l'homme est l'image de Dieu. Il considèrera ainsi l'homme comme un être créatif car il partage avec Dieu sa créativité ou sa « puissance générative ». Cette perspective se trouve déjà annoncée chez Nicolas de Cues, qui d'une certaine façon inaugura la réflexion sur l'*imago Dei* en relation avec l'image, au sens large du terme, et la dimension « féconde » de l'homme à travers « la parabole de l'art humain et de l'art divin. » Pour le philosophe allemand, « l'art est cette fécondation infinie d'une matière où viennent s'inscrire toutes les formes, non point que ces formes fussent présentes à l'état latent dans la matière, mais parce que l'entendement tant de l'homme que de Dieu en était le porteur. »[799] Il formule une perspective de la doctrine *imago Dei* qui est déterminante pour la naissance de la pensée moderne : « Il s'agit de fonder la singularité dans une doctrine où l'acte de créer implique que Dieu soit toutes choses. » Ainsi l'homme, image de Dieu, « met en évidence la puissance propre de la pensée, tirant de soi toutes les formes. »[800]

C'est à partir de la notion d'*ingenium* que Huarte articule et développe une perspective théologique et anthropologique sur cet « art humain », et sur ces prémisses « naturalistes. » En effet, il est permis d'affirmer que le cadre de description de cette puissance se trouve entre la rhétorique et la philosophie, (description d'Aristote sur la mémoire et l'imagination). De fait, Huarte considère aussi l'*ingenium* en solidarité toujours

[798] HUARTE Jean, *L'examen des esprits pour les sciences. Ou se montrent les différences d'esprits*, traduit par Vion d'Alibray, p. 242. Source: Bibliothèque national de France, bibliothèque numérique *on line*. Sur le theme des emotions chez Huarte voir SCHNEPF Robert; « Huarte de San Juan und Suárez : Lachen im spanischen Humanismus und in der Spätscholastik », in *Klassische Emotionstheorie. Von Palton bis Wittgestein*, Hilge Landweer und Ursula Renz, (Hg.) Berlin-New York, Walter de Gruyer, 2010, 223-254.

[799] MAGNARD Pierre, « imago Dei, imago mundi », in *Figures. Miroirs et Reflets*. Cahier du Centre de recherche sur l'image, le symbole, le mythe, n. 4, (1989), 47-64. Ici p. 61.

[800] C'est dans son écrit *Le Béryl* que Nicolas de Cusa écrit, à la suite d'Hermès Trismégiste : « l'homme est un second dieu. Car, de même que Dieu est le créateur des êtres réels et de formes naturelles, de même l'homme est le créateur d'êtres de raison et de formes d'art qui ne sont rien d'autre que des similitudes de son intellect, de même que les créatures sont les similitudes de l'intellect divin. » CUSA Nicolas, *Le traité du Béryl*, Tome I, texte, traduction et notes, Maude Corrieras, Paris, Éditions Ipagine, 2010, p.19.

avec l'imagination : il est une « psychophysische Nebenfunktion der Einbildungkraft. »[801] Avec la notion d'*ingenium,* nous nous trouvons dans l'« épistémologie humaniste », *i.e.* avant la métaphysique dualiste cartésienne dont la conséquence est la dissociation entre l'imagination et la raison. On peut affirmer aussi que la dénonciation de la rhétorique par le philosophe français signifie le début des débats sur le langage figuré, lorsqu'il réalise la dissociation de l'image et du concept ou le langage figuré et le langage de la philosophie, entre rhétorique et logique.[802]

Le mot « ingenium » renvoie à l'antiquité latine. Ernesto Grassi a retracé les diverses significations que tant Virgil, Cicéron qu'Ovide ont données à ce terme.[803] Comme l'affirme le philosophe italien, la pensée chrétienne a retenu essentiellement que l'*ingenium* est un « *Geschenk Gottes* » par exemple chez Agustín, principe qui continue avec Luther, comme nous l'avons vu chez Hamann et Herder. Nous aurons l'opportunité de montrer que l'*ingenium* est le terme employé par Huarte pour designer l'activité entière de l'esprit humain pour connaitre et dans sa dimension « inventive » et « féconde » en analogie à la nature. Il reprend de Vives cette définition et l'enrichit.

Vives avait écrit : « On a cru bon d'appeler *ingenium* la force toute entière de notre entendement […] en tant qu'elle se découvre et se manifeste par l'intermédiaire des instruments. »[804]

Les penseurs de la Renaissance ont aussi accordé au terme « *ingenium* » une signification très variée qu'il résulte difficile de définir ; cette difficulté est similaire à la

---

[801] IRIARTE Mauricio, *Dr. Juan Huarte de San Juan und sein Examen de Ingenios. Eine Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie*, Diss. Münster, Druck der Aeschendorffschen Buchdruckerei, 1938, p.126. HENNING Mehnert*, op. cit.,* p. 279.

[802] HOWELL Samuel Wilbur, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, Chapitre « Descartes and the Port-Royalist ». RICKEN Ulrich, « Le Problème de La Métaphore et La Controverse sur l'imagination à l'Âge Classique » *op.cit.,* p. 12. GRASSI E. *Rhetoric as Philosophy*, *op. cit.*, p. 45

[803] « Dieser Teminus hat in der Antike eine doppelte Bedeutung: einerseits bezechnet er die Macht und Kraft der Natur im ganzen, aderseist die geistige Tätigkeit schlechhin. [...] bei Ovid das Ingenium als Synomym für Geist erscheint. Ingenium drängt zur objetiven, freien Entfaltung des menschliche Wesen: in der Philosophie führt es zur Schau; in der Dichtung zur Umformung des Subjetive erlebte. Cicero bezeichnet der Terminus Ingenium nicht nur die Mach und Fruchtbarkeit der Nautr oder die menschliche Fähigkeit, sondern außerdem die Kraft, die den Menschen wieder mit dem Gotltlichen verbinde. » GRASSI E., *Macht des Bildes, ohnn Macht des rationales Sprache*, p. 174-177.

[804] VIVES Juan Luis, *Tratado del Alma*, trad. José Ontañon, introduction, Foster Watson, s.a. Chapitre VI, « del Ingenio » Cf. traducción par MESTRE ZARAGOZA M., *op. cit.,* p.32.

difficulté de définir et différencier les notions d'imagination et de fantaisie des philosophes grecs. Comme l'a souligné Maurizio Ferraris, il n'y a pas de « cohérence philosophique » entre ces deux termes. De la même manière, le couple *ingenium* et génie pose des complications et engendre des traductions problématiques.[805] Dans le même sens, Bundy considère que ces deux termes sont construits dans la pensée de la Renaissance et souvent nous y trouvons des conceptions contradictoires.[806] Le terme *ingenium* a été substitué peu à peu par les humanistes par celui de génie, puis par imagination. Les philosophes ont changé ce terme par celui d'« esprit » ou « pensée. »

De cette manière, la pensée philosophique moderne s'est construite avec une perspective sur l'*ingenium* qui est opposée à la perspective de la rhétorique et de la poétique. En effet, dans ces dernières sphères, ce terme « est une notion privilégiée », elle désigne « les dons de l'intelligence et l'imagination, c'est à dire dans les capacités (motus) intellectuelles, spirituelles en ce qui concerne l'usage de la parole. »[807] L'importance de cette notion pour notre thème de recherche consiste dans la portée cognitive que les antiques ont reconnue sous les termes d'« invention » et aussi dans la formation d'une doctrine sur la métaphore par Balthasar Gracian. Dans ce cadre, ce terme a été substitué par celui de génie et d'imagination dans la philosophie moderne.[808] Or, comme le souligne A. Baeumler, « Ce qui confère sa valeur historique au concept de ressemblance (subjectivement : le *Witz*), c'est n'est pas seulement son importance pour la théorie de la métaphore. La notion de *Witz* (*ingenium*) comme pouvoir de l'âme contient en germe le concept esthétique majeur du XVIII[e] siècle, Witz, métaphore et génie sont solidaires. »[809]

Huarte propose aussi le schème trine de fonctions ou dispositions humaines ou de l'âme organique : (*memoria- imaginativa- entendimiento*), que Francis Bacon va reprendre

[805] FERRARIS Maurizio, *La imaginación*, Madrid, Balsa de la Medusa, 1999, p. 15.
[806] BUNDY Murray Wright, *The theory of Imagination in classical and medieval thought*, in University of Illinois Studies on Language and Literature, Vol. XII, 1927. Ici p.1.
[807] MÜLLER Cristina, « Rhétorique de L'*INGENIVM* et Personnalité Littéraire », dans *Emerita*. Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM) LXIX 2, (2001), pp. 319-346. Ici p. 326.
[808] KLEIN Jürgen, « Genius, Ingenium, Imagination: Aesthetic Theories of Production from the Renaissance to Romanticism « in *The Romantic Imagination*, edited by Frederick Burwick and Jürgen Klein, Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi, 1996, 19-43.
[809] BLAEUMLER A., *op. cit..,* p.117.

dans son propre projet.[810] La recherche de la localisation des dispositions dans le cerveau était d'un intérêt constant chez les philosophes et cette recherche reste encore vivante dans la pensée des lumières. Selon la doctrine des « ventricules cérébraux », une théorie qui commence dans l'antiquité et qui était très répandue dans la Renaissance, chaque faculté se trouve dans différentes parties des cerveaux, chacun d'elles est attachée aux humeurs du corps et à ses maladies. Les humanistes de la Renaissance ont accordé une importance majeure à l'imagination ; pour quelques-uns, elle ne peut pas se « localiser » car elle est plus une « puissance » qu'une « faculté ». Cette distinction met en relief toute la complexité des éléments que la pensée philosophique, encore dans une perspective globalisante du savoir humain, accorde à l'imagination.[811]

De surcroît, diverses questions se croisent dans la perspective de Huarte en ce qui concerne la question de la nature et la fonction de l'imagination. Dans le contexte philosophique de cette période, la théorie aristotélicienne de la fantaisie, la doctrine métaphysique platonicienne du « *pneuma* » et la tradition médicale sur les « esprits intermédiaires » sont entremêlées. Mais il y a aussi l'aspect de la magie naturelle avec Ficin. Ainsi, autour de l'imagination, se sont réunies des questions anthropologiques, de la théorie de la connaissance et de la rhétorique, *i.e.* la relation de l'imagination et de l'éloquence.

Jean François Pic de la Mirandole est aussi une source importante sur la recherche de cette disposition. Dans *De l'imagination* (1500), il cherche à définir « un usage salutaire de l'imagination. »[812] La source des réflexions sur l'imagination chez le philosophe italien, est l'œuvre d'Aristote *De L'Âme* ainsi que les commentateurs arabes de celui-ci et aussi de Platon.

Comme le souligne le commentateur de Pic de la Mirandole, son ouvrage ne réalise aucune contribution à la théorie de l'imagination déjà établie par la longue tradition aristotélicienne. Par contre, il introduit des « nuances » en ce qui concerne la relation entre

[810] LEWIS Rhodri, « Francis Bacon and Ingenuity », dans *Renaissance Quarterly*, 67 (2014), 113-163. Ici p. 119.
[811] Pierre de la Primauday écrit que l'imagination est une « faculté et vertu de l'âme ». Cf. BRIEN'O John, « Reasoning with the senses: The humanist Imagination », in *South Central Review*, vol.10 N.2. Reason, Reasoning, and the Literature in the Renaissance, (1993), 3-19. Ici p. 10.
[812] MOREAU Jean François, dans son commentaire à Pic de la Mirandole, *De imaginatione. De l'imagination*, Paris Editiones Comp' Act, 2005, p. 93.

l'imagination et les passions.[813] Toutefois, le philosophe italien reste dans la définition classique et métaphysique de l'homme comme un être doté de raison ; l'imagination, à ses yeux, est « l'ennemi » de « la raison universelle ». Il souligne le caractère pathologique de l'imagination et cherche les moyens de la « guérir ».[814] Malgré cette perspective moralisante, l'imagination est un des principes fondamentaux de la recherche de la subjectivité que Giovanni Pico de la Mirandole articule dans la figure « *homo inveniens* »[815] *i.e.* la liberté de homme de s'« inventer » lui-même ; dans ce sens, de l'usage que fait l'homme de l'imagination « dépend son bonheur ou condamnation. »[816]

Contrairement à cette interprétation, l'importance que le médecin espagnol accorde à l'imagination et la relation qu'il établit entre cette disposition avec la mélancolie et le poète, constituent les traits distinctifs de son approche. Avec la combinaison des idées de Marsile Ficin et Huarte, est né dans la pensée de la Renaissance le « mythe humaniste du génie mélancolique. »[817] Le cadre de réflexion de Huarte est Aristote et Galien, les fonctions qu'il décrit de l'imagination sont issues de la théorie aristotélicienne, mais avec la théorie des humeurs, sa définition de l'homme n'est plus métaphysique, mais « opérative » elle dépend de la perspective médicale, *i.e.* du tempérament et de la fonction ses dispositions.[818] En d'autres termes, dans la description des divers génies qu'il réalise en allusion à la rhétorique, en particulier avec les écrits de Cicéron, l'imagination et sa relation avec l'entendement posent la relation entre l'individu ou personnalité et le style. En termes philosophiques, c'est le commencement de la réflexion sur l'individualité.[819]

On trouve ici « le germe d'esthétisation » du terme *ingenium* qui se « trouve associé étroitement à une qualité spécifique de l'individu à la pratique artistique de la langue. »[820]

---

[813] MOREAU J.F. *op.cit*., p. 9.
[814] MIRANDOLE Pic de la J.F., *op. cit*., p. 71.
[815] OESTERREICH Peter L., « Selbserfingung, Subjetivität und interne Rhetorik », in *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch*, 30 (2011) 80-95.Ici p.81.
[816] MOREAU Jean François, *op.cit*., p. 98.
[817] HUTCHINGS C.M*., op. cit.,* p. 276. FUMAROLI Mark, *L'Âge de l'Eloquence*, Genève, Librairie Droz, 2002, p. 128.
[818] « Huarte s'interroge sur l'homme, non de manière idéalisée et désincarnée, mais à travers des réalisations concrètes et distinctes. » TEULADE A., *op.cit.*, p.2.
[819] MÜLLER Christina, « Rhétorique de L'*INGENIVM* et Personnalité Littéraire », in *EMERITA. Revista* de *Linguística y Filologia Classica*, LXIX, 2, 2001, pp. 319-346.
[820] *Ibid.,* p. 327.

Le livre de Huarte a une place importante dans la réflexion des philosophes allemands du XVIII[e] siècle. En particulier dans la « *PopularPhilosophie* »; les principes que Huarte développe sur les tempéraments humains et le génie ou sa « théorie de l'*ingenium* » constituent une source importante des réflexions de Hamann et de Herder sur « der ganze Mensch » ou le « geniale Mensch » et l'individualité, formulations qui envisagent une contestation des thèses anthropologiques des français comme Helvétius, Holbach et La Mettrie.[821]

Dans le présent chapitre, nous nous efforcerons de montrer la pertinence d'exposer la doctrine de l'*ingenium* pour nous approcher de la notion de génie de nos auteurs et souligner la problématique sur l'image et l'imagination, où le langage et la métaphore ont une place centrale.[822] Nous exposerons donc la filiation des idées en ce qui concerne la notion d'*ingenium* ou génie de Huarte de San Juan avec nos auteurs. Comme nous l'avons exposé dans *Aesthetica in nuce* et *Sokratische Denkwürdigkeiten,* le « génie » est l'un des concepts clefs de Hamann pour formuler la critique de la connaissance des rationalistes et des critiques littéraires.[823] En ce qui concerne la relation entre l'image et l'imagination, nous exposerons la triade des dispositions que Huarte propose. Cette relation est un des principes de « l'épistémologie humaniste » dans laquelle nous pouvons inclure Hamann et Herder.[824] Chez Herder, nous trouvons aussi une discussion sur le génie dans la troisième partie de *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele,* mais son approche est analogue à celle de Huarte, *i.e*. il s'agit d'une « approche naturaliste » sur le génie. Cette approche peut aussi nous aider à comprendre sa perspective sur l'imagination en divers passages qui se trouvent dans *Ideen zur Philosophie der Geschichte,* livre VIII.

[821] SCHINGS Hans Jürgen, *Melancholie und Aufklärung*. p. 9. FRANZBACH Martin, *op.cit.,* p. 131.
[822] GRASSI E. *op. cit.,* p. 45.
[823] LUMPP Hans Martin, *Philologia crucis. Zur Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst. Mit enem Kommenar zur Aesthetica in nuce*, pp. 108-120.
[824] GRASSI E., *op.cit.,* p. 27.

5.1 L'*ingenium* dans *Examen de Ingenios para la Ciencia* et le Génie dans *Sockratische Denkwürdigkeiten*

> « Das wahre Genie kennt nur seine Abhängigkeit und Schwäche, oder die Schranken seiner Gabe. Die Gleichung seiner Kräfte ist ein negative Größe. »
>
> J.G. Hamann
>
> « Le génie est un lieu de pouvoir »
>
> Henri Meschonnic

Dans le premier chapitre de son étude, le médecin espagnol aborde la définition du terme *ingenium.* Sur la base de l'étymologie, il suggère que ce mot dérive du latin « *gigno, ingigno*, *ingenero* qui veut dire engendrer dedans une figure entière et véritable. »[825] Cette liste de termes vise une contestation de la définition que Cicéron établit sur l*'ingenium*. Selon Huarte, le philosophe le définit comme « docilité et mémoire », mais à ses yeux, cette définition n'englobe pas tous les « *ingenios* ». On voit ici que la définition de Cicéron, laquelle s'encadre dans la rhétorique classique, est transposée au domaine de la théorie des tempéraments selon les humeurs. Dans le cadre de la rhétorique, l*'ingenium* en effet est lié à la mémoire.[826] Huarte oppose ainsi « mémoire et docilité » aux « *ingenios* » qui n'ont pas besoin d'être enseignées par d'autres, ni d'une bonne mémoire.

Pour le médecin, cette définition ne peut pas expliquer les esprits qui ont un entendement très «*fécond* «. Il écrit qu'il y a aussi des « ingenios caprichosos » (l'esprit capricieux) : « Les esprits inventifs sont appelés en langue toscane capricieux, pour la ressemblance qu'ils ont avec la chèvre. La chèvre ne prend jamais plaisir à aller dans la plaine tranquille, elle aime à

[825] HUARTE Jean, *L'examen des esprits pour les sciences. Ou se montrent les différences d'esprits*, traduit par Vion d'Alibray, p. 4, source : Bibliothèque nationale de France, bibliothèque numérique *on line*.
[826] La rhétorique est dans la antiquité latine « la génération du discours persuasif. « Pour les rhétoriciens comme Cicéron et Quintilien, dans cet art et son exercice « on dénombre trois facultés de l'âme qu'il importe de développer par l'art et l'exercice : le *feu* du talent (ingenium), le bon sens et le goût (judicium) et la mémoire (memoria). » FUMAROLI M., *op.cit.,* p. XI.

grimper sur les lieux escarpés et sur les bords du précipice, c'est pour quoi elle ne suit aucun chemin et ne veut pas marcher avec de la compagnie. »[827]

Huarte fonde son définition d'*ingenium* dans son étymologie avec *in-gigno* « engendrer » et selon un langage théologique, il l'identifie avec l'entendement de Dieu :

> Pour parler avec les philosophes naturels, c´est une chose claire que l'entendement est une puissance générative (…) ainsi l'entendement a une vertu et des forces naturelles pour produire et enfanter dans soi un fils que les Philosophes naturels appellent notion, ou concept qui a été conçu qui est la parole de l'esprit (*verbo mentis*). De façon que les Philosophes naturels considérant la grande fécondité de l'entendement de Dieu, l'ont appelé Génie, qui veut dire par excellence, l´Engendreur.[828]

Avec cette approche, on trouve que la doctrine *imago Dei* acquiert ici une couleur tout à fait particulière, on trouve aussi un langage emprunté à la maïeutique socratique, *i.e.* l'idée de « fécondité ». Nous voyons donc un mélange des sources. Huarte en effet en citant la Bible, décrit ce procès ainsi :

> Mais la Sainte Ecriture même parlant de la génération du Verbe Eternel, se sert des mêmes termes de Père et de Fils, d'engendrer et d'enfanter (…) Ainsi est-il certain que le Verbe divin a sa génération éternelle de la fécondité de l´entendement du Père. *Mon cœur, c´est à dire ma pensée a produit un bon Verbe* (italiques Psaume 46,2).[829]

Ce que nous voulons souligner, c'est la relation entre l'*ingenium* et le langage. En ce sens, Grassi a souligné de forme claire par rapport à Huarte, que cette étroite relation s'établit dans la tradition humaniste : « In das Zentrum seiner Theorie gehört die Tatsache, daß Huarte die Werke des Ingenium mit *figuras*, Bildern und « retratos », Abbildern, identifiziert. (…) Die Tätigkeit des Ingenium bewegt sich im Bereich der ursprüngliche Gestalten, durch die der Mensch zu seiner Bildung gelangt. Huarte sagt ausdrücklich: diese Bilder sind der

[827] HUARTE Jean, *op.cit.,* p. 208. Selon Fumaroli, ce rejet de la définition de Cicéron il faut la contextualiser dans les disputes sur le style et la notion de « imitation cicéronienne. »
[828] *Ibid.,* p.5
[829] *Ibid.,* p.8.

Ursprung der Künste und der Wissenschaften. »[830] On trouve ici la vision encore globalisante dans la pensée de la Renaissance, en effet, le médecin ne réalise pas de distinction entre la « science » et « l'art ».

Nous reprenons donc ce passage essentiel de l'écrit de Huarte :

> Cette doctrine (*ingenium*) donc étant supposée, il faut maintenant savoir que les arts et les sciences qu'étudient les hommes, ne sont que des images et des figures que les esprits ont engendrées dans leur mémoire, lesquelles représentent au vif la posture et la composition naturelle du sujet que regarde la science que l'homme veut apprendre.[831]

Avec ce principe théologique -anthropologique, on peut affirmer que Huarte donne sens au terme « *ingenio* » : il est une puissance productive analogue à Dieu, qui est à la fois un Génie. C'est aussi une « puissance naturelle » pour « enfanter » ou « engendrer » des figures ou concepts « représentatifs des objets » *i. e.* une disposition inventive et créative. Il est aussi « la source ultime de la pensée et la parole. »[832] Dans la dernière citation, il écrit que les « figures » et « images » que l'*ingenium* a engendrées se trouvent dans la mémoire. Nous trouvons ainsi qu'il y a un changement dans le processus gnoséologique, il n'y a pas une hiérarchisation des dispositions où traditionnellement la raison ou l'entendement sont mis en premier rang, ou séparés des autres facultés, mais il s'agit d'une approche qui cherche à rendre compte du « fonctionnement différentiel des dispositions humaines. » En ce sens, et lorsque Huarte va considérer dans le chapitre VI, l'imagination en relation étroite avec la mémoire et l'entendement, elle englobe alors les dispositions en relation avec la production de l'image. Ainsi, l' « ingenio » comme « fécondité » ou « engendreur » est la partie productive de l'« acte de représentation de la réalité. » En d'autres termes, on peut définir l'*ingenium* comme « l'ensemble » de ces dispositions et « de leur combinaison. »[833] Cette perspective est très proche de celles de F. Bacon et G.B. Vico ; Comme nous l'avons avancé, Bacon propose aussi une triade (mémoire-imagination-raison.) Chez Vico, nous trouvons, à la suite de Trabant, -*memoria-fantasia-ingegno*. Mais l'approche de Vico est encadrée dans

[830] GRASSI Ernesto, *op.cit*., p. 179. Italiques de Grassi.
[831] *Ibid.* p. 8.
[832] FUMAROLI M., *op. cit.,* p. 129.
[833] GUARDIA J.M. *op.cit*., p. 172.

la rhétorique latine, dans laquelle la mémoire a une place importante ; de fait, Vico attribue à la mémoire la capacité d'« invention » et non à l'imagination. Jürgen Trabant réalise l'observation suivante : « Vico, himself a professor of oratory, alters the traditional system of rhetoric. For by including, *ingenium* within *memoria*, Vico shifts *memoria* in the direction of invention. He says explicitly that memory, imagination, and invention are among mankind's first mental operations and that all three are subject to the art of inventing (*ars inveniendi*). »[834]

La notion d'*ingenium* et la description de la triade des dispositions de l'esprit définissent l'« épistémologie humaniste », terme qu'Ernesto Grassi formule pour caractériser les philosophes qui essaient de rétablir la relation entre le langage imagé et le discours philosophique. Ils s'opposent à l'« autonomisation totale de chaque opération intellectuelle », et aussi au principe de « *demostratio mathematica* » comme méthode pour atteindre la certitude du savoir humain.[835] Diverses questions se posent autour des controverses sur la méthodologie et le style philosophique, mais au centre se trouve la relation entre l'image et l'imagination (ici comprise comme *ingenium*), questions non seulement d'ordre épistémologique, mais qui rejoindraient, comme nous l'avons dit, les questions anthropologiques et de l'esthétique. En d'autres mots, Hamann et Herder ramènent l'interprétation de la production des images, au sens large du terme, aux conditions historiques et anthropologiques. Si on peut le dire en termes anthropologiques, nos auteurs ont toujours un étonnement merveilleux par la « production » et l'« invention » des images tout au long de l'histoire humaine, ils se questionnent sur la capacité « symbolique » de l'homme. Hamann écrit : « Das menschliche Leben scheint in einer Reihe symbolischer Handlungen zu bestehen, durch welche unsere Seele ihre unsichbare Natur zu offenbaren fähig ist, und eine anschauende Erkenntinis ihres würksamen Daseins ausserer sich hervor bringt und mittheilen. » (N II, 139)

[834] TRABANDT Jürgen, *Vico's New Science of Ancient Sings. A study of Sematology*, translate by Sean Ward, London and New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2004, p. 110.
[835] VALENTIN Jean Marie, « De Leibniz à Vico. Contestation et restauration de la rhétorique (1690-1730) », in *Histoire de la Rhétorique dans l'Histoire Moderne (1450-11930),* édition de Marc Fumaroli, Paris, Presse Universitaire de France, 1999, pp. 823-857. Ici p. 832.

Dans *Sokratische Denkwürdigkeiten*, comme nous l'avons déjà exposé, Hamann articule la question du génie à travers la figure de Socrate et sa voix-génie. Nous faisons l´hypothèse que la perspective de Hamann renvoie à la théorie de l´*ingenium* de Huarte. Pour le montrer, nous reprenons en entier le passage déjà cité où il prend la figure de Socrate comme son porte-parole, il écrit :

> Was ersetzt bey *Homer* die Unwissenheit der Kunstregeln, die ein Aristoteles nach ihm erdacht, und was bey einem *Shakesspear* die Unwissenheit oder Übertretung jener kritischen Gesetze? Das *Genie* ist die einmüthige Antwort. Sokrates hatte also freylich gut unwissend seyn; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen *Frieden* ihm mehr gelegen war, als an aller Vernunft der Egypter und Griechen, dessen Stimme er glaubte, und durch dessen *Wind*, der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann. (N II, 72)

En principe, on perçoit la façon dont ce langage théologique et de la maïeutique est aussi employé par notre auteur. Pour Hamann, Dieu est aussi un Génie, un écrivain avec son propre style.[836] Lorsque Hamann met en relation Homère et Shakespeare par leur génie, il fait allusion aux critiques littéraires de son temps, car ils considèrent ses œuvres de manière inferieure à Homère. Le génie, comme il l'écrit, est contraire à la reproduction de règles. L'imitation détruit l'individualité, si le style est sa forme « naturelle », il ne peut être une « imitation ». Hamann écrit : « das Leben der Styls hängt von der Individualität unserer Leidenschaften und Begriffe ab. » (N IV, 422)

Nous pouvons affirmer que dans ce passage se trouvent les postulats de la philosophie du *Stum und Drang*, principes qui ont été interprétés à tort par les historiens de la philosophie comme une « révolte » irrationaliste.[837] De fait, l'individualité constitue le « je ne sais quoi » et la source de l'individuel.[838] L'importance du génie et sa portée « inventive » ont été reléguées à la critique littéraire. Mais d'un point de vue proprement philosophique, on trouve dans ce passage la reconnaissance du langage comme une instance de la critique de la « raison

[836] RINGLEBEN Joachim, « „Rede, daß ich dich sehe". Betrachtungen zu Hamannns theologischem Sprachdenken », in *op.cit.,* p. 15.
[837] Par exemple Jochen Schmidt, « Hamann: Das irrationale Genie und seine Religiöse Rechtfertigung » in *Die Geschiche des Genie-Gedankes in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*. Band I, Darmstadt, Wissenschftliche Buchgesellschaft, 1988. pp. 96-119.
[838] Voir supra. L'introduction de cette recherche.

universelle » à travers le génie. En ce sens, la notion « génie des langues » qui est un des principes des humanistes : « L'individualité des langes, l'*idíoma*, apparaît pendant la Renaissance comme un ensemble de qualités esthétiques et morales. » Cette notion désigne, ajoute Trabant, « l'énergie » de la langue elle-même « et non plus des grands locuteurs ».[839] C'est donc le commencent de la pensée de la pluralité et la multiplicité des « caractères » et la « nature » des langues. Cependant, avec Hamann et Herder, il ne s'agit pas d'un questionnement seulement intellectuel, mais avec leur propre style, ils mettent en cause cette critique.[840] Ainsi, leur forme d'écriture est une « Proteste gegen die Aufklärung, ihr säkulare Vernunft und leibvergessens Ratiolalistätsdiktat (...) alle Forderung nach Klarheit, Deutlichkeit und Konventonalität der Rede. »[841]

Hamann observe, dans le dernier passage, avec la mention d'Aristote, que le langage contient déjà une « rationalité ». Comme l'affirme Bräutigam, Hamann ne défend pas l'idée d'un langage sans règles ou « l'irrationalité », mais il montre que la langue contient déjà dans sa propre « nature » ou « caractère « une « Formgebung ».[842] Dans cet esprit, Herder avait aussi transposé la notion de génie dans la recherche de l'individualité de chaque langue. Il écrit dans son ouvrage de 1772 que les diverses langues, les langues plus anciennes, ne peuvent être classifiées ou jugées par des règles établies dans le présent, *i.e.* il met l'accent sur l'historicité de chaque langue. Il affirme que chaque langue révélée de l'« ingenium » (*Witz*), « künhe Phantasie », laquelle est la forme de pensée de chaque peuple (*Werke* II, 350).

[839] TRABANT J. « Du Génie aux génies des Langes », dans *op .cit*., p. 80.
[840] La relation que Hamann établit entre le style et l'appropriation du « génie mélancolique » est un des aspects que Schings Hans-Jürgen a explorés dans les écrits de notre auteur. Hamann se nomme lui-même « Invaliden des Apoll »: « Ausdruck eines Selbsvertändinisses, in dem sich das Stilideal der Dunkelheit mit der Einsicht in deren melancolische Queller verbinde. »SCHINGS Hans Jürgen, *op.cit.*, p. 283.
[841] BERTRAM W.G., *Philosophie des Sturm und Drang. Eine Konstitution der Moderne*, München, Verlg Fink, 2000, p. 16.
[842] BRÄUTINGM B.; *op. cit.,* p. 45:

5.2 *Mémoire-imagination-entendement*

> « L'homme a été créé à la semblance de Dieu, il participe de la Divine providence. Il a de puissance pour connaître tous les trois différents temps, la mémoire pour le passé, le sens pour le présent, l'imagination et l'entendement pour l'avenir. »
>
> Juan Huarte

La notion d'*ingenium* dans la tradition humaniste et notamment chez Huarte, est rattachée à la notion d'« invention » ou de « créativité », *i.e*. l'*ingenium* est une puissance inventive et représentative où se manifeste l'unité dynamique et organique des trois dispositions humaines que la tradition philosophique et rhétorique distingue : la mémoire, l'imagination et l'entendement. Comme nous l'avons avancé, divers thèmes s'entrecroisent dans l'approche sur l'imagination chez Huarte. Nous nous bornerons dans les prochaines lignes à exposer la réinterprétation qu'il réalise de l'approche « opérative » qu'Aristote a établie en ce qui concerne la relation de l'image avec l'imagination, que l'on peut résumer avec la sentence suivante : « Il est impossible de penser sans images. » En d'autres mots, il s'agit d'exposer la relation entre l'image, selon le sens philosophique et rhétorique, et l'imagination dans le processus représentatif où l'imagination joue un rôle déterminant.

La pensée philosophique conçoit la métaphore du peintre interne ou de l'écrivant interne pour décrire la « nature de la représentation imaginative », où « l'image mentale y est d'abord décrite comme une représentation fixe, inscrite une fois pour toutes dans la mémoire : elle est une empreinte, cachet aux caractères d'écriture sur une cire molle. »[843]

[843] ARMISEN-MARCHETI Mireille, « La notion d'imagination chez les Anciens : II –La rhétorique » in *PALAS. Revue d'Études Antiques*, 27 (1980) 3-37. Ici p. 26.

La métaphore du peintre interne est formulée par Platon dans divers Dialogues singulièrement dans *Philèbe* (39 d), mais on trouve aussi cette même image chez Aristote.[844] Ce dernier a exposé dans le même temps une théorie psychologique de l'imagination et une réflexion sur sa nature : l'imagination est une disposition qui relève de la relation entre l'âme et le corps.[845] Le chapitre sur cette disposition dans *De l'Âme* constitue le cœur du développement des traditions philosophiques qui reconnaît l'imagination comme une disposition de connaissance. Assurément, le philosophe grec, comme l'affirme entre autres Lefèvre, « délaisse le questionnement ontologique platonicien sur l'apparaître au bénéfice de la psychologie, et fait précisément de la continuation de la représentation en l'absence l'objet d'une attention nouvelle. »[846] Dans les ouvrages de *De Mémoire et Reminiscentia* et *Rhétorique,* la « *phantasie* » prend une importance fondamentale ; en termes gnoséologiques, on peut définir cette disposition comme « une des façons dont s'exerce ou se manifeste l'unité de la sensibilité. » Elle peut expliquer aussi l'« unité de la cognition. » [847]

William David Ross résume les fonctions de la « *phantasie* » chez Aristote en cinq principes : 1. « Formation d'images persistantes » ; 2. « La mémoire est impossible sans image. C'est donc une fonction de cette partie de l'âme à laquelle appartient l'imagination » (la mémoire et la réminiscence ont un rôle dans l'« association des idées » 3. « Les rêves sont l'œuvre de l'imagination. » 4. « L'imagination dans ses rapports avec le désir […] et 5. « L'imagination dans ses rapports avec la pensée. »[848]

[844] Pic de la Mirandole écrit : « Platon la nomma parfois « peinture », je crois que les espèces de choses se peignaient à loisirs, de la même manière que les peintres dessinent les formes des choses en leur variété et disparité. » MIRANDOLE Pic de la J.F., *op.cit.* p. 25. Aristote écrit : « Il est évident que nous devons concevoir que la détermination produite, par la perception dans l'âme, et dans la partie du corps où réside le sens, est quelque chose d'analogue à une peinture, et nous appelons mémoire l'état permanent de cette détermination ». Cf. ARISTOTE, *De Mémoire Et Reminiscentia*, in *Parva Naturalia suivi du Traité PseudoAristotélicien de Spiritu*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, J.Vrin, 1951, p. 60.

[845] ARMISEN-MARCHETI M., *op.cit.,* p. 6. Cf. ARMISEN-MARCHETI M. « La notion d'imagination chez les Anciens : I Les Philosophes »in *PALAS. Revue d'Etudes Antiques*, 26 (1979) 11-51. Ici p. 32.

[846] LEFEBVRE René, « La crise de la PHANTASIA. Originalité des interprétations, originalité de Aristote », dans, *De la Phantasia à l'imagination*, sous la direction de Danielle Lories et Laura Rizzerio, Louvain-Namur-Paris-Dudle, Éditions Peeters/Socité des Études Classiques, 2003, 31-6. Ici p. 43.

[847] *Ibidem*.

[848] ROSS W.D., *Aristote*, trad. Samuel Jean, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2000, p.201-202.

Maurizio Ferraris, dans son étude déjà citée consacrée à l´imagination, souligne que pour Aristote, l'imagination est la faculté qui retient les formes perçues par le « *sensus communis* » (la *koiné aisthesis*, le sens interne qui harmonise les données sensibles des sens extérieurs.)[849] Dans son interprétation, il souligne une distinction entre *imaginatio* et *phantasia* : la première se dilue dans la perception (*visio*) et dans la mémoire, tandis que la *phantasia :* « il paraît qu'elle absorbe d'une façon dégradée, la même fonction de composition et décomposition qui appartient au concept. L*'imaginatio* donne l´homme et le cheval, la *phantasie* compose le centaure. »[850] En ce sens, le philosophe grec soutient que l'image (définie comme « sensation affaiblie » ou « une trace qu'a laissée la sensation »), est indispensable pour « penser » car elle donne du contenu au discours. Ainsi, on considère que le processus de pensée avec les « images » peut être décrit comme l'action de « désigner » ou d'écrire, selon la métaphore platonicienne : « un peintre qui, d'après le scribe, peint (*graphei*) dans l'âme des images. »

Comme l'ont souligné les spécialistes, la tradition philosophique a négligé les écrits cités d'Aristote ; ils se sont concentrés sur le chapitre sur l'imagination selon *De l'Âme*, (III, 3) où elle est considérée comme source d'erreur et d'« illusion », comme Aristote lui-même l'a reconnu.[851] Par contre, sur la base de l'utilité qu'Aristote envisage dans la rhétorique et la poétique, l'image et l'imagination prennent une importance majeure. Ainsi, la réflexion d'Aristote se complète dans la sphère de la *Rhétorique* puisqu'il envisage l'application de cette disposition, toujours en solidarité avec la mémoire et l'entendement ou intellection ;[852] elle devient un élément fondamental dans le discours persuasif et dans la création littéraire, où l'imagination est indispensable pour la pensée discursive « à laquelle elle fournit son matériau. »[853]

---

[849] *Ibid.*p.11.

[850] *Ibidem*.

[851] Pour V Caston, le penseur grec introduit l'imagination pour expliquer l'erreur : « Le contenu de la *phantasia* peut s'écarter complètement de son antécédent causal, et plus largement de ce dont il est effectivement le cas. Il en résulta que la *phantasia* peut être fausse.» Il Cf. CASTON Victor, « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination » in *Les Etudes Philosophiques*, 1 (1997) 3-39.

[852] ARMISEN-MARCHETI Mireille, « La notion d'imagination chez les Anciens : I Les Philosophes ». Ici p. 32.

[853] « D'autre part, comme il est impossible de penser même les choses les plus abstraites sans images, on comprend bien comment la mémoire qui peut s'appliquer à des pensées, relève de cette faculté à laquelle se rattache aussi l´imagination. » ARISTOTE, *op.cit.,* p. 58-59.

Dans la réinterprétation que réalise Huarte, on trouve une double source : Aristote et Galien. Il aborde dans le chapitre V et VI de son écrit ce processus où la mémoire, l'imagination et l'entendement réalisent des tâches différentes mais en conjonction. Son approche de la mémoire est déterminée par les controverses dans la Renaissance sur le style et plus amplement, d'après le contexte de la réorganisation du savoir dans les réflexions des humanistes. Il écrit : « En suivant Galien, la mémoire ne fait autre chose au cerveau que garder les figures et espèces de choses, tout même comme un coffre garde les habits et tout ce qu'on met dedans. »[854]

Dans le débat sur le style, la perspective que développe Huarte sur la fonction des dispositions, la mémoire est considérée en liaison avec l'imitation et l'imagination liée au génie. Il s'agit de la contraposition, en termes stylistiques, entre « *pédantisme* » et « génie ».[855] L'individualité est le principe du rejet de l'« imitation » ; si on prend ici la notion d'*ingenium* en association avec le tempérament, il rend problématique la notion d'imitation, le médecin se trouve ici dans la sphère de la rhétorique selon laquelle il y a une « solidarité entre l'individuel et l'*ingenium.* »[856] En ce qui concerne la réorganisation du savoir selon la perspective des dispositions humaines, il s'éloigne de l'idée sur la portée cognitive de la mémoire, selon la rhétorique de Cicéron et il s'accorde avec Ficin, (lorsque le médecin attache la mélancolie et l'imagination) qui soutient : les poètes et philosophes sont les « privilégiés » de la « puissance inventive ».[857]

Dans ce contexte, Huarte n'attribue à la mémoire aucune portée inventive, seules l'imagination et l'*ingenium*, sont « créatifs. » Cependant, la mémoire est indispensable pour la connaissance et la représentation. Il affirme : « Nous appelons la mémoire puissance rationnelle pour ce que sans elle l'entendement et l'imagination sont inutiles. »[858] Il reprend donc ainsi d'Aristote le processus dynamique entre ces trois dispositions :

---

[854] HUARTE Jean, *op.cit*., p. 223.
[855] Sur la discussion de « La dispute sur l'imitation de Cicéron » dans la Renaissance voir ZILSEL Edgar, *Le Génie Histoire d'une notion de l'Antiquité à La Renaissance,* traduction de Michel Thévenaz, Préface de Nathalie Heinich, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, p. 189-190.
[856] MÜLLER Chr., *op.cit*., p. 321.
[857] MOUCHEL Christian, « Les rhétoriques pos-tridentines (1570-1600) : la fabrique d'une société chrétienne », in *Histoire de la Rhétorique dans l'Histoire Moderne (1450-11930)*, p. 431-496. Ici p. 457.
[858] HUARTE Jean, *op.cit*., p. 197.

> Elle [la mémoire] leur donne matière et leur fournit des figures pour raisonner, suivant ce dire d'Aristote ; Qu'il faut que celui qui entende, contemple les espèces. Et le propre office de la mémoire, c'est de garder ces figures pour l'entendement quand il voudrait les contempler. C'est pour quoi si la mémoire se perd, il est impossible que les autres puissances exercent leur action. »[859]

En contraste avec Pic de la Mirandole, Huarte met l'accent sur l'unité organique des dispositions en termes opératifs, et ne réalise pas de distinction entre « l'âme sensitive » et « l'âme rationnelle. » Le philosophe italien en effet ne mentionne pas la mémoire dans son étude. Pour lui l'imagination est « toute la force interne de l'âme sensible quels que soient les noms dont les autres les appellent. »[860] Il est possible d'affirmer que le médecin relie Galien et Aristote afin d'étayer sa double approche, à la fois « physiologique » et « psychologique. » En rupture avec l'anthropologie métaphysique où la raison et l'entendement sont considérés d'une substance différente au corps, il plaide pour une approche purement « fonctionnelle » car il considère que la mémoire et l'imagination sont dispositions de l'« âme rationnelle. »[861] Ainsi, il affirme que la mémoire, l'imagination et l'entendement maintiennent une relation étroite et solidaire, même s'il détermine que la première reste une disposition non inventive :

> Que le devoir de la mémoire ne soit autre que de garder les figures des choses, sans qu'elle ait aucune invention propre, Galien le dit ainsi : la mémoire renferme et conserve les choses qui sont connues par les sens et par l'esprit, comme quelque coffre et réservoir, n'ayant invention elle-même.[862]

Dans le système huartien, la relation étroite entre l'*ingenium* et l'imagination au sujet de la représentation ou du processus de la pensée, à savoir, pour « engendrer » des « images » ou « *figures* », est la clé de la répartition et de la prévalence de ces trois dispositions. Dans

[859] *Ibid.* p.236.
[860] MIRANDOLE Pic de la J.F., *op.cit*., p.37.
[861] Comme l'affirme J.M. Guardia, Huarte, dans son étude de l'homme fond la « philosophie naturelle » et la psychologie. GUARDIA J.M., *op. cit.,* p. 163.
[862] HUARTE Jean, *op.cit.,* p. 197.

ce contexte, la mémoire est une disposition « passive » pour Huarte et l'imagination joue un rôle actif pour faire « sortir » les images.

Il insiste sur cette image : la mémoire est « un coffre qui retient et garde les habits et tout qu'on met dedans. Et par cette comparaison nous devons entendre l'office de cette puissance. » De ce fait, l'imagination, ajoute-t-il, tient comme activité de « faire sortir les images de la mémoire et les représenter à l'entendement. »[863]

Mais l'activité de l'« *imaginative* » ne se réalise pas seulement en relation avec la mémoire, elle est présente dans tout le processus en ce qui concerne l'élaboration de l'image, en général, elle accompagne toutes les opérations. Lorsqu'il prend comme point de départ la description d'Aristote, l'imagination réalise toutes les activités déjà énumérées. Il écrit :

> L'imagination fait de choses si étranges […] qu'il aurait dix ou douze puissances dans le cerveau. Mais que pour toutes ces actions qui conviennent en un genre, elles ne dénotent qu'une imagination, laquelle divise après en diverses particulières différences, à raison des diverses actions qu'elle fait. Composer les espèces en présence des objets ou en leur absence, non seulement ne conclut pas qu'il y a de puissances différentes en genre, comme on veut que soient le *sens commun* et l'imagination, mais non pas mêmes que ce soient des puissances particulières.[864]

Huarte assimile le *sensus communis* à l'imagination et aux sens « extérieurs » ; l'imagination serait aussi liée à l'entendement. Le *sensus communis* d'Aristote, comme nous l'avons mentionné, harmonise les images, lesquelles sont indispensables pour l'intellection pratique (calculer et délibérer, *De Anima* III, 7). Il évoque aussi les « puissances particulières » ; comme le souligne Iriarte, il semble que le médecin fait référence aux arts et sciences qu'il relie à une « bonne imagination », comme la poésie, la musique, la peinture, l'éloquence, l'homélie, la médecine pratique, l'écriture, la lecture, les mathématiques, la peinture, etc. »[865]

---

[863] *Ibid*., p. 223
[864] *Ibid*., p. 236.
[865] Iriarte M, *op. cit.,* p. 144. Les arts et sciences de la mémoire sont : grammatique, latin, langues, droit, théologie, arithmétique, cosmographie. À l'entendement appartient : médicine théorique, philosophie naturelle et philosophie morale, théologie scolastique, dialectique.

Il emploie aussi la métaphore de l'âme comme « écrivain intérieur » ; en effet, l'imagination, soutient-il, *écrit figures* de diverses origines dans la mémoire, laquelle est décrite comme un « papier blanc. » La mémoire est toujours liée à l'imagination, cette dernière est caractérisée comme la disposition proprement « productrice ». Huarte estime ainsi : « De sorte que mettre les choses en mémoire et se souvenir d'elles, c'est une action de l'imagination, comme écrire quelque chose et retourner à lire est une action de l'écrivain et non du papier. La mémoire démure donc pour une puissance passive et non active, comme le papier blanc et poly, n'est autre chose qu'une commodité pour y pouvoir écrire. »[866] Nous constatons ce qui était dit, dans le schème de Huarte, seulement l'imagination et l'*ingenium*, dans leur dimension « féconde » ou « véritable puissance générative », en ce qui concerne le processus de la pensée ou la représentation, sont proprement les puissances « créatrices ». Dans ce contexte, il s'accorde avec la perspective déjà proposée par Ficin, à savoir l'imagination (ou le groupe de facultés qui concernent l'image) dans l'élaboration des figures relève d'une « *intention »* et non seulement d'un « pendant », *i.e*., le statut intermédiaire de l'imagination.[867] Autrement dit, on peut affirmer que la perspective de Huarte, l'étroite relation entre l'*ingenium* et l'imagination, est très proche de la notion de « idea » que les théoriques de l'art de la Renaissance ont développée, à savoir, l'« idea », autrefois considérée « préexistante » dans l'âme, est en réalité « la faculté de la représentation beaucoup plus que le contenu de la représentation artistique. » Lorsque cette « idea » n'est plus considérée « innée », elle est identifiée avec ce qui « dessine » l'imagination.[868]

> Car comme l'Ecrivant écrit sur le papier les choses qu'il ne veut pas mettre en oubli, et les revient lire âpres les avoir mises par écrit tout de même doit-on comprendre que l'imagination écrit en la mémoire les figures des choses que les cinq sens et l'entendement ont connues, et d'autres qu'elle forge elle-même.[869]

L'imagination écrit « figures » dans une triple origine, elles viennent des sensations réunies dans le *sensus communis* ou procèdent de l'entendement, et de l'imagination elle-

[866] *Ibid.,* p. 239.
[867] KLEIN Robert, « L'imagination comme Vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno », en *La forme et l intelligible. Ecrits sur la Renaissance et l'art moderne,* Paris, Gallimard, 1970*,* p. 66.
[868] PANOFSKY E., *op. cit*., p. 81.
[869] HUARTE Jean, *op.cit*., p. 236.

même. On peut souligner aussi que l'emploi du terme « *figure* » est proprement la notion qui fait référence aux « images » que l'imagination produit ou « forge » par elle-même.[870] Huarte affirme ainsi que l'imagination maintient une prééminence, même par rapport à l'entendement. L'imagination est la disposition qui proprement « produit » ou crée, alors que les sens et l'entendement « connaissent ». Dans ce contexte, l'imagination est synonyme d'*ingenium.*[871]

D'après Huarte, l'imagination joue parfois le rôle de l'entendement car elle fait une espèce de jugement sur les images qui ont été écrites dans la mémoire de manière peu claire.

> Cela même avaient aussi aux Ecritures anciennes; dont une partie demeurant entière, et l'autre usée par le temps; on ne les saurait lire; si ce n'est en devinant le plus souvent, et suppléant par conjecture à ce qui manque. L'imagination en fait justement de même, quand quelques figures se sont perdues dans la mémoire, et qu'il en demeure quelques autres.[872]

Avec cette analogie, on perçoit que Huarte insiste sur la prévalence de l'imagination sur l'action globale des trois dispositions : elle est attachée à la mémoire, elle fabrique les images des perceptions du *sensus communis* même en son absence, elle écrit des « figures » et réalise une sorte de discernement car elle fait une sorte d'« examen » de « quelques-uns » ou de « particuliers » pour compléter les lacunes de la mémoire.[873] Comme l'affirme Klein, Huarte, comme d'autres auteurs de son temps, fait de l'imagination une « sorte d'intellect du particulier. »[874] A l'époque où Huarte écrit son œuvre, souligne Klein, le problème de

[870] On peut inclure dans ce terme : « notion, conception, parole, verbe de l'esprit, logos.» Cf. GUARDIA J.M. *op. cit*., p. 22.
[871] HUTCHINGS C.M. *op. cit*., p. 274.
[872] *Ibid.,* p. 238.
[873] L'entendement réalise trois activités : « Il y a trois fonctions qui fait l'entendement : la première c'est d'inférer, la seconde de distinguer, et la troisième d élégir. » HUARTE Jean, *op.cit*., p. 205.
[874] Cette activité est identifiée par Avicenne et Albert le Grand, avec un des sens intérieurs, à savoir la « *vis aestimative* », mais aussi avec la « vis imaginative » (jugement). Les autres sens intérieurs sont : « sensus », *phantasia* ou *sensus communis*», « mémoire ». Ils sont identifiés aussi avec la « ratio ». Cf. KLEIN Robert, *op.cit*., p. 66. Jean François, comme nous l'avons dit, inclut dans le terme imagination tous ces « *sens intérieurs* ».

l'individuel est au cœur des recherches des philosophes pour établir les principes de l'« *art universel* » qui puisse rendre compte de cet « individuel » dont le sujet est l'imagination. »[875]

Huarte démontre avec la « médecine pratique » la relation de l'imagination avec le particulier. Il écrit :

> Or que l'imagination soit la puissance que le médecin se sert de la Connaissance et cure des particuliers et non l'entendement ; c'est une chose très facile à prouver, en supposant ce qu'enseigne Aristote, qui dit que l'entendement ne saurait connaître les singuliers ou les individus, ni faire différence l'une de l'autre ni connaître les temps et les lieux. […] D'où il est certain qui est l'imagination qui cause le jugement et connaissances de choses particulières et non point l'entendement.[876]

Dans l'usage du mot *ingenium*, il y a d'autres termes qui font concurrence : « entendement, discrétion et jugement »,[877] ainsi le médecin conçoit l'imagination comme « créativité » et comme « discrétion ». Du point de vue « esthétique », avec cette pluralité d'activités accordées à l'imagination, et avec son « intellectualisation », ont été déduits divers « arts » pour approfondir la connaissance de l'homme et sa capacité créative ou « inventive. »[878] Autrement dit, les penseurs établissent la nécessité de « fonder intellectuellement l'activité artistique, compromise avec le sensible, et dessine ainsi l'espèce où se logera l'esthétique moderne. »[879] Un exemple est l'écrit de Balthasar Gracián, *Arte y Agudeza del Ingenio* (1642), qui trouve là son inspiration, il acquiert une importance fondamentale pour la formation de l'esthétique moderne, les notions d'*Ingenio* et de goût sont les notions qui transposent la problématique de l'individuel à la philosophie.[880]

---

[875] KLEIN R., *op.cit*., p.80.
[876] HUARTE Jean, *op. cit.,* p. 447.
[877] BLANCO Mercedes, *Les Rhétoriques de la Pointe. Baltasar Gracián et le conceptisme en Europe*, Paris, Libraire Honoré Champion, 1992, p. 30.
[878] KLEIN R. *op.cit.,* p. 86.
[879] *Ibidem*.
[880] HUTCHINGS C.M. *op. cit*., p. 275. HENNING M., *op. cit*., p. 271.

5.3 L'*ingenium*, l'imagination et le langage

> « Les hommes de grande imagination ne sont pas tout à fait dépourvus d'entendement et de mémoire. »
>
> Juan Huarte

Dans le contexte de la réflexion sur l'*ingenium* aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, le livre de Huarte est considéré d'une importance décisive pour les premiers jalons d'une notion de littérature et de fiction. Dans ce contexte, la perspective de Huarte rejette deux principes de la critique littéraire : la notion de *mimesis* et l'*érudito.*[881] Lorsqu'il met en cause la dimension créative de l'*ingenium*, il plaide pour légitimer la créativité de l'individuel. Ainsi, le médecin a aussi inspiré une « réflexion philosophique sur la nature, le statut et la finalité de la littérature. »[882] De plus, si on considère toutes les disciplines que le médecin accorde à l'imagination, elles ont une relation étroite avec le langage. Dans le domaine de la poésie, elle a une prédominance, puisqu'elle est la « dispensatrice des images sensibles ; « elle correspond plus à la vocation de poètes », mais comme le souligne Fumaroli : « La poésie à laquelle pense Huarte n'est pas néo-latine et académique, mais nationale et moderne, elle doit tout à la nature rien aux préceptes. »[883]

Huarte écrit : « De la bonne imaginative naissent tous les arts et sciences qui consistent en figure, correspondance, harmonie et proportion. »[884] Dans sa théorie de l'*ingenium* et selon le schème des activités propres à chacune des facultés, on peut remarquer aussi qu'il y a une dimension théorique et une pratique, par exemple il y a une conjonction entre la mémoire et l'imagination dans la médecine, et une conjonction entre la mémoire et l'entendement dans le droit. Une « bonne imagination » est indispensable aussi pour « inventer des arguments », et pour ceux qui n'ont pas une bonne imagination, la mémoire

---

[881] MESTRE ZARAGOZA M., *op. cit.*, p. 34.

[882] Ainsi dans ce contexte, « l'*ingenium* implique un tout autre registre : artisan de toutes les inventions, il engendre des objets singuliers différant de tout que leur préexiste ; il diffère aussi selon les individus, et il peut être vaste ou étroit, rapide ou lent, fécond ou stérile, timide ou hardi, stable ou versatile, aigu ou obtus. Il est donc lié à la singularité de chacun, à ce qui le rend unique, jusqu' à l'anomalie et à l'excès. C'est pourquoi il a partie liée avec toutes les obscurités du corps. » BLANCO M., *op. cit.,* p.102.

[883] FOMAROLI M., *op. cit.*, p. 132.

[884] HUARTE J., *op. cit*., p. 292.

est une alliée. Comme Cicéron caractérise l'*ingenium* avec la mémoire, la conjonction de ces deux dispositions fait selon Huarte un bon orateur. En fait, il est possible d'affirmer que « l'imagination est la qualité qui favorise le plus de compétences (…) Il semble bien que l'imagination soit la faculté la plus féconde, d'un point de vue quantitatif, au sens où elle fournit le nombre le plus élevé de talents, mais également d'un point de vue qualitatif. »[885] En effet, en raison de sa relation avec l'entendement, qui est attaché avec des activités théoriques, l'imagination est la compétence pour la « pratique » des principes théoriques. Elle est caractérisée par son mouvement et son dynamisme : « Elle semble activer les forces de l'entendement et revêtir les sciences les plus sérieuses des couleurs de l'art, en l'animant et lui communiquant la vie. »[886]

En raison du socle physiologique de sa théorie, Huarte voit que l'imagination est la disposition qui maintient la relation la plus étroite avec la sensibilité, lorsqu'elle a la possibilité de rappeler les images et de les combiner, elle est intimement liée au concret du corps et du monde extérieur et à leurs activités, ainsi elle est essentiellement mobile, dynamique.[887] Contrairement à l'approche de Pic de la Mirandole, la vue n'a pas de statut privilégié chez Huarte.[888] Dans les arts et sciences que ce dernier accorde à l'imagination, on perçoit qu'elle a une relation avec d'autres sens comme l'ouïe. De ce fait, il conçoit l'imagination comme une disposition « intermédiaire » entre l'entendement et les sensations et les affects. Il exemplifie cette relation avec la prédication qui, puisqu'elle s'adresse aux passions, est celle qui réveille et maintient la « durée de l'imagination » chez la personne qui écoute. Ainsi, tous les éléments qui constituent les principes d'un prédicateur et orateur dépendent, en définitive, de l'imagination.[889] Il réalise une énumération des principes d'un orateur dans le chapitre X, où il remarque la prééminence de l'imagination dans diverses activités ; de fait, il reprend les principes de la rhétorique : « invention », « disposition »,

[885] TEULADE A., *op. cit*., p. 5.
[886] GUARDIA J.M., *op. cit.*, p. 199.
[887] *Ibid*., p.195.
[888] « La vue est le principal de tous le sens » Cf. MIRANDOLA Pic de la J. F. *op.cit*., p. 23.
[889] « Les grâces et les conditions que doit avoir le parfait orateur, appartiennent toutes à l'imagination et à la mémoire (…) Ce qui emporte bonne figure, ce qui est bien à propos et comme bien enchâsse, les rencontres les mots excellents, et les comparaisons justes, tous cela sont de grâces et donnent de l'imagination. » HUARTE J., *op.cit.*, p. 346.

« énergie de style », « prononciation », « *actio* », etc., afin d'expliquer les activités de cette disposition.[890]

C'est dans la prédication, la poésie et l'éloquence que se manifeste la relation étroite entre l'*ingenium*, l'imagination et l'individuel (les tempéraments mélancoliques en particulier sont idoines pour l'activité de la prédication, la poésie et l'éloquence. Il prend Saint Paul comme exemple de mélancolie aduste[891]). Cette relation était déjà établie dans les réflexions des rhéteurs comme Cicéron et Quintilien,[892] qui sont la source de Huarte et qu'il cite profusément. Ainsi ce dernier écrit :

> Ceux qui sont des mélancoliques par adustion assemblent un grand entendement avec une grande imagination, mais ils sont tous dépourvus de mémoire à cause de sa grande sècheresse et dureté que l'adustion a fait à son cerveau […] leur propre invention est si grande que leur imagination le sert de mémoire et de réminiscence en le replissant de figures et leur fournissant de quoi dire […] »[893]

Huarte insiste donc sur la dimension « inventive » de l'imagination. Dans son approche, il y a toujours une tension entre la perspective sur la fécondité de l'*ingenium* et la créativité de l'imagination, et les principes d'« *érudition* » et de « *mimesis* ». Comme le souligne Pigeaud, Huarte pose aussi la question en termes de tempéraments qu'il plaide pour trouver une solution selon sa perspective dynamique ; il s'agit de concilier la « chaleur de l'imagination » avec le « froid de l'entendement. » De surcroît, l'intérêt primaire de Huarte au sujet de l'imagination, qu'il envisage du point de vue de la philosophie morale, c'est l'idée aristotélicienne : « La seule imagination, comme dit Aristote, est libre de se figurer tout ce

---

[890] « Cicéron a dit : l'orateur est celui qui peut se servir de paroles agréables à l'oreille, et de sentences et raisons propres à ce qu'il entreprend de prouver. Il est certain que ceci appartient à l'imagination puisque il a connaissance de paroles agréables et un ajustement au sujet dans les sentences et raisons. ». *Ibidem*.

[891] En ce qui concerne le thème sur le tempérament chez Huarte, Pigeaud écrit : « Il existe deux lectures possibles de *l'Examen* ; une lecture horizontale, pourrait-on dire, celle de la combinatoire (chaud, sec, froid, humide), et une lecture verticale, celle que nous appelons dynamique. Il est évident que la mélancolie et le *Problème XXX* sont du côté de la dynamique. » Le point de départ de Huarte est en effet *le Problème XXX* attribué à Aristote, où la mélancolie est considérée indice de tempérament et de maladie, mais aussi le tempérament mélancolie est attaché au génie. La mélancolie aduste montre une dynamique entre le chaud et le sec. Cf. PIGEAUD Jackie M., « Fatalisme des Tempéraments et Liberté Spirituelle dans L'Examen des Esprits de Huarte de san Juan », in *Littérature, Médicine, Société*, N.1 (1979) 115-159. Ici. p. 140.

[892] MÜLLER Chr. *op. cit.,* p. 326.

[893] *Ibid.,* p. 376.

qu'elle voudra. »[894] Ainsi, sa réflexion se reconduit du génie mélancolie au thème du libre arbitre et dans la sphère de l'éthique lorsque cette puissance est attachée à la volonté. Effectivement, il écrit : « Ainsi étant en nous de fortifier avec l'imagination, la puissance que nous voudrions, nous sommes justement récompensés quand nous fortifions le raisonnable, et affaiblissons l'irascible, et justement condamnés quand nous fortifions l'irascible et affaiblissons le raisonnable. »[895] Dans ce contexte, Huarte comme Pic de la Mirandole, considèrent l'imagination comme une alliée pour modifier la partie irascible, mais leurs « méthodes » sont différentes : le philosophe italien veut soumettre l'imagination à la raison, tandis que Huarte pense que, avec la figure de Saint Paul comme exemple, à travers le « régime » comme la méditation ou la prière, le tempérament peut être modifié, on parle ici d'une espèce de « conversion humorale. »[896]

Nous nous bornerons ici à la sphère de la rhétorique pour mettre en lumière l'approche de Huarte en ce qui concerne la relation entre les dispositions humaines, en particulier la relation de l'imagination avec la mémoire et l'entendement.[897] Dans ce contexte, avec la définition de Cicéron de l'*ingenium*, on perçoit la tension entre le caractère « passif » de la mémoire et la productivité de l'imagination ; toutefois, pour Huarte, la mémoire est nécessaire pour un orateur. En outre, avec la figure de Paul, il attache l'imagination à l'entendement, lequel a comme objet la vérité.

Dans la description des « grâces » de l'orateur et du prêcheur, dans le principe cinquième, Huarte fait référence au problème proprement de la relation entre la philosophie comme discours logique et la rhétorique comme discours pathétique. Une des « grâces », écrit-il, est d'« apporter de beaux exemples et de belles comparaisons. » Il cite le philosophe grec : « Aristote demande : pourquoi ceux qui entendent les orateurs prennent plus de plaisir aux exemples et fables qu'on leur rapporte pour prouver ceux qu'on veut persuader que tous

---

[894] *Ibid.,* p. 355.

[895] *Ibid*., p. 122. Dans l'interprétation de Pigeaud, l'écrit de Huarte doit se lire dans le contexte de la discussion entre la liberté et le déterminisme. La réponse de Huarte est l'affirmation de la liberté « quel que soit son tempérament. L'homme peut exercer tous les actes de vertu, malgré un tempérament contraire, encore que ce soit avec beaucoup de peine et de difficulté. » Pour ce faire, Huarte refuse de « réduire le discours philosophique au discours médical. » PIGEAUD J.M. *op.cit.*, p. 125.

[896] IRIARTE M., *op. cit*., p. 214.

[897] Huarte est considéré comme un des précurseurs de la psychologie différentielle. Cf. IRIARTE M., *op.cit*., p. 21. GUARDIA J.M. *op. cit.,* p.3 2.

les arguments et raisons qu'on allègue ? »[898] L'association que le philosophe grec réalise entre l'imagination et le plaisir relève des propriétés de cette disposition déjà établie dans la *Rhétorique* : « Le discours persuasif ne cherche pas à s'imposer par la seule puissance logique des démonstrations vraies : il s'efforce d'agir non seulement sur l'intelligence mais aussi sur la sensibilité […] »[899]

De ce fait, l'imagination est la disposition idoine pour l'orateur, mais Huarte, souligne plutôt le caractère pédagogique du langage imagé que le plaisir auquel fait référence Aristote. Le médecin exemplifie avec Jésus cette activité de l'imagination : « C'est pour quoi [Jésus] se servait de tant de paraboles et de comparaisons, parce que par ce moyen-là, il faisait là, mieux comprendre plusieurs secrets divins. Or est-il que d'inventer des fables et de comparaisons, c'est une œuvre de l'imagination. »[900]

Pour Huarte, la combinaison d'une « bonne mémoire », d'une « bonne imagination » et d'un « bon entendement » est nécessaire pour la pratique de la prédication et de l'orateur parfait. Il semble que c'est seulement dans l'exception que l'on peut trouver cette combinaison. Toutefois, il réalise une réévaluation de la rhétorique face au discours proprement philosophique. Comme le soulignent Grassi et Pigeaud, l'exemple des « esprits capricieux », comme « modèles de l'invention » que le médecin propose, met en relief l'étroite relation entre l'imagination et l'entendement. Autrement dit, le médecin associe cette liberté et impulse « inventive » de l'imagination et l'entendement, en invoquant l'adage d'Hippocrate : « La pensée est la promenade de l'âme. »[901]

On peut dire que, selon cette approche, il y a une espèce d'« imagination de l'entendement. »[902] La pensée et l'entendement ne sont donc pas séparés de l'imagination et du langage. Et inversement, l'imagination n'est pas dissociée du procès de la pensée philosophique et de la recherche de la vérité. Ainsi, il met en cause non seulement la nécessité de l'imagination, mais il ne croit pas que l'entendement par lui-même puisse atteindre la vérité. Il affirme donc : « Il faut remarquer encore que l'entendement soit le plus noble et la

[898] *Ibid.,* p. 355.
[899] ARMISEN-MARCHETI Mireille, « La notion d'imagination chez les Anciens : II –La rhétorique », p. 7.
[900] *Ibid.,* p. 355.
[901] HUARTE de San Juan, *op., cit.,* p. 24.
[902] PIGEAUD J.M., *op. cit.*, p. 137.

plus digne puissance de l'homme, il n'y point toutefois qu'il se trompe si facilement alentour de la vérité que lui. »[903] Avec cette perspective, Huarte souligne le caractère global de l'activité de l'*ingenium* et en particulier l'étroite coopération des dispositions humaines pour la recherche de la connaissance et de la vérité.

[903] HUARTE de San Juan, *op. cit.,* p. 403.

5.4 Hamann : entre Huarte et Bacon

« Bacon mein Philosoph, den ich sehr schmecke. »

J.G. Hamann

Pour faire le rapprochement entre Huarte et nos auteurs allemands, il faut s'attarder sur la notion d'« invention » et d'« *ars inveniendi*.» Tout d'abord, la notion d'« imagination créative » était étrange pour les penseurs de l'antiquité.[904] De même, la notion de poésie comme « *poiesis* » dans le sens de « créativité » ou d'« invention » n'était pas associée chez les anciens. Comme l'affirme Curtius, la notion de « créativité » est une introduction de la pensée chrétienne sur la « création divine » à la pensée grecque.[905] Dans la Renaissance, la figure du poète comme « créateur » est une « sécularisation » de cette idée. Huarte, de son côté, n'est pas un « apologète » de cette perspective des humanistes de la Renaissance, son approche sur la créativité humaine est déterminée par la perspective de Vives selon laquelle les sciences et les arts humains sont « créés » en raison d'une précarité de la condition humaine depuis « le péché de connaissance orgueilleuse : l'homme veut s égaler à Dieu par la connaissance. »[906]

Cicéron définit l'invention ou la topique (*ars inveniendi*) comme « trésor », « magasin », réceptacle de matériaux du discours qui nourrit l'invention.[907] Ces images font référence à la mémoire où l'orateur puise des modèles et thèmes. Huarte abandonne la solidarité de la mémoire avec l'*ingenium*, comme nous l'avons exposé, il affirme plutôt l'association de celui-ci avec une imagination libre pour « forger » ses propres images et aider la mémoire à remplir ses lacunes. Ainsi, dans le champ proprement de la rhétorique, il opère une rupture entre la *doctrine* (des principes de la rhétorique) et l'*ingenium*.

---

[904] « Ils n'y voient qu'une faculté représentative et reproductrice, dont le rôle est de saisir le réel lors de la perception, ou d'en reconstituer des images celles du souvenir ou de l'anticipation du futur : mais toujours l'imagination tend vers une appréhension, voir une compréhension de la réalité. » ARMISEN-MARCHETI Mireille, « La notion d'imagination chez les Anciens : II –La rhétorique, p. 35.

[905] CURTIUS Ernst Robert, *La littérature européenne et le Moyen âge latin*, trad. Jean Bréjoux, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 180.

[906] MESTRE ZARAGOZA M., *op. cit.*, p. 38. FUMAROLI M., *op.cit.*, p. 129.

[907] ARMISEN-MARCHETI Mireille, « La notion d'imagination chez les Anciens : II –La rhétorique » p.23.

Ce faisant, l'écrit de Huarte témoigne d'un changement important dans le processus de configuration de la pensée moderne : l'*ingenium* associé à une imagination inaugure une problématique, à savoir, celle de l'imagination proprement « créative » comme notion esthétique. Ainsi, elle est liée à la naissance d'une écriture libre et autonome des « modèles littéraires ». Dès lors, on utilise la notion « ouvrages d'esprit » pour caractériser la littérature.[908]

Dans la discussion au XVIII[e] siècle sur la « créativité », l'« invention » de l'imagination était au cœur des débats philosophiques et de la critique littéraire. Pour beaucoup de philosophes « sceptiques », l'imagination n'est pas créatrice. Diderot affirme par exemple : « Elle ne crée rien, elle imite, compose, combine, exagère, agrandit, elle s'occupe sans cesse de ressemblances. »[909] Pour d'autres, l'imagination « signifie aussi création d'un ensemble de représentations nouvelles : elle est l'*invention*, qui combine et dépasse en même temps aussi bien les éléments que lui fournissent les impressions du monde extérieur que les idées et les concepts formés par la pensée abstraite.»[910]

La conception de l'imagination de l'*Aufklärung* est, d'une part, déterminée par la perspective des philosophes cartésiens, et d'autre part, étroitement liée á la perspective que Balthasar Gracian développe dans ses divers écrits, lesquels étaient très présents dans la culture allemande.[911] Ainsi, on trouve le terme (*Witz*) qui traduit l'*ingenium*. On peut affirmer que nos auteurs sont plus proches de cette dernière perspective où l'imagination est aussi associée à l'entendement, à la création de métaphores, à la volonté. Comme nous l'avons vu, l'*ingenium* est associé à l'« entendement », au « discernement », au « jugement » ; cette approche implique une « activité » pratique : la « faculté de se charger de faire le tri entre ce qui est vrai et faux, bon et mauvais, en somme une faculté critique. » En outre, l'*ingenium* a également une dimension esthétique car il « aspire » à la beauté. [912] Balthasar Gracian définit l'*ingenium* comme « un acte de l'entendement qui exprime la correspondance qui se trouve

[908] BLANCO M., *op. cit.*, p. 107.
[909] PIERRON J.P., *op. cit*., p. 17.
[910] *Ibidem*.
[911] DÜRBECK Gabrielle, *Einbildungskraft und Aufklärung*, *op.cit.*, p. 25
[912] BLANCO M., *op. cit*., p. 31.

entre les objets. » Il propose un « art » de l'*ingenium*, (*conceptisme*) sur la base de cette activité qui est propre à l'entendement.[913]

Baeumler aussi met en relief la notion de *Witz* chez Wolff « le Witz (*ingenium*) est l'aisance de percevoir les ressemblances (des choses différentes) […] Une *imagination viva* associée à l'*ingenium* engendre la veine poétique (*facilitas fingendi*). […] La comparaison est une faculté de l'âme. Les analogies dévoient être découvertes ; elles ne sont pas manifestes pour tout le monde. Au fond, *Witz* est le terme qui caractérise le mieux la créativité. »[914]

On voit que ce terme se limite au domaine de la poétique, mais chez nos auteurs, en raison de leur critique de la philosophie rationaliste, l'activité « ingénieuse » a une dimension cognitive car elle est capable de fournir des « arguments » que le processus purement rationnel n'est pas capable de trouver. Selon Grassi, l'*ingenium* est la notion privilégiée de la tradition humaniste, le terme *ingenium* est associé à l'« *inventio* », qui signifie en effet « trouver » des « *similitudes*. »[915] Dans cette tradition, en outre, il n'y a pas de dissociation entre le discours philosophique et le langage poétique, ou entre la rhétorique et la philosophie, entre *res et verba* comme Descartes le demande en réduisant la philosophie à une activité qui s'occupe de « vérités spéculatives ».[916] Hamann et Herder s'inscrivent dans cette tradition, ils contestent donc une telle dissociation et abandonnent la nécessité d'un fondement rational du savoir, comme nous l'avons exposé.

Nous reprenons donc les questions que nous avons annoncées avec Hamann et sa discussion sur le rationalisme. La première d'entre elles est la nécessité du langage imagé pour le discours philosophique. Comme l'avait déjà affirmé Aristote, et rappelé Huarte, le discours persuasif est nécessaire pour la démonstration. Le problème que Hamann pose dans son écrit déjà analysé met en lumière la demande d'une conjonction de la rhétorique avec la philosophie en ce qui concerne l'acceptation de la « vérité » d'une démonstration.[917] Dans la

[913] *Ibidem*. p. 248.
[914] BAEUMLER A., *op. cit.* p. 113.
[915] GRASSI E, *Rhetoric as Philosophy*, p. 27.
[916] *Ibid*., p. 45.
[917] Le passage en question est : « Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen seyn, ohne deswegen geglaubt zu werden. Es giebt Beweise von

rhétorique ancienne, il y a deux termes qui se font concurrence *: energeia* et *enargaie* : « vigueur de style » ou « *actio* » et « évidence ». L'activité de l'imagination est donc indispensable pour l'orateur et l'auditeur : « la force représentative de l'image mentale se transmet à travers le discours dans son éclatante netteté, communiquant l'impression de contact immédiat avec la réalité qui naît de la *phantasia* au sens premier [faculté de représentation, intermédiaire entre la sensation et la pensée] qui est l'écho dans l'esprit de l'auditeur de l'image initiale conçue par l'orateur : d'où l'impression d'évidence sensible que produit un tel discours. »[918]

Une autre question que nous avons avancée est celle de la relation entre l'image et le concept. Hamann essaie de dépasser la dichotomie entre la sensibilité et l'entendement, c'est ici que sa perspective trine acquiert une importance déterminante ; effectivement, pour mettre en relation ces deux éléments, il en faut un troisième et ce troisième est l'imagination. Étant donné son caractère intermédiaire, selon la tradition philosophique et rhétorique, l'imagination intervient dans la formulation du concept. Dans l'interprétation de Ferraris que nous avons citée, « l'image », qui résulte de la « *koiné aisthesis* », est la trace de la construction des « concepts ». Pour Hamann, le langage est toujours lié à l'imagination, de ce fait, il est considéré comme une « ästhetische und logisches Vermögen », comme il l'écrit dans son *Metakritik*. [919]

Ce que nous voulons remarquer aussi c'est la perspective qui se révèle comme « l'unité de la cognition », avec le principe établi par Aristote : « Il est impossible de penser sans image. » Cette unité est aussi un des principes épistémologiques de Hamann. Dans les usages qu'il fait du terme génie, il distingue le « génie philosophique » du « génie poétique ». Il écrit dans *ein fliegende Brief :*

> Das philosophische Genie äusserte seine Macht dadurch, daß es, vermittelst der Abstraction, das Gegenständige abwesend zu machen sich bemüht; wirklische Gegestände

Wahrheiten, die so wenig taugen als die Anwendung, die man von den Wahrheiten selbst machen kann; ja man kann den Beweiß eines Satzes glauben ohne dem Satz selbst Beifall zu geben.» (N II, 74)

[918] ARMISEN-MARCHETI Mireille, « La notion d'imagination chez les Anciens : II –La rhétorique », p. 12.

[919] Günter Wohlfart interprète cette principe en relation avec la lecture que Heidegger réalise de Kant : « Mit Hamann über das Ergebnis von Heideggers Kants Interpretation in Kant und das Problem der Metaphysik hinausgehend, können wir also sagen, daß die Einbildungskraft als die gemeindhaftliche Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand in der Sprache verwutzelt ist. » Cf. GÜNTER Wohlfart, *op.cit.,* p. 143. Aussi Balthasar « l'unique racine à la fois organique et spirituelle : l'imagination. » Cf. BALTHASAR H. von Urs, *op.cit.*, p. 152.

> zu nackten Begriffen un bloß denkbaren Merkmalen, zu reinen Ersheinungen und Phänomenen entkleidet. Das poetische Genie äussert seine Macht dadurch daß es, vermittelst der Fiction, die Visionen abwesender Vergangeheit und Zukunft zu gegenwärtigen Darstellungen verklärt. (N III, 382)

Hamann n'oppose pas la philosophie à la poésie, mais le « génie « manifeste son activité de manière « alternative ». Si l'on considère les compétences accordées à l'imagination par Huarte, elle est nécessaire dans les deux activités (poésie et philosophie): l'abstraction, la formation de concepts, la capacité à forger des images, les « représentations » actuelles en conduction avec la mémoire (passé) et le futur (l'imagination).

Francis Bacon accorde aussi une grande importance à la notion d'*ingenium* dans ses écrits. La difficulté avec la traduction en anglais de ce terme réside dans le fait que Bacon a écrit ses ouvrages en latin. Comme l'ont souligné Lewis et Fattori, ils préfèrent garder le terme « *ingenium* » en raison de la polysémie de ce mot chez le philosophe anglais.[920] Ce terme fait référence à la sphère psychologique, rhétorique-poétique, logique et de « l'art mécanique. »[921] Il propose aussi la triade « mémoire-imagination-raison », dans son projet de réorganisation du savoir.[922] Bacon transpose la notion d'*ingenium* de la rhétorique à la philosophie de la nature, « inventer » est compris aussi comme « découvrir ». Ainsi, cette notion est liée à la recherche d'une nouvelle méthode de philosophie en conjonction avec l'entendement et l'imagination.[923]

Comme l'affirme Lewis, Bacon ne s'intéresse pas à la question de la nature de l'*ingenium*, ni de l'imagination, ni à des analyses psychologiques, il se borne à décrire la fonction des facultés. Le philosophe anglais souligne que la recherche sur la « nature » ou « substance » de l'âme humaine doit être limitée par la religion, au risque d'être motif de

---

[920] Fattori écrit : « Le terme couvre un champ sémantique non univoque, dans lequel les traductions sont de fait interprétations. Bacon lui-même nous fournit des indications importantes sur sa signification et sur sa traduction : Wit qui, du reste, était la traduction anglaise du titre de l'œuvre de Huarte. Dans la langue anglaise de la Renaissance (et du XVII[e] siècle) est un terme emblématique ; son étymologie qui le rattache aussi à *wisdom* (sagesse) en fait le point de rencontre de différentes traditions. » FATTORI Martha, *Études sur Francis Bacon,* trad. par Thomas Berni, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 101.

[921] LEWIS Rhodri, « Francis Bacon and Ingenuity », in *op. cit*., p. 134.

[922] *Ibidem.*

[923] WALLACE Karl Richards, *Francis Bacon on the nature of man,* Chicago, University of Illinois Press, 1967, p.68.

« désillusion. »[924] L'approche de Bacon se borne donc à explorer les opérations de l'esprit, il diffère ainsi de Huarte : « In usig the term *ingenium* Bacon for the most part does not refer to anatomical or physiological aspects of the human mind, but the cognitive powers that human beings possess by virtue of their rational soul. »[925] Toutefois, il considère comme Huarte que l'*ingenium* est « individuel » et affirme que l'éducation doit être en accord avec la « nature » de chacun.

C'est dans *Novum Organum* que Bacon fait la distinction entre deux types d'« *ingenia*. » Il décrit : « Les uns ont plus de force et d'aptitude pour dégager les différences des choses, les autres pour dégager des similitudes. »[926] Les premiers appartiennent à la philosophie et les seconds à la philosophie.

Contrairement à Huarte, la mémoire acquiert une importance majeure chez Bacon et en ce sens il est plus proche de Vico.[927] Selon Fattori, la réévaluation de la mémoire a son origine dans l'importance que la poésie avait à cette époque-là, il faut considérer que la mémoire n'est pas complément séparée de l'imagination. Cette revalorisation était soulignée pour la rhétorique, la mémoire est considérée toujours liée à l´imagination.[928] La mémoire a une valeur cognitive, car elle réalise des « classifications » et « organise » les expériences aussi affectives. Pour Bacon, elle est liée à l'histoire qu'il considère comme expérience.[929]

D'après le philosophe anglais, la mémoire est plus proche de la sensibilité : « Les images des individus ou les impressions des sens se gravent dans la mémoire […] elle fait simplement le recensement ou elle les imite par une sorte de jeu […] puis l'âme humaine les examine et rumine. »[930] Ainsi, la mémoire a une « valeur positive et propédeutique », comme Huarte, il affirme l'étroite relation des dispositions, une ne peut être séparée des autres, de ce fait, la valeur positive de la mémoire, « n'est bien sûr ni absolue ni autonome, le rapport réciproque entre les différentes facultés qui se corrigent mutuellement puisque chacune

[924] BACON F., *De la dignité et accroissement du savoir*, p. 212.
[925] LEWIS Rhodri, *op. cit.,* p. 126.
[926] FRANCIS Bacon, *op.cit.* § 55 et 56.
[927] TRABANDT Jürgen, *Vico's New Science of Ancient Sings. A study of Sematology*, translate by Sean Ward, London and New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2004, p. 124.
[928] FATTORI Marta, *Études sur Francis Bacon*, p. 68.
[929] BACON F., *De la dignité et accroissement du savoir*, p. 99.
[930] *Ibidem*.

d'entre elles (*memoria.-phantasia-ration*) abandonnée à elle-même donnerait lieu à des généralisations vides et abstraites […] »[931]

Un des éléments significatifs que Bacon attache à la mémoire est le thème cicéronien de l'« *ars mémorative* », *i.e.* la « doctrine de *loci* et des *imagines*.»[932] Bacon pense qu'il est possible de créer un « art de la mémoire » à l'aide de la « *prénotion* » et de l'« *emblème*. » Il réalise cette distinction : « Nous appelons prénotion une idée anticipée qui sert à resserrer et limiter la recherche sans fin […] l'emblème rend sensibles les choses intellectuelles, et comme le sensible frappe plus fortement la mémoire, il s'imprime en elle avec une plus de grande facilité. » Aux côtés de l'emblème, Bacon mentionne aussi les gestes et hiéroglyphes, ces deux éléments ont la même fonction que les premiers, à savoir une aide à la mémoire, mais ici dans le discours et l'écriture. Il considère que ces éléments ont une « analogie avec la chosé signifiée. » [933]

Cependant pour Bacon, au rebours de la rhétorique, l'invention des arguments ou topiques « n'est pas proprement une invention ; car inventer c'est découvrir des choses inconnues et non recevoir et rappeler seulement ce qui est connu. »[934] Dans ce contexte, l'imagination a un rôle prépondérant. Selon Park, « Bacon considered imagination to be a potential tool for scientific discovery because he believed that the universe itself was structures by real correspondences and similitudes stretching from objet to objet and realm to realm […]. »[935]

Dans son écrit *Le Valerius Terminus*, il écrit : « […] il n'y a pas moyen d'avancer dans la découverte de la connaissance, sinon en procédant du semblable au semblable. »[936] En conséquence, le philosophe accorde à cette disposition une place centrale dans la philosophie de la nature, où l'invisible peut se « révéler » avec « the analogizing power of imagination. »[937] La perspective que Bacon développe sur l'imagination est aussi déterminée

[931] FATTORI M., *op. cit.,* p. 355.
[932] *Ibid*., p. 352.
[933] BACON F., *op. cit.*, p. 258.
[934] *Ibid*., *op. cit*., p. 240.
[935] PARK Katharine, « Bacons « Enchanted Glass », in *ISIS* 75 (1984), 290-302. Ici p. 394.
[936] BACON F., *Le Valerius terminus : de l'interprétation de la nature*, trad. François Vert, int. Michele le Doeuff, Paris, Meridiens Klincksieck, 1986, p. 25.
[937] PARK Katharine, *op.cit.* p.394.

par sa connaissance sur la rhétorique ancienne et des théories sur la magie naturelle de son temps.[938] Il décrit l'imagination avec la figure de Janus :

> L'imagination fait l'office d'une sorte de messagère, d'entremetteur, allant et revenant sans cesse de l'une à l'autre. Car les sens livrent à l'imagination les images de toute espèce. Images dont ensuite la raison juge. Mais réciproquement la raison après les avoir choisies, les transmet à l'imagination avant l'exécution du décret. […] Ce Janus qu'est l'imagination a deux différents visages celui qui est tourné vers la raison porte la marque de la vérité ; celui qui est vers l'action porte celle du bien. Néanmoins ces deux visages sont tels que convenant a deux soeurs. Mais l'imagination n'est pas purement et simplement une messagère. Outre sa tâche qui consiste à transmettre des messages, elle est investie d'une autorité propre qui n'est pas mince, ou du moins se l'arroge-t-elle.[939]

Comme on peut le voir, l'imagination est considérée comme une messagère, elle est toujours dans une position d'intermédiaire entre les facultés, et elle peut aussi agir sur la raison et la volonté. Dans sa relation avec la raison, l'imagination est responsable de la création du discours rhétorique, mais elle doit suivre les règles de la raison. Pour Bacon, l'« office » et « l'emploi » de la rhétorique « ne sont autre chose que d'appliquer et de faire agréer à l'imagination les suggestions de la raison afin d'exciter la passion et la volonté. »[940] La coopération entre l'imagination et la raison est d'une importance majeure chez Bacon puisqu'il réalise une critique des abstractions, mais aussi à l'inverse, l'imagination doit être en relation à l'entendement et la raison car elle est associée à l'erreur.[941]

Ce que nous voulons souligner, c'est la relation de cette disposition avec la magie naturelle, cette association permet de comprendre la citation que réalise Hamann dans son *Aesthetica in nuce* en relation à la nature.[942] Pour Bacon, la magie naturelle est « la science qui, de la connaissance des choses cachées, déduit des opérations étonnantes, et qui, en joignant, comme l'on dit, des actifs et passifs, dévoile les grands mystères de la nature. »[943]

---

[938] *Ibid*., p. 392.
[939] BACON F. *op. cit*., p. 222.
[940] Ibid. p. 278.
[941] PARK K., *op. cit.,*p. 295
[942] « Wodurch sollen wir aber die ausgestorbene Sprache der Natur von den Todten wieder auf wecken? [...] lest, was Bacon von der Magie dichtet. » (N II, 211)
[943] BACON F. *op.cit*., p. 179.

L'imagination en raison de son pouvoir « visionnaire », est capable de rendre visible l'invisible. Dans la dernière citation, il affirme que l'imagination « s'investit d'une autorité propre. » Il fait référence au domaine de la croyance où l'imagination est sur la raison au sujet de la religion révélée, car elle dispose de ce pouvoir d'atteindre visions et « révélations », ce que la raison par elle-même n'est pas capable.[944] Selon Bacon, la connaissance humaine a deux sources : la nature et Dieu lui-même. Elle se communique de manière directe, la connaissance ainsi « est inspirée par la divinité » et l'imagination est le medium à travers lequel l'homme reçoit le « message. »[945]

Le philosophe anglais rejoint deux aspects de la perspective de l'imagination. D'une part, il récupère la tradition néoplatonicienne où se trouve une « importance des fables, des métaphores, des divises peintes : ces dernières lient l'image à son explication métaphorique et conceptuelle […]»[946] Cette tradition a une relation avec la *philosophie perennis*, laquelle « conçoit un parallélisme entre poètes et philosophes comme fondateurs de religions. »[947] D'autre part, l'imagination joue un rôle important dans la recherche de la vérité, étant donné sa relation avec la raison. Ainsi, il dépasse la position classique de la philosophie selon laquelle la raison est la garantie de la vérité.[948] Il est permis d'affirmer que Hamann s'accorde avec Bacon dans leur perspective de l'imagination et dans l'importance qu'ils donnent à l'« imagery » ; Hamann, tout comme Bacon, affirme la priorité de la croyance (où il voit le pouvoir de l'imagination) sur la raison.

[944] Voir supra chapitre III 3.2. Rappelons l'idée de Bacon : « Nous élevons notre imagination au-dessus de notre raison, d´où vient que la religion a toujours cherché son chemin dans l´esprit des gens en usant de *similitudes*, des *types*, des *paraboles,* des *visions* et *songes.* »
[945] « La science est semblable aux eaux. Or de ces eaux les unes viennent du ciel les autres jaillissent de la terre. » F.BACON *op.cit*., p. 145.
[946] FATTORI M., *op. cit*., p. 91.
[947] *Ibidem.*
[948] *Ibidem.*

5.4 Huarte et Herder : l'*ingenium* et l'anthropologie

> « Wenn wir gesund schlafen, wird unser Gang oft ein Flug, unsere Gestalt is gröser, under Entschluß kräftiger, unser Tätigkeit freier. Und obwohl dies alles vom Körper abhängt, weil jeder kleineste Zustand unsrer Seele notwendig ihm harmonisch sein muß, solange ihre Kräfte ihm so innig einverleibt wirken... »
>
> J. G. Herder

Nous voulons souligner deux principes qui dérivent de la doctrine de l'*ingenium*, et qui nous permettront d'interpréter les idées de la dernière partie de *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. Un de ces principes est l'approche théologique-philosophique que Huarte et Herder partagent en ce qui concerne la notion de l'*ingenium*. D'autre part, le point de vue physiologique et psychologique de l'imagination.

L'analogie que Herder propose comme base pour caractériser l'unité et la créativité de l'âme humaine renvoie, nous semble-t-il, à la perspective de Huarte : l'âme comme *image de Dieu* signifie affirmer sa capacité créative et générative à travers des images (figures) et notions comme une action d'unité. Autrement dit, pour Herder et Huarte, il y a activité dans toutes les parties de notre être, une sympathie et synergie ou concours de toutes les dispositions humaines pour atteindre un but commun, pour produire l'unité. En outre, le génie est associé aussi à la notion d'individualité et à la personnalité, il est « *Ebenbilder der Gottheit*. » La notion *Imago Dei* chez Herder rejoint ces deux aspects, à savoir, la personnalité et la créativité à travers le langage.[949]

Comme Huarte, Herder reconnait qu'il y a une unité opératoire des dispositions. L'*ingenium* n'est pas une faculté, mais l'ensemble de ce que Huarte, à la suite de Vives,

[949] FÜRST Gebhard, *op.cit*., p. 381.

désigne comme la puissance de l'esprit humain dans sa globalité.[950] Huarte insiste sur l'« unité de la cognition », il distingue les facultés, mais ne les sépare pas. : « L'entendement conçoit, pense, réfléchit, discerne, comprend, et juge ; mais il ne peut le faire sans l'imagination. Celle-ci lui fournit les images sur lesquelles s'exerce la pensée. L'imagination elle-même ne peut se passer de la mémoire ; la mémoire, rappelant les sensations ou les perceptions, réveille l´imagination qui met en activité l´entendement. »[951] Cette perspective coïncide de façon essentielle avec la position philosophique de Herder, puisqu'il emploie la notion de *force* comme unification de toutes les capacités qui sont étroitement imbriquées pour « créer des représentations » et « images » où l'âme indivisible exerce son activité (*unabgeteitle Seele*).

Herder fait référence depuis son écrit programmatique *Journal meiner Reise im Jahr 1769,* aux théories de Huarte, puis, dans ses *Ideen*, en argumentant cette fois avec les écrits de Haller, où il réalise la considération suivante :

> Was ist's, daß wir die Kraft useres Denkens nach ihren verschiednen Verhältnissen bald Einbildungskraft und Gedächtnis, bald Witz und Verstand nennen? Daß wir die Triebe, zu begehren, wom reinen Willen absondern und endlich gar Empfindungs und Bewegungskräfte teilen?. Die mideste genauere Überlegung zeigt, daß diese Fähigkeiten nicht örtlich sein können, als ob in dieser Gegend des Gehirns der Verstand, in jener das Gedächtnit und die Einbildungskraft, in einer andern die Leidensachften und sinnlichen Kräfte wohnen, denn der Gedanke unsrer Seele ist ungeteilt, und jede dieser Wirkungen ist eine Frucht der Gedanken. (*Werke* III/I, 115)

Dans ce passage, Herder s'oppose à l'approche « anatomique » ou de division locale ou cartographique des dispositions humaines. Huarte avait aussi fait l'expérience de la doctrine selon laquelle dans le cerveau se trouvent des ventricules déférents qui correspondent à chaque disposition humaine. Huarte écrit : « Cependant, quand on ouvre une tête et que l'on dissèque le cerveau, on observe qu'il est entièrement formé d'une même

[950] Chez Vives *« L ingenium* se révèle comme étant le lieu de conjonction opérationnelle de l'âme sensitive et de l'âme rationnelle, ou plutôt, l'opération gnoséologique où elles s'imbriquent l'une dans l'autre de forme indissociable. » MASTRE ZARAGOZA M., *op.cit.,* p. 33.
[951] GUARDIA J.M., *op. cit*., p. 176.

substance, homogène et semblable. »[952] Ainsi, Huarte abandonne cette approche anatomiste, car le processus de la pensée est hors d'une explication purement anatomique. Le point de départ de Huarte est l'étymologie de la notion d'*ingenium*. Et pour affirmer l'unité organique des dispositions, il énumère diverses observations cliniques et des douleurs dans le cerveau. Il s'appuie aussi sur les histoires de Galien et Hippocrate sur le comportement des personnes. Dans un passage, Huarte, sans abandonner la thèse des ventricules, affirme : « L'entendement ne peut agir sans que la mémoire soit présente, ni la mémoire sans être assistée par l'imagination, nous comprenons que les trois puissances sont jointes et ensemble en chaque ventricule, que l'entendement n'est pas seul en un, et la mémoire seule en un autre, et l'imagination en un troisième. […] elles ont été ensemble par la nature en un lieu et non pas séparées les unes des autres. » [953]

Comme nous l'avons exposé, Huarte suit la tradition médicale et philosophique qui considère l'imagination comme l'union de l'âme et du corps. Mais aussi comme une fonction spécifique de l'*ingenium* lorsqu'il s'agit du processus de création des images où elle réalise beaucoup d'opérations. Mais au rebours de la position de Vives, il fait de l'entendement (*ingenium*) et de l'imagination des puissances « organiques ». De ce point de vue, son approche anthropologique est plus proche de celle de Herder. En effet, dans *Ideen zur Philosophie der Geschichte* livre VIII, il écrit : « Die Einbildungskraft der Menschen ist allenthalben organisch und klimatische; allenthalben aber wird sie von der Tradition geleitet.» (Werke, III/1, 267)

On comprend bien que l'approche de l'imagination est double : physiologique-psychologique mais aussi historique. D'accord avec W. Proß, le philosophe allemand a travaillé les écrits de Johann Gottlob Krüger (1715-1759), médecin et philosophe. En particulier, l'ouvrage *Naturlehre* (1749), où il propose la métaphore d'un instrument musical pour décrire la relation de l'âme avec le corps, Herder emprunte cette image dans son écrit à une poésie de Johann Philipp Withofs : « Sie war die Laute seiner Hand, die sie unserer Lust erfand, er gab ihr Millionen Saiten und jede kling und jeder Klang tönt zum harmonischen Gesang zur Lehre seiner Heimlichkeiten » (*Werke* II, 587)

[952] HUARTE J., *op.cit.,* p. 184.
[953] *Ibid*., p. 186.

Krüger, comme d'autres penseurs qui plaident pour un monisme (*Körper-Seele Modell*), conjecture que les nerfs mettent en « mouvement » l'imagination, et elle à son tour tout le corps.[954] Mais il reconnait aussi le principe de la liaison de l'imagination avec les maladies, principe que Herder rejoint :

> Ueberhaupt ist die Phantasie die unerforschteste und vielichtt unerforschlichtes aller menschlichen Seelekräfte, denn da sie mit dem ganzen Bau des Körpers, insonderheit mit dem Gehirn und den Nerven, zusammenhangt, wie so viel wunderbare Krankheiten zeigen, so scheint sie nicht nur das Band und die Grundlage aller feiern Seelenkräfte, sondern auch der Knote des Zusammenhanges zwischen Geist und Körper zu sein, gleichsam die sprossende Blüte der ganzen sinnlichen Organisation zum weitern Gebrauch der denkenden Kräfte. (*Werke* III/1 274).

Du point de vue de l'anthropologie, la relation de l'âme et du corps à travers l'imagination, est un des principes de la tradition médicale, où l'imagination est l'intermédiaire entre le corps et l'âme et est aussi présente dans les rêves. Par ailleurs, Herder, comme on peut le déduire de la dernière citation, reconnait les maladies comme indices de cette relation organique : mélancolie, enthousiasme, folie, étaient les maladies les plus connues et caractéristiques d'une imagination dérèglée ou non harmonieuse.[955] Herder ajoute qu'elles changent en raison de la diversité des fantaisies des peuples. L'imagination dépend des humeurs du corps et du climat selon la pensée médicale ; ainsi, ajoute-t-il, les divers climats de la terre sont en une relation organique avec l'imagination de chaque peuple : « Unter manchen Nationen herrschen Kranheiten der Phantasie, von denen wir keinen Begriff haben, alle Mitbrüder des Kranken schonen sein Übel, weil sie die genetische Disposition dazu in sich fühlen. » (*Werke* III/1, 287)

De cette manière, l'anthropologie de Herder rejoint toute la tradition philosophique médicale et philosophique qui considère l'imagination et l'imaginaire comme le lieu de la rencontre de l'âme et du corps, en même temps celui du mythe, de la poésie, du génie, de la mélancolie. Le rêve est aussi un élément associé à l'imagination ; le penseur allemand

[954] Proß dans son commentaire à HERDER J.G. *Werke*, *Herder und die Antropologie der Auklärung,* Band II, p. 1025.
[955] DÜRBECK G. *op. cit.,* p. 155.

accorde une grande importance aux songes. Dans ce sens, Herder est plus proche de Bacon, lorsqu'il affirme que les rêves ont été les premières « Muses », les mères de la « *Fiktion* » et le « *Dichtkunst* », il affirme donc qu'elles « brachten die Menschen auf Gestalten und Dingen, die kein Auge gesehen hatte, deren Wunch aber in der menchlichen Seele lagt […] (*Werke* III/1, 289)

Herder fait ici la relation entre l'anthropologie de l'imagination et la sémiotique : les créations linguistiques de chaque peuple sont caractérisées en termes d'« eine völlige Geographie der dichtenden Seele. » (*Werke* III/1, 269) On retrouve ici son projet de la sémiotique, qu'il a définie comme « eine Entzifferung der menschlichen Seele aus ihrer Sprache. » La sémiotique en ce sens, selon le philosophe, est *sémiotique de la culture* puisque la poésie, la peinture, la sculpture et la musique constituent les éléments qui nous montrent le processus de la culture, l'histoire de l'humanité et le développement de sa formation. Mais, selon Fink, la sémiotique de Herder se caractérise pour avoir reconnu cette double source des expériences humaines, à savoir la partie visible, la nature, le paysage propre à chaque peuple et aussi la partie invisible de leurs activités inconscientes comme les rêves.[956] Le résultat de cette conjonction est proprement la source des productions des images, métaphores, fables, mythes dont Herder s'occupe dans divers écrits à interpréter et signifie aussi le cœur de sa tâche herméneutique.

Ainsi, Herder présente une explication génétique de la connaissance humaine, *i. e*. pour la transmission, toute la tradition qui est comprise dans la langue : les images considérées comme métaphore et poésie, et dans l'écriture. Cette intégration de la tradition signifie un changement de perspective en ce qui concerne l'explication de la connaissance, en effet, avec ce changement de paradigme, Herder attribue aux images de la mémoire et de l'imagination une qualité cognitive. La mémoire, l'imagination et l'entendement ont le même statut, disons cognitif. En ce sens, l'*ingenium* humain est le responsable de la création des *images*, soit dans la vie individuelle d´être humain, soit dans chaque peuple, par conséquence. Herder ouvre ici un chemin historique et anthropologique : cela signifie le dépassement de l'explication ontologique-logique de celle-ci et se relie à la tradition humaniste de Bacon et

[956] FINK J. Karl, « *A semiotics of Herder's Zerstrute Blätter* » in *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Schloss Beuggen nahe Base 2012*, (Hrsg.) Ralf Simon, Heidelberg, SYNCHRON; 2014, p. 178.

Vico.[957] Herder affirme dans la version de 1774 de *Vom Erkennen und Empfinden* : « Die ersten Genies, die das Menschengeschlecht bildeten, waren alles, Dichter, Philosophen, Meßkünstler, Gesetzgeber, Musiker, Krieger; aber alles nur im Keime zu ihrer neu sich bildenden Gesellschaft, d.i. sie waren vorzüglich große, tätige und gute Menschen. » (*Werke,* II, 577)

5.5 Le génie et l'image

« wir sehen nicht, sonder wir erschaffen uns Bilder.»

J.G. Herder

Comme nous l'avons exposé dans le chapitre sur Huarte, la notion de génie est depuis l'antiquité décrite dans le cadre de l'anthropologie en termes de tempérament et caractère ; « *ingenium* » est synonyme de nature, terme qui englobait « les dispositions naturelles d'un être humain, tempérament, nature propre, caractère. »[958] La pluralité des caractères, selon Huarte, est œuvre de la nature et de la combinaison des humeurs, la nature est considérée « prévoyante » en raison de la disposition des organes et des parties du cerveau, le climat et les coutumes ont aussi une place importante dans sa théorie. De la même manière, Herder écrit « Die Natur arbeitet ins Mannichfalte, ins Unendliche, sie verände mit allen Grade, und kann also selten diese Tief über alle Organe erstrecken. » (Werke II, 572)

[957] GRASSI E., *op. cit*., p. 197.
[958] MÜLLER Chr., *op. cit*., p. 321.

Il se place donc proche d'Huarte et il rejette la perspective de Helvetius, selon laquelle le génie est l'œuvre de l'éducation, la nature et le climat n'ont pas de place dans son explication.[959] Contrairement à la tendance de son époque, le penseur allemand propose une réflexion sur le génie (il utilise aussi *Ingenium*, *Gab*, *Witz*) au-delà du contexte pathologique lequel invoquait la théorie des humeurs : « Die Natur hat der edlen Keime genug, nur wir kennen sie nicht und zertreten sie mit den Füßen, weil wir das Genie meistens nach Unförmlichkeit, nach zu früher Reife oder übertriebenem Wuchs schätzen […] Ist das Genie, wer wollt' s haben? » (*Werke* II, 715).

C'est donc autour de ces principes, la nature, l'environnement et la qualité des sensations que notre auteur identifie le génie. Il s'oppose en effet à la phycologie « moraliste » qui voit seulement dans la raison « supérieure » ou l'entendement « sage » les critères de l'homme génial en raison de ce que ces dispositions sont les disciplinaires des passions.[960] Par contre, il propose comme critères les adjectifs « fort » et « débile » de la sensibilité : « Die Seele schreibt schwach, oder falsch, wenn der Körper schwach oder falsch diktieret. » (*Werke* II, 564)

Etant donné que Herder affirme que l'âme humaine est *une*, on ne peut pas défendre l'idée que le génie est un agrégat de l'esprit ou une capacité exclusive réservée à quelques-uns. Pour Herder, l'individualité est liée à l'unité de la sensation avec le vouloir (*inneres Leben und Elasticität der Selee*) ; Ces deux éléments forment le caractère ou le génie. Il s'interroge en outre sur la distinction entre les divers *esprits*, mais de manière ironique affirme qu'on ne peut pas atteindre une définition du génie à travers diverses classifications. En revanche, il souligne ironiquement : « In dem Verstande ist die Natur also an Genies nicht so unfruchtbar, als wir wähnen, wenn wir blos Büchergenies und Papiermotten dafür halten. Jeder Mensch von edlen, lebendigen Kräften ist Genie auf seiner Stelle, in seinem Werk, zu seiner Bestimmung, und wahrlich, die besten Genies sind außer der Bücherstube. » (*Werke* II, 711)

[959] FREY Christiane, « Genie, Empfindung; Beruf. Herders *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* wissenssoziologisch gelesen », in *Herder Jahrbuch*, (2008), 37-69. KREBS Roland, « Le dialogue critique de Herder avec Diderot et Helvétius », in Revue Germanique Internationale, 20 (2003) pp. 75-86.
[960] FREY Chr. *op.cit.,* p. 46.

Avec la philosophie de Leibniz, l'individualité, considérée comme la découverte de la Renaissance, acquiert sa justification philosophique. Dans le contexte de *Vom Erkennen und Empfinden,* Herder met en lumière cette individualité ou le « moment subjectif » de la connaissance : « einzelner Menschenart.» À la suite de Schütze, la notion de personnalité ou génie est attachée à celle d'image.[961] La création des images dépend de la relation dynamique des forces de l'homme avec les forces de la nature « würkende Kräfte. » Herder décrit cette relation à travers l'attraction et la répulsion, ou encore l'amour et la haine entre les corps. L'homme vit toujours dans le « Kreis von Empfindungen und Ähnlichkeit ». Dans ce cercle, l'homme se réjouit constamment : « der empfindende Mensch fühlt sich in Alles, fühlt Alles aus sich heraus, und druckt darauf sein Bild, sein Gepräge. » (Werke II, 665)

A partir de cette relation analogique, l'homme est capable de « créer » une image, qui en termes de « création » individuelle est « correcte », mais qui est une image individuelle qui n'a pas de validité objective, lorsqu'elle n'est pas une déduction logique de la raison, mais une « image », une métaphore.

> So ward Newton in seinem Weltgebäude wider Willen ein Dichter, wie Buffon in seiner Kosmogonie und Leibniz in seiner prästabilierten Harmonie und Monadenlehre. Wie unsre ganze Psychologie aus Bildwörtern besteht, so war's meistens in neues Bild, eine Analogie, ein auffallendes Gleichniß, das die größten und kühnsten Theorien geboren. (*Werke* II, 665)

[961] SCHÜTZE Martin, *op.cit.,* p. 24.

CONCLUSION

La perspective sur l'imagination de Johann Georg Hamann s'inscrit dans divers domaines de la réflexion philosophique. Elle contient aussi une dimension pratique comme principe herméneutique. Son approche correspond à la *philosophie perennis* et à la tradition humaniste où la relation de l'imagination avec la révélation et le langage figuré sont respectivement leurs principes recteurs. En revanche, il estime négativement la perspective proprement philosophique sur l'imagination conçue comme source de la croyance religieuse et de son « pouvoir » sur la construction du « sujet autonome. »

La notion de révélation est déterminante pour la défense que le penseur allemand réalise du langage imagé et de la priorité de la sensibilité humaine dans la réception de celle-ci. Il défend le principe paulien *fides ex audito* afin de contester le rationalisme philosophique et l'exégèse biblique car ils s'appuient sur les critères de la raison dans leur interprétation. La croyance et la sensibilité sont ainsi reliées dans la critique indirecte de la raison. Chez Hamann, l'imagination accomplit une tache herméneutique lorsqu'il s'agit de l'interprétation et de la compréhension des textes. Mais aussi, l'imagination est nécessaire pour rendre actuelles et vivifiantes les expériences vécues.

Pour Hamann, la réévaluation de la corporéité et les passions dépendent fortement de la doctrine « *Gottesebenbildlichkeit.*» De cette manière, il rejette la métaphysique dualiste et la moralisation des passions ; l'amour et les sentiments ont assurément une place essentielle dans le processus de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu et de la nature. Il proteste ainsi contre toute forme de division et de séparation de l'humain. Il conteste aussi la moralisation de l'art et la « mutilation » des forces créatrices humaines. Ainsi, la sexualité est nécessaire pour toute activité humaine. Dans ce sens, l'imagination comme *ingenium* ou génie est conçue par Hamann comme un don divin. La créativité humaine est complétement dépendante de l'analogie et de la ressemblance entre l'homme et Dieu.

En ce qui concerne la notion d'image, Hamann s'inscrit dans la tradition allemande de la pensée sur la « *Bild*.» Sa réflexion dans le domaine religieux est parallèle à celle de Luther, il rejette toute approche spéculative et intellectuelle de Dieu et de ses mystères. Hamann prend donc la même position de Luther en affirmant que Dieu est parole, le Dieu vivant n'est pas un être, non plus une substance. Cependant, si Hamann prend la même position que Luther en soulignant la priorité de la « parole vivante », sa réflexion sur les relations de Dieu avec le monde et l'homme est plus complexe. En effet, Hamann retient le dogme de la théologie trinitaire et une position anti-intellectuelle et anti-spéculative, mais sa conception de la réalité est aussi trinitaire. Ici, la notion de Condescendance (*Herunterlasung*) est la clef de voûte de sa perception trine.

Ainsi, la réflexion de Hamann sur l'image dépend primordialement de la notion de Condescendance (*Herunterlassung*). Elle garde une signification dans le domaine religieux comme (Verbe-Image), dans la sphère philosophique comme émanation, et finalement, dans le domaine de la rhétorique comme accommodation. Pour Hamann, la révélation de Dieu est trinitaire : la nature, l'histoire et la Bible constituent l'unité de celle-ci. Il emploie tout l'ample réseau des termes qui font concurrence à celui de l'image : « *Figur* », « *Gestalt* », « *Schema.* » On peut dire que le thème de l'image révèle le paradoxe de l'invisible et du visible de la révélation trinitaire. Dans ce sens, la métaphore du miroir est l'expression au premier chef du caractère indirect de la connaissance humaine. Dieu et l'homme lui-même, partagent l'invisibilité, le langage prend donc une importance essentielle, le langage imagé est révélation et traduction de cette indivisibilité divine et humaine.

Dans son écrit *Aesthetica in nuce,* Hamann assemble tous ces éléments. Cet ouvrage est une création mytho poétique, une fiction où la tradition chrétienne, la mythologie grecque et la pensée juive s'entremêlent et s'imbriquent complètement. La révélation double de Dieu, dans l'Ecriture et dans la nature, et la figure du poète sont les éléments qui réunissent ces trois traditions. Selon la *philosophie perennis*, les poètes et philosophes sont les fondateurs de la religion ; les images, les figures, les paraboles, sont révélées ou elles sont la création de l'imagination du poète qui, inspiré par l'élan divin, est un prophète. Dans ce contexte, Hamann fait de Francis Bacon son allié ; il y des passages où le penseur allemand maintient un dialogue intertextuel avec les idées du philosophe anglais en ce qui concerne la valeur de

la poésie parabolique et l'autorité de l'imagination en matière de croyance. Par ailleurs, il rejette les abstractions et réalise la défense des termes figurés comme nécessaires pour le discours philosophique. Hamann retient les arguments présentés par Bacon dans divers passages de ses écrits. La poésie parabolique révèle, selon Bacon, un trait sacré et elle tient un statut distingué des autres genres de poésie. La fable mythologique est aussi estimée de manière positive. Hamann esquisse, à la suite de Bacon, une perspective génétique historique de la connaissance, liée intimement au langage imagé et figuré contenu dans la poésie et le mythe, *i.e.* il veut suivre les traces du *logos* dans les fables, les mythes et la poésie parabolique.

Finalement, Hamann adopte la même position que Bacon et Huarte en ce qui concerne la notion de l'*ingenium* et l'unité des dispositions humaines : mémoire, imagination et entendement constituent une unité qui se manifeste par la création des images et figures. La relation entre les facultés est dynamique et les facultés se corrigent réciproquement. L'imagination en relation avec la mémoire est nécessaire pour combler les lacunes de celle-ci. Elle a un rôle d'intermédiaire et de messagère, et elle est aussi nécessaire pour atteindre la vérité en conjonction avec l'entendement ou la raison.

La relation entre le génie, le langage et l'individu est un des principes que Hamann reprend de la position de Huarte. La dimension créative de l'*ingenium* dépend du langage et de l'individu. Ainsi, le langage pour Hamann n'est pas seulement communication, mais aussi expression de la pensée même de l'être humain. Hamann reconnaît que la créativité du langage est en même temps l'activité individuelle dans le style.

Johann Gottfried Herder s'appuie sur la philosophie de Leibniz. Certes, il critique fortement la conception idéaliste de la monade, mais la vision leibnizienne d'un monde plein de forces, de vie, et sonore reste de manière permanente et profonde dans sa pensée. Le cadre de réflexion de Herder est la philosophie allemande et les débats philosophiques sur la connaissance et l'esthétique des Lumières. Depuis ses écrits sur la critique littéraire, mais aussi avec son *Journal*, il envisageait une transformation du savoir philosophique. Il veut abandonner la pure spéculation philosophique et ses méthodes. Il conteste toutes les classifications, taxonomies et définitions. Il s'agissait pour lui que de « mots vides » et d'un savoir stérile et ossifié.

Dans ses expressions et jugements de la philosophie de son temps, nous trouvons qu'il oppose à ces termes, l'adjectif « *lebendig.*» Tout au long de sa vie et de sa réflexion philosophique, il s'engage dans la transformation, dans une révolution de la pensée où la recherche dynamique et vivante dans tous les domaines devrait se substituer à l'académisme et à la pédanterie de la « Formular Philosophie ». Avec cette transformation, il veut accomplir les idéaux proposés par les penseurs de l'*Aufklärung*, *i.e*., la réorientation du savoir y en intégrant la dimension pratique pour l'éducation de l'homme, le développement et la formation de l'humanité. Dans son *Journal*, se trouvent déjà les mots clés de la philosophie de Herder : force, analogie et langage.

La notion de forces, forces organiques et forces spirituelles, constitue le principe recteur de la pensée du philosophe allemand. Il incorpore les théories de son temps, les théories de Johann Friedrich Blumenbach et de G W Leibniz. Sur la base de ces théories et des acquis de la physiologie et de la médecine de son époque, le philosophe allemand esquisse sa théorie de l'âme.

Herder admet seulement une *Energie der Seele.* Il n'y a donc pas deux sources de connaissance, le sentir et le penser surgissent de cette même énergie ou (*Vorstellungkraft)*. Herder élabore ainsi une théorie « éclectique » sur la nature et les fonctions de l'âme humaine, directement influencée par *Monadologie* où les notions de perception, d'apperception et de conscience ont une place centrale. Herder réinterprète et reformule les principes leibniziens. Il fait de la monade une force vivace, corporelle et sympathique qui agit en harmonie interne et externe avec toutes les forces de la nature. Il développe ce modèle d'explication de la dynamique vivace de l'âme à partir de sa théorie musicale. Il reprend ses productions philosophiques *Kritische Wälder*, notamment *Viertes Kritische Wäldchen*, où il essaie pour la première fois d´éclairer le phénomène de sensation et de fonction de chaque sens et de leur organe. Ici, il considère le corps humain comme l´objet et la source de la connaissance. Herder récupère donc dans *Vom Erkenne und Empfinden* ces hypothèses et les principes sur l'origine du langage où se trouvent la relation si étroite entre le sentir, la réflexion et le langage. L'imagination apparaît dans son *Abhandlung* comme « *denkendes sensorium commun* », mais il ne s'agit pas seulement d'une instance de l'âme purement passive, elle est pleine d'activité. En fait, chaque sens réalise une activité de synergie ou une « synesthésie »

avec les autres sens. De même, dans *Vom Erkenne und Empfinden*, en particulier dans sa dernière version, le « *denkendes sensorium commun* » réapparaît sous le nom d'*Einbildung*, imagination, laquelle rejoint toutes les sensations, tous les sentiments, mots, sons, tons.

Herder adopte la même position que Huarte en ce qui concerne la nature et la fonction de l'imagination, elle est le siège du système nerveux, l'unité du corps et de l'âme, l'instance d'unité de la volonté, de la pensée et des sensations. Elle forge des images en coopération avec la mémoire et l'entendement. Herder aussi partage l'idée de Huarte et de Bacon, à savoir que l'activité de l'imagination est mystérieuse. Nous ne pouvons inférer que sur ses « effets », ce qu'elle fait dans le caché, l'obscur et les rêves. Le langage de la poésie est la clé pour découvrir ses mystères.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

ADISSON Joseph and **STEELE Richard**, *Selections from The Tattler and The Spectator*, edited with an introduction and notes by Angus Ross, London, Penguin Books, 1989.

ALEXANDER Gerard, *An essay on genius [1758],* dans la version électronique Project Gutenberg.

ARISTOTE, *De Mémoire et Reminiscentia*, in *Parva Naturalia suivi du Traité PseudoAristotélicien de Spiritu*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, J.Vrin, 1951.

BACON Francis, *Du progrès et de la promotion des savoirs,* trad. par Michelle Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1999.

, *The Wisedom of the Ancients*, trad. Arthur Georges, Amsterdam, Theatrum Orbis Terrarum, 1968.

, *Novum Organum*, introduction, traduction et notes par Michel Malhere et Jean Marie Poisser, France, Presses Universitaires de France, 1986.

, *La sagesse des anciens*, traduction, introduction et annotation par Jean Pierre Cavaille, Paris, Vrin, 1997.

BAUMGARTEN Alexander Gottlieb, *Aesthetica*, Ausgewählte Teilen der *AESTHETICA,* paralellausgabe Lateinisch-Deutsche, Übersetzt und Einführung von Hans Rudolf Schweizer, Basel, Schwebe & Co., 1973.

,*Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Übersetz und herausgegeben von Hans R.Schweizer, Hamburg, Felix meiner Verlag, 1983.

, Baumgarten A.G.Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant : nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Asthetik Baumgarten:Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Münster in Westfalen, vorgelegt von Bernhard Poppe, Borna-Leipzig, R. Noske,1902.

, Metaphysik, deutsche übersetzung von Georg Friedrich Meier; mit einer Einführung, einer Konkordanz und einer Bibliographie der Werke A.G. Baumgartens von Dagmar Mirbach Dagmar Mirbach, Jena, Dietrich Schleglmann, 2004.

BURKE Edmund, *Philosophical Inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* [1757], dans la version électronique Project Gutenberg.

CUSA Nicolas, Le traité du Béryl, Tome I, texte, traduction et notes, Maude Corrieras, Paris, Éditions Ipagine, 2010.

DIDEROT Denis, *Lettre sur les aveugles. À l'usage de ceux qui voient*, dans *Œuvres Philosophiques*, édition Michel Delon, Paris, Gallimard, 2010.

FONTENELLE Bernard le Bovier de, *Rêveries Diverses. Opuscules Littéraires et Philosophiques*, Alain Niderst (ed.) Paris, Les éditions Desjonquères, 1994.

HAMANN Johann Georg, *Sämtliche Werke*, historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wein, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, 1949-1957, VI Bände.

, *Briefwechsel*, W. Ziesermer und A. Henkel, (Hrsg.) Wiesbaden, (Band 1-4) Frankfurt (Band 5-7) Insel,1955-1979.

,*Sokratische Denkwürdigkeiten,* in *Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt. Band 2:Sokratische Denkwürdigkeiten*, erklärt von Fritz Blanke, hrsg. Fritz Blanke und Lothar Schreiner Fritz Blanke, Germany, Gütersloh, 1959.

, *Schriften zur Sprache,* Hrsg. Josef Simon, Frankfurt, Suhrkamp, 1967.

, *Sokratische Denkwürdigkeiten, Aesthetica in nuce*, Sven-Aage Jørgensen, Kommentar und Herausgegeben, Stuttgart, Reclam, 1998.

, *Londoner Schriften*, Hrsg. Oswald Bayer & Bern Weißenborn, München, C.H. Beck, 1993.

, *Hamann's Socratic memorabilia: a translation and commentary*, ed. by James C. O'Flaherty, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967.

, Writings on philosophy and language, ed. by Kenneth Haynes, Cambridge (UK), 2007.

, *Beanwortung die Frage: was ist Auflärung*?, trad. par Pierre Pénisson in *Revue Germanique Internationale*. *La crise des Lumières*, 3 (1995), 211-214.

HERDER Johann Gottfried, *Sämmtliche Werke,* Hrsg. Bernhard Suphan, Band VIII, *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume (1778); Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele (1774); Vom Erkennen und Empfinden, den zwo Hauptkräften der menschilchen Selee (1775); Vom Erkennen und Empfinden der menschilichen Seele. Betrachtungen und Träumen (1778),* Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, [1892.]

,*Werke,* Band II, *Herder und die Antropologie der Auflrärung,* Hrgs. Wolfgang Proß, Frankfurt, Carl Hanser Verlag, 1987. V Bande.

Werke in zehn Bänden, Hrgs. M.Bollacher, J.Brummack, U. Gaier, Frankfurt, Dt. Klassiker Verlag, 1985-2000.

Schritfen zur Literatur, Hrgs. Regine Ottto, Berlin- Weimer, Auflage, 1990.

Philosophical Writings, translate and edited by Michael N. Forster, New York, Cambridge Press University, 2004.

Selected Writings on Aesthetic, translated and edited by Gregory Moore, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006.

HUATE DE SAN JUAN, *L'examen des esprits pour les sciences. Ou se montrent les différences d'esprits*, trad. par Vion d'Alibray, Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

HUME David, *A Treatise of Human Nature*, ed. By Selby-Bigge, Oxford-NewYork, Clarendon Press, 1978.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Kleine Schriften zur Metaphysik,* Herausgegeben und übersetzs von Hans Heinz Holz, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1965.

Discours de Métaphysique et autres textes 1663-1689, présentation et notes de Chr. Frémont, traductions de Chr. Frémont, revues par Catherine Eugène, Paris, G.F. Flammarion, 2001.

Nouveaux essais sur l'entendement humain, chronologie, bibliographie, introduction et notes par Jacques Brunschwig, Paris : Flammarion, 1990.

Opuscules Philosophiques choisis, texte latin-français trad. Schrecker, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

Monadologie, Parallelausgabe französisch-deutsche von J.Ch. Horn, Frankfurt am Main, Europäische Verlangsanstalt, 1962.

LOCKE John, *Essay concerning Human Understanding*, Selected BY Mary Whiton Calkis, Leipzig, Felix Mayer, 1913.

LOWTH Robert, *Cours de Poésie Sacré,* traduite pour la première fois du latin en français par P. Roger, Paris, 1813.

MIRANDOLE Pic de la, *De imaginatione. De l'imagination*, Paris Editiones Comp' Act, 2005.

SHAFTESBURY Anthony Ashley Cooper, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times,* foreword by Douglas Den, Indianapolis, Liberty Fund, 2001.

YOUNG Edward, *The complaint: or Night –Thoughts on Life, Death, and Immortality*, (1742-1754) dans la version électronique Project Gutenberg.

, *Conjectures on Original Compositions. To a Letter to the Autor of sir.Charles Grandison,* London, Printen for Art, Millar, 1759.

COMMENTAIRES

AARSLEFF Hans, « Leibniz on Locke on Language », *American Philosophical Quarterly*, 1.3 (1964), 165–188.

ABRAHAM Bénédicte, *Au commencement était l'action. Les idées de force et d'énergie en Allemagne autour de 1800*, France, Presses Universitaires du Septentrion, 2016.

ACHERMANN Eric, *Worte und Werte. Geld und Sprache bei Leibniz, Hamann und Müller*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997.

ADLER Hans, *Die Prägnanz des Dunklen. GnoseologieÄsthetik- Geschichtsphilosophie bei J.G. Herder,* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999.

«Herder Holismus», dans *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference 1987 Stanford,* Berlin-New York, De Gruyter, 1990, 31-45.

« Fundus Animae-der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung », *Deutsche Vierteljahrsschrift Für Literaturwissenschaft Und Geistesgeschichte*, 62.2 (1988) 197-220.

« Théorie de l'art et épistémologie », in *Herder und die Künste. Ästhetik, Kunstheorie, Kunstgeschichte*, (hrsg.) Elisabeth Découlot-Gehart Lauer, Heidelberg, Winter, 2013, 193-202.

ADLER Hans and KOEPKE Wulf, (ed.), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder.* Studies in German Literature, Linguistics, and Culture*,* Rochester, Camden House, 2009.

ANDRE Rudolp, *Figuren der Ähnlichkeit: J.G.Hamanns Analogiedenken im Kontext des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, Niemeyer, 2006.

ALEXANDER W.M., J. *G Hamann Philosophy and Faith*, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1966.

....., « Sex in the Philosophy of Hamann », *Journal of the American Academy of Religion*, 37.4 (1969), 331–340

ALT Peter-André, *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*, München, C. H. Beck, 2002.

ARMISEN-MARCHETI Mirelle, « La notion d'imagination chez les Anciens : I Les Philosophes »in *PALAS. Revue d'Etudes Antiques*, 26 (1979) 11-51.

, « La notion d'imagination chez les Anciens : II –La rhétorique » in *PALAS. Revue d'Études Antiques*, 27 (1980) 3-37.

ARNTZEN Helmut, *Der Literaturbegriff, Geschichte, Komplementärbegriff, Intention. Eine Einfürung*, Münster, Aschendorff, 1984.

ARENS Katherine, « Kant, Herder, and Psychology », dans *Herder Today*. Contributions from The Herder Conference, Stanford, California, 1997, edited by MUELLER-VOLLMER, Kurt, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1990, 190-206.

AUERBACH Erich*, Mimesis. La représentation de la réalité dans littérature occidentale,* traduit par Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1958.

, « Passion als Leidenschaft » *Publications of the Modern Language Assotiation America,* 56, (1941), 1179-196.

....., « Figura », in *Gesammtle Afsätze zur Romanischen Philologie*, Germany, Francke Verlag Bern und München, 1967, 55-92.

BALTHASAR Hans von Urs, *Herrlichkeit.Eine theologische Ästhetik*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1965.

....., *La gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. I Apparition, traduit de l'allemand par Robert Givord, Paris, Aubier, 1964.

, La gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation. II, Styles, traduit de l'allemand par Robert Givord et Hélène Bourboulont, Paris, Aubier, 1972.

BECKER Christoph*, Sprachkonzeptionen der deutschen Frühauflrärung. Wörterbuch und Untersuchung. Berlin, Peter Lang* 1994.

BECQ Annie, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la Raison classique à l'imagination créatrice*, Vol. I-II, Pisa, Pacini Editore Pisa, 1984.

BEISSER Friedrich, Claritas scriptura bei Martin Luther, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966

BLUMENBERG Hans, *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. par Dedier Gammelin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

BAEUMLER Alfred, *Le problème de l´irrationalité dans l´esthétique et la logique du XVIII^e siècle*, trad. Olivier Cossé, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg,1999.

BARNER Wilfried, « Lessing comme auteur dramatique », dans *Les lumières en Allemagne*, Paul Raabe et Wilhelm Schmidt- Biggemann (Editeur), traduction Claude Murat, Bonn, Hohwacht Verlag, 1979.

BELTING Hans, dans *Image et Culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, traduit par Frank Muller, Paris, Les éditions du Cerf, 1998.

BELTING Hans, *Das Echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen,* München; Verlag C.H. Beck, 2005:

BARNOUW Jeffrey, « The Cognitive Value of Confusion and Obscurity in the German Enlightenment: Leibniz, Baumgarten and Herder », *Studies in Eighteenth Century Culture*, 24.1 (1995), 29-50.

BATTENFELD Katja, *Göttliches Empfinden: sanfte Melancholie in der englischen und*

deutschen Literatur der Aufklärung, Berlin, De Gruyter, 2013.

BAEUMER Max L., « Johann Georg Hamanns Mythologisierung von Sinnen und Leidenschaften «, in *Monatshefte*, vol. 67, no. 4, (1975), 371-386.

BAYER Oswald, « Shöpfung als „Rede an die Kreatur durch die Kreatur" Die Frage nach dem Schlüssel zum Buch der Natur und Geschichte », in *Johann Georg Hamann. Acta des zweiten Internationalen-Colloquiums im Herder-Istitut zu Marburg/Lahn 1980*, Hrsg. Bernhard Gajek, Germany, N.G. Elwert Verlag Marburg, 1983, p.57-75.

, « Die Mitte am Ende. Der Ort der Trinitätslehere in der Dogmatik », en *Der lebendige Gott als Trinität*, (Hrgs.) Michael Welker und Miroslav Volf, Gütersloher Verlagshaus, 2006; p.114-122.

, « Geschmack an Zeichen" Zweifel und Gewissheit Im Briefgespräch zwischen Lavater und Hamann », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 53.1 (2011), 1–15.

....., *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

BAYER Oswal und **KNUTSEN Christian**, *Kreuz und Kritik.Johann Georg Hamanns Letztes Blat:Text und Interpretation*, Tügingen, JBMohr, 1983.

BEISER Frederick, *The fate of reason*. *German philosophy from Kant to Fichte,* Cambridge, Harvard University Press, 1987.

BENDAWolfram, *Der Philosoph als Literarischer Künstler. Esoterische und satirische Elemente bei Lord Shaftesbury unter Besonderer Berücksichtigung von "Soliloquy or Advices to an Author"*, Erlangen, Diss, 1982.

BETZ John R., «Reading "Sybiline Leaves: J.G. Hamann in the History of Ideas» in *Hamann and the Tradition*, edited by Lisa Marie Anderson, Illinois, Northwestern University Press, 2012.

BERLIN Isaiah, *The Roots of Romanticism,* Princeton, Princeton, University Press, 2013.

BERTRAM W.G., *Philosophie des Sturm und Drang. Eine Konstitution der Moderne*, Münche, Verlag Fink, 2000.

BIET Christian et JULLIEN Vincent, *Le siècle de la Lumière* 1600-1715, Paris, ENS Éditons, 1997.

BLACKALL Eric Albert, *The Emergence of German as a Literary Language, 1700-1775*, Cambridge, University Press Cambridge, 1959.

, «Irony and Imagery in Hamann », in *Publications of the English Goethe Society*, 26 (1957), 1-25.

BLANKE Fritz, *Hamann Studien*, Zürich, Zwingli Verlag, 1956.

BOCH Julie, *Les Dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire (1680-1760)*, Paris, Honoré Champion, 2002.

BÖHM Benno, *Sokrates im 18. Jahrhundert*, Leipzig, Verlag Quelle & Meyer, 1929.

BOMPAIRE Jacques, « Questions de Rhétorique, 1 : Image, métaphore, imagination dans la théorie littéraire grecque ». In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité, N.36, (1977).355-359.

BORCHERS Stefan, *Die Erzeugung des >Ganzen Menschen<. Zur Entstehung von Antropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2011.

BRÄNDLE Johann Brändle, *Das Problem der Innerlichkeit: Hamann, Herder, Goethe*,Bern, Suisse: A. Francke, 1950.

BROSE Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume*, Berlin, PeterLang, 2006.

BUCHENAU Stefanie, *The founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of invention and the Invention of Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

....., « Die Sprache der Sinnlichkeit. Baumgartens Poetische Begründung der Ästhetik in den „Meditationes Philosophicae“ », in *Aufkärung* 20 (2008), 151-73.

BÜCHSEL Elfriede, *BiblischesZeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann. Untersuchungen zur Struktur von Hamanns Schriften auf dem Hintergrund der Bibel*, Darmstadt, Gießen, [1953] 1988.

, « Aufklärung und Christliche Freiheit. J.G. Hamann contra I. Kant» en *Die Neue Zeitschrift für systematische Theologie,* Vol. 4, (1962), 133-157.

,«Paulinische Denkfiguren in Hamanns Aufklärungskritik. Hermeneutische Beobachtungen zu exemplarischen Texten und Problemstellungen », in *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung*. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster,1988, (hrgs.) Bernhard GAJEK und Albert MEIER, Frankfurt, 1990, 405–422.

, « Hermeneutische Implulse in Herders „Ältester Urkunde“ », in in *Bückerburger Gespäche über Johann Gottfried Herder 1988*, (Hrsg.), Brigitte Poschmann, Germany, Verlag C. Bösendahl Rinteln, 1989,151-161.

, « Über den Göttlichen und Mensclichen Ursprung der Sprache » in *Johann Georg Hamann*, Insel-Almanach auf das Jahnr 1988, Frankfurt am Main 1987.

BUNDY Murray Wright, *The theory of Imagination in classical and medieval thought*, in University of Illinois Studies on Language and Literature, Vol XII, 1927.

BURY J. B., *The idea of progresses. An inquiry into its growth and origin*, New York, Dover Publications, Inc., 1955:

CAMPE-CASNABET Michèle, « De la Lumière aux Lumières » dans BIET Christian et JULLIEN Vincent, *Le siècle de la Lumière 1600-1715*, Paris, ENS Éditons, 1997.

CASSIRER Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien,* Göteborg, ElandersBokt. Antiebolag, 1942.

CATALDI M. Luigi, « The Eighteen-Century Rehabilitation of Sensitive Knowledge and the Birth of Aesthetics: Wolf, Baumgarten and Mendelssohn. » in *Studies in German Idealism*, 13 (2011), 279-298.

CASTON Victor, « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination » in *Les Etudes Philosophiques*, 1 (1997) 3-39.

CLARK Robert T., « Herder's Conception of" Kraft"», *Publications of the Modern Language Association of America*, (1942), 737–752.

, *Philosophie des Lumières*, traduit de l´allemand et présente par Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966.

COOK J. Daniel, « Leibniz on Enthusiasm », in *Leibniz, Mysticism, and Religion*, 1998.

CORBIN Henry, *J. G. Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg International éditeurs, 1985.

COWAN Brian, »Reasonable Ecstasies: Shaftesbury and the Languages of Libertinism » in *Journal of British Studies*, Vol. 37, No. 2 (1998), 111-138.

CRIGNON Claire, *De la Mélancolie à l'enthousiasme : Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley-Cooper, Comte de Shaftesbury (1671-1713),* Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006.

CULLHED Anna, « Original Poetry: Robert Lowth and Eigtteenth-Century Poetics, in Sacred Conjetures « in *The Context and the Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc,* (ed.), by John Jarick, New York-London, t & t Clark, 2007, p.25-47.

CURTIUS Ernst Robert, *La littérature européenne et le Moyen âge latin*, trad. Jean Bréjoux, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

DANNEBERG Lutz, «Von der *accommodatio ad captum vulgi* über *die accommodatio secundum apparentiam nostri visus* zur *aesthetica* als *scientia cognitionis sensitivae*, « in, *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, Torbjörn Johansson Robert Kolb Johann, Anselm Steiger (Hrsg.), Berlin, De Gruyter, 2010.

DASCAL Marcelo, « Language and Money. A Simile and its Meaning in 17th Century Philosophy of Language », in *Studia Leibnitiana*, VIII|2 (1976), 187-218.

DEAN WENTWHORT, *Visionary Warfare: Blake, Hamann and Boehme against ideology*, Knoxville, University of Thennessee, 1989.

DELON Michel, *L´idée d´énergie au tournant des lumières (1770-1820)*, Paris, Puf., 1988.

DEUPMANN Christoph, « Komik und Methode. Zu J.G. Hamanns Shaftesbury-Rezeption », dans *J.G. Hamann und England. Hamann und die englischsprachige Aufklärung*. Acta des

siebten Internationalen Hamann-Kolloquiums zu Marbug-Lahn 1996*,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999.

DILTHEY Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, III Band Studien zur Geschichte des Deutsches Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Grosse und die Deutsche Aufklärung. Das Achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt, Stuutgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1959.

DOBBEK Wilhelm, « Die coincidentia oppositorum als Prinzip der Weltdeutung bei J.G. Herder wie in seiner Zeit », in Hans Dietrich Irmscher, *Herder-Studien*, ed. by Walter Wiora (Würzburg, Allemagne: Holzner, 1960).

DÜRBECK Gabriele, *Einbildungskraft und Aufklärung: Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750* (Walter de Gruyter, 1998).

DREIKE Monika Beate, *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz´Philosophie*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1973.

EDEL Susanne, « Métaphysique des idées et mystique des lettres : Leibniz, Böhme et la Kabbale prophétique », in *Revue de l'histoire des religions*, t. 213, n°4, (1996), Langue et Kabbale. 443-466.

ENGELL James, *The creative imagination. Enlightenment to Romanticism*, London, Harvard University Press. 1981.

FATTORI Marta, *Études sur Francis Bacon,* trad. par Thomas Berni, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

FERRARIS Maurizio, *La imaginación,* Madrid, Visor La Balsa de la Medusa, 1996.

KELLY Dean J., « Metachematizing Socrates: Hamann, Kierkerggard, and Kant on the Value of the Enlightenment », in *Hamann and The Tradition*, edited by Lisa Marie Anderson, Illinois, Northwestern University Press, 2012.

KLEFFMANN Tom, *Die Erbsündenlehre in sprachteologischem Horizont*, Tübingen, J.C. Mohr,1994.

FINK J. Karl, « A semiotics of Herder's *Zerstrute Blätter* » in *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Schloss Beuggen nahe Base 2012*, (Hrsg.) Ralf Simon, Heidelberg, SYNCHRON; 2014. p.175-156.

FLECK Cristina Juliane, *Genie und Wahrheit. Der Geniegedanke im Sturm und Drang*, Marburg, Tectum Verlag, 2006.

FOTI Véronique M., « The Cartesian Imagination», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVI, N° 4, (1986), 631-642.

FRANZBACH Martin, *LessingsHuarte-Ubersetzung (1752). Die Rezeption und Wirkungsgeshichte des Examen de ingenios para las ciencias (1575) in Deutschland*, Hamburg, De Gruyter, 1965.

FRANKE Ursula Franke, 'Von Der Metaphysik Zur Ästhetik. Der Schritt von Leibniz Zu Baumgarten', *Akten Des II. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover (1972). In: Studia Leibnitiana, Wiesbaden*, 1975, 229–240.

FREY Christiane, « Genie, Empfindung, Beruf. Herders *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* wissenssoziologisch gelesen », in *Herder Jahrbuch*, (2008), 37-69.

FRIEDEMANN Fritsch, *Communicatio Idiomatum*. *Zur Bedeutung einer Christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamann,* Berlin-New York, De Gruyter, 1999.

FRITZ Martin, *Vom Erhabenen: der Traktat 'Peri Hypsous' und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert*,Tübingen, Allemagne: Mohr Siebeck, 2011.

FÜRST Gebhard, *Sprache als metaphorischer Prozeß* : Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache, Tübingen, 1988.

FUMAROLI Mark, *L'Âge de l'Eloquence*, Genève, Librairie Droz, 2002.

FUNKE Gerhard (Hrsg.), *Die Aufklärung : In Ausgewählten Texten Dargestellt und Eingeleitet* Sruttgart, Koehler, 1999.

FUBINI E., « La musica ebraica tra permessi e divieti nei commentari medievali » in *Revista Española de Filosofía Medieval*, 6 (1999), 69-76.

GADAMER H. G. *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt am Main, Vitorio Klostermann, 1942.

GAIER Ulrich, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1988.Ulrich Gaier, '«Nous Sommes Un Sensorium Commune Pensant»: L'aspect Anthropologique de La Langue Chez Herder', *Revue Germanique Internationale*, 2003, 29–45.

GAJEK Bernhard, *Sprache beim jungen Hamann*, Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Literatur und Germanistik Nr. 3. Bern, Herbert Lang, 1967.

....., «Unwissenheit - Selbsterkenntnis - Genie: Hamanns Sokrates-Deutung » in *Johann Georg Hamann*, Insel-Almanach auf das Jahnr 1988, Frankfurt am Main 1987.

GARRETT Don Garrett, 'Reasons to Act and Believe: Naturalism and Rational Justification in Hume's Philosophical Project', *Philosophical Studies*, 132.1 (2007), 1–16.

GESCHE Astrid, *Johann Gottfried Herder. Sprache und die Natur des Menschen*,Würzburg, Könighausen und Neumann, 1993.

GISI Lucas Marco, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert.* Berlin, New York 2007

GRASSI Ernesto, *Macht des Bildes:Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, Köln, M. DuMont Schauberg, 1970.

, *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Germany, Athenäum, 1979.

, *Rhetoric as Philosphy*, Pennsylvania State University Press, 1980.

GRAUBNER HANS, « Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann's Reception of Hume », *Hume Studies*, 15.2 (1989), 377-385.

, « „Origines" Zur Deutung des Sündenfalls in Hamanns Kritik an Herder », in *Bückerburger Gespäche über Johann Gottfried Herder 1988*, (Hrsg.), Brigitte Poschmann, Germany, Verlag C. Bösendahl Rinteln, 1989, pp.108-132.

, « Hamanns Ästhetik des Erhabenen und die Wiederkehr des Erhabenenim 20 Jahrhundert « in Die Gegenwärtigkeit Johann Georg Hamanns. Acta des achten Internationalen Hamann-Kolloquiums an der Martin Luther Universität, Halle Wittenberg, 202, Germany, PeterLang, 205, pp.215-230.

GREIF Stefan, « Herders's Aesthetics and Poetics », in *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder,* Studies in German Literature, Linguistics, and Culture*,* Rochester, Camden House, 2009, p. 142-164.

GOLDESTEIN Amanda Jo, « Irritable Figures. Herder´s Poetic Empiricism » in *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*, Edited by Dalia Nassar, Oxford, Oxford University Press, 2014, p.273-295.

GOLDSTEIN Jan, « Enthusiasm or Imagination? Eighteenth Century smear words in comparative national context » in *Huntington Library Quarterly,* Vol.60, No. 22 Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850, (1977) 29-49.

GROSS Sabine and Gerhard SAUDER, (Hrsg.), *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und / oder Korrektur*, Söchtenau,Synchron, 2007.

GROTE Simon, «"Aisthesis" und Moralische Erziehung bei Alexander Gottlieb Baumgarten», *Aufklärung*, 20 (2008), 175-98.

GRÜNDER Karlfried, *Figur und Geschichte. J.G. Hamanns Biblische Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie,* Freiburg, Karl Alber, 1958.

GUARDIA J.M., *Essai sur l ´ouvrage de J. Huarte: «Examen des aptitudes diverses pour les sciences»* Paris, A. Durant, 1855.

GÜNTHER Jacoby, *Herder als Faust: Eine Untersuchung,* Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1911.

GUSDORF Georges, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.

HAZARD Paul, *La crise de la conscience européenne (168-1715),* Paris, Boivin et Cien, 1944.

HEINZ Marion, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Metaphysik Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778),*Hamburg, F. Meiner, 1994.

,«Historismus oder Methaphysik. Zur Herders Brückerburger Geschichtephilosophie », dans BOLLACHER Martin (Hrsg.) *Johann Gottfried Herder Geschichte und Kultur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, 75-85.

HEINZ Marion & CLAIRMONT Heinrich, « Herder's Epistemology », in *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Studies in German Literature, Linguistics, and Culture, Rochester, Camden House, 2009.

HENNING Mehnert, « Der Begriff „Ingenio" bei Juan Huarte und Baltasar Gracián », in Romanische Forchungen, 91 (1979), 270-280.

HERZ Andreas, *Dunkler Spiegel - helles Dasein: Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders*, Heidelberg, C. Winter, 1996.

HAYMAN John G., « Shaftesbury and the Search for a Persona » in studies in English Literature, 1500-1900, Vol. 10, No. 3, Restoration and Eighteenth Century (1970), 491-504.

HOBBS Catherine, *Rhetoric on the margins of modernity: Vico, Condillac, Monboddo*, E.U., Southern Illinois, University Press, 2002.

HELMER Christina, *The Trinity and Martin Luther. A Study on the relation between genre, language and the trinity in Luther's Works (1523-1546)*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1999.

, « Luther's Trinitarian hermeneutics and the Old Testament », in *Modern Theology*, 18, 1 (2002) 49-72.

HILLAR Marian, *From Logos to Trinity. The Evolution of Religious Beliefs from Pyhtagoras to Tertullian*, New York, Cambridge, 2012.

HOFFMAN Paul, *Corps et cœur dans la pensée des Lumières*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2000.

HOFFMANN Volker, *Johann Georg Hamanns Philologie : Hamanns Philologie zwischen Enzyklopädischer Mikrologie und Hermeneutik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1972

HOGREBE Wolfram, « Erkenntnistheorie Ohne Erkenntnis », *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, (1984), 545–59.

HUGEDÉ Norbert, *La métaphore du miroir dans les épitres de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Imprimerie Delachaux & Niestlé. 1957.

, *L'Épître aux Colossiens*, Genève, Editons Labor et Fides, 1968.

, *Saint Paul et La culture Grecque*, Genève, Editons Labor et Fides, 1966.

HUMBERT Paul, *Etudes sur le Récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université.1940.

HOWELL Samuel Wilbur, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, New York, Rusell & Rusell, 1956.

HUZING Klass, « Morphologische Idealismus. Herder als Gesalthermeneut », in *Herder und die Philosophie des Deutsches Idealismus*, Fichte-Studien –Supplementa, (Hrsg.) Marion Heinz, Amsterdam-Atlanta, Rodopi B.V., 1977.

HUIZINGA Johan, *Le problème de la Renaissance*, trad. de Fréderic Schnegans, Espagne, Casimiro Livres, 2015.

HUTCHINGS C.M., « The Examen de Ingenios and the Doctrine of Original Genius », in Hispania; Vol. 19. No.2 (1936), 273-282.

IDEL Moshe, «Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names », in *Mystics of the Book Themes, Topics, and Typologies*, ed. by HERRERA R. A. New York, P. Lang, 1993, pp.97-113.

, « Langage et Cabbale: de la cosmogonie à la épistémologie », in *Revue de l'histoire des Religions*, (1996) N. 4. 279-284.

IRMSCHER Hans Dietrich, « Witz und Analogie als Instrumente des entdeckenden Erkenntnis« dans *Weitstrahlsinniges Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder*, Herausgegeben von Marion Heinz und Violetta Stolz, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.

,« Metodiche Aspekte in Herders Schriften », dans BOLLACHER Martin (Hrsg.) *Johann Gottfried Herder Geschichte und Kultur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, 19-49.

, « Grundzüge der Hermeneutik Herders » in *Bückerburger Gespräche über Johann Gottfrid Herder,* J.G. Maltush (Hrsg.) Bückeburg, Verlag A.Grimme, 1973.

IRIARTE Mauricio, *Dr. Juan Huarte de San Juan und sein Examen de Ingenios. Eine Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie*, Diss. Münster; Druck der Aeschendorffschen Buchdruckerei, 1938.

JÄGER Michael, *Die Ästhetik als Antwort auf das Kopernikanische Weltbild. Die Beziehungen Zwischen den Naturwissenschaften und der Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens und Georg Friedrich Meiers*, Hildesheim, New York, G. Olms, 1984.

JØRGENSEN Sven-Aag, *Johann Georg Hamann*, Stuttgart,Metzler, 1976.

, « Hamann, Bacon, and Tradition » dans *Orbis Litterarum*, Tome XVI, Fasc.1-2 (1961) 49-72.

, « Hamanns hermeneutische Grundsätze » dans *Aufklärung und Humanismus*, Richard Toellner (Hrsg.) Heidelberg, Lambert Schneider, 1980.

, « Empfindung und Wahrscheinlichkeit. Hamanns Metakritik über Mendelssohns Besprechung von Rousseau *Julie ou la nouvelle Héloïse*» dans *Text & Context,* Themaheft: *Aufklärung und Sinnlichkeit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Kopenhagen,Wilhelm Fink, 1981.

, « Zu Hamanns Stil » en *Johann Georg Hamann*, Reiner Wild (Hrsg) Wege der Forschung, Band 511, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.

, « Notes de Lecture et Collage » trad. Élisabeth Déculot, dans *Querdenker der Aufklärung. Studien zu Johann Georg Hamann*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2013.

,» „Wenn sie wüste, wie ich Buchstabire.“ Herder als Dolmetscher Hamans in der „Aeltesten Urkunde“ », in *Bückerburger Gespäche über Johann Gottfried Herder 1988*, (Hrsg.), Brigitte Poschmann, Germany, Verlag C. Bösendahl Rinteln, 1989, 98-107.

JOST Leonhard Siegfried, *Die Afassung der Sprache als Energeia,* Bern, Verlag Paul Haupt, 1960.

KIND John Louis, *Edward Young in Germany: historical surveys, influence upon German literature,* ed. by William H. Carpenter, New York, Columbia University Press, 1906.

KLEIN Robert, *La forme et l´intelligible*. *Écrits sur la Renaissance et l´art moderne*, Paris, Gallimard, 1970.

KLEIN Jürgen, « Genius, Ingenium, Imagination: Aesthetic Theories of Production from the Renaissance to Romanticism », in *The Romantic Imagination*, edited by Frederick Burwick and Jürgen Klein, Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi, 1996, 19-43.

KNOLL Renate, *Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi*, Heidelberg, Carl Winter, 1963.

KLOSSOWSKI Pierre, *Le mage du nord. Johann Georg Hamann*, Paris, Fata Morgana, 1988.

KOEPKE Wulf and SAMSON B. Knoll (ed.) *Johann Gottfried Herder, innovator through the ages,* Bonn, Bouvier Verlag. H. Grundmann, 1982.

KOEPKE Wulf (ed.), *Johann Gottfried Herder. Academic disciplines and the pursuit of Knowledge*, Columbia, Camden House, 1996.

KOEPP Wilhelm, *Der Magier unter Masken. Versuch eines neuen Hamannbildes*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1965.

KOSELLECK Reinhart, *Le règne de la critique*, trad., Hans Hildenbrand, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

KRACHT Thomas, *Erkenntnisfragen beim Jungen Hamann*, Frankfurt, RG Fischer, 1981.

KREBS Roland, « Herder, Goethe und die ästhetische Diskussion um1770. Zu den Begriffen "énergie" und "Kraft" in der franzosiche und deutsche Poetik » in *Goethe Jahrbuch*, Band 111, (1985), 83-96.
……., « Le dialogue critique de Herder avec Diderot et Helvétius », in Revue Germanique Internationale, 20 (2003) 75-86.

KRISTELLER Paul Oskar, « The modern system of the arts: A study in the history of aesthetics I », in *Journal of the History of Ideas,* (1952)

KNODT Eva, « Hermeneutics and the End of Science: Herder´s Role in the Formation of Natur and Geisteswissenschaften», in *Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge*, ed. by Wulf Koepcke (Columbia, Etats-Unis d'Amérique: Camden House, 1996).

KÜSTERS Marie-Theres*, Inhaltsanalyse von J. Georg Hamanns Aesthetica in nuce*, Deutschland, Potsberg Bottrop 1936.

LEFEBVRE René, « La crise de la PHANTASIA. Originalité des interprétations, originalité de Aristote », dans, *De la Phantasia à l'imagination*, sous la direction de Danielle Lories et Laura Rizzerio, Louvain-Namur-Paris-Dudle, Éditions Peeters/Socité des Études Classiques, 2003, 31-36.

LESSENICH Rolp P., *Dichtungsgeschmack und Alterbräische Bibelpoesie im 18. Jahrhundert*, Deutschland, Böhlau Verlag Köln Graz, 1967.

LEVENTHAL Robert, « Diskursanalytische Überlegungen zum Wissenschaftsbegriff beim frühen Herder », dans BOLLACHER Martin (Hrsg.) *Johann Gottfried Herder Geschichte und Kultur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, 117-129.

LICHTENSTEIN Ernst, *ZurEntwicklung des Bildungsbegriffs von Mesiter Eckhart bis Hegel*, Quellen & Mayer, Heidelberg,1966.

LIEBRUCKS Bruno, *Sprache und Bewußsein*, Bande 1. Einleitung Spannweite des Problems. Von den undialektischen Gebilden zur dialektische Bewegung, Frankturt am Main, Akademische Verlagsgesellschaft, 1964.

LEIBRECHT Walter, *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*, Kassel, Carl Bertelsmann Verlag, 1958.

LEWIS Rhodri, « Francis Bacon and Ingenuity », in *Renaissance Quarterly*, 67 (2014), 113-163.

LINN Marie-Luise, «A. G. Baumgartens *Aesthetica* und die antike Rhetorik», dans Shanze Helmut (Hrsg.) *Rethorik. Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16-20. Janrhundert*, Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch, 1974, 105-125.

LUMPP Hans Martin, *Philologia crucis. Zur Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst. Mit einem Kommentar zur Aesthetica in nuce,* Tübingen, Max Niemeyer, 1970.

LÜPKE Von Johannes, « Metahysics and Metacritique: Hamann´s Understanding of the Word of God in the Tradition of Lutheran Theology «, in *Johann Georg Hamann and Tradition*, edited by Lisa Marie Anderson, Illinois, Northwestern University Press, 2012.

MAGNARD Pierre, « imago Dei, imago mundi », in *Figures. Miroirs et Reflets*. Cahier du Centre de recherche sur l'image, le symbole, le mythe, n. 4, (1989), 47-64.

MARKWARDT Bruno, *J.G.Herders « Kritische Wälder »*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1925.

MARTINSON Steven D., « Herder's Life and Works » in *A Companion to the Works Johann Gottfried Herder.* Studies in German Literature, Linguistics, and Culture*,* Rochester, Camden House, 2009, 15-41.

MAUERE Michael, « Ganz Ohr. Zu Herders Theorie der Sinne als Grundlegung jeder Antropologie », in *Herder Jahrbuch*, (2010) 56-72.

MESTRE ZARAGOZA M., « La théorie des passions de Juan Vives » in *Les Passions à l'Âge Classique*, sous la direction de Pierre François Moreau, Paris, Puf, 2006.

MENGES Karl, «„(…) daß der Gedanken am Ausdruck klebe": Vom Sprechen und Schreiben bei Herder», BOLLACHER Martin (Hrsg.) *Johann Gottfried Herder Geschichte und Kultur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, 75-86.

METZKE Erwin, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts,* Halle, Max Niemeyer, [1934] 1984.

,*Coincidentia oppositorum: gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte* , Karlfried Gründer (hrgs) Witten, Luther-Verlag, 1961.

,« Kant und Hamann » in *Johann Geor Hamann*, Reiner Wild (Hrsg.) Darmstadt,Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 233-263.

MIIKKA E. Anttila, *Luther´s Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.

MILBANK John, « Pleonasm, Speech, and Writing. Hamann´s Einglish Sources », in *J.G. Hamann und England. Hamann und die englischsprachige Aufklärung*. Acta des siebten Internationalen Hamann-Kolloquiums zu Marbug-Lahn 1996*,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, pp 165-195.

MINOR Jacob, *Johann Georg Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm und Drangeriode*, Rütten & Loening, Frankfurt a/M, 1881.

MINTER Catherine J. Minter, 'The Concept of Irritability and the Critique of Sensibility in Eighteenth-Century Germany', *The Modern Language Review*, 106.2 (2011), 463–76.

MIRBACH Dagmar, « Alexander Gottlieb Baumgarten: „Gnoseologie Rhetorik" Baumgartens Rethorik im Spannungsfels von cognitio und propositio », in *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gessellschaft. Schloss Beuggen nahe Basel 2012*, (Hrsg.) Ralf Simon, Heidelberg, Synchron, 2014, 93-127.

MOREAU Joseph, « Tradition et Modernité dans la Pensée de Leibniz », in *Studia Leibnitiana*, 4.1 (1972), 48–60.

MORIZOT Jaques, *Qu´est-ce qu´une image?* Paris, J. Vrin, 2005.

MORRIS David B., *The religious Sublime. Christian Poetry and Critical Tradition in 18th-Century England*, Lexington (Ky.), The University press of Kentucky, 1972.

MOSER Walter, « Herdes System of Metaphors in the Ideen » in *Johann Gottfried Herder. Innovator Through The Ages*, Boon, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1982, p. 102-134.

MOUSTAKES Ulrich, *Urkunde und Experiment. Neuzeitliche Naturwissenschaft im Horizont einer hermeneutischen Theologie der Schöpfung bei Johann Georg Hamann*, Berlin-New York, De Gruyte, 2003.

MÜLDER-BACH Inka, « Kommunizierende Monade. Herders literatisches Universum », in *Sinne und Verstande.Ästhetische Modellierungen der Wahrnehmung um 1800*, (hrgs.) Caroline Welsh, Christina Donwoski, Susanna Lulé, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, 41-52.

MÜLLER Cristina, « Rhétorique de l'ingenium et personnalité littéraire », in *Emerita* Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM) LXIX 2,(2001), 319-346.

MÜLLER Ernst*, Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophie von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus,* Berlin, Academie Verlag, 2004.

MÜLLER-BLATTAU Josef, *Hamann und Herder in ihren Bezichungen zur Musik,* Königsberg, Gräfe u. Unzer, 1931.

NISBET H. B., *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge, Published by The Modern Humanities Research Association, 1970.

, « Herder and Francis Bacon », in *The Modern Language Review*, (1968), 267–83.

NUZZO Angelica, « Kant and Herder on Baumgarten´s *Aesthetica*», in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 44, N^0.4 (2006) 577-579.

O´Flaherty James C., « Hamann´s Concept of the Whole Man », in *The German Quarterly*, Vol. 45, No. (1972), 253-269.

…….,«The Concept of Knowledge in Hamann's "Sokratische Denkwürdigkeiten" and Nietzsche's "Die Geburt Der Tragödie" », in *Monatshefte*, 64.4 (1972), 334–48.

,*Unity and Language a Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann,* Chapel Hill, University of North Carolina, 1952.

PARRET Herman, « From the Enquiry (1757) to the Kritisches Wäldchen (1769). Burke and Herder on the division of senses », in The Science of Sensibility: Reading Burkes Philosophical Enquiry, ed. M Deckart USA, Springer, 2009, p.91-107.

PENISSON Pierre, « Trieb et Énergie chez Herder », *Revue Germanique Internationale*, (2002), 45–52.

PIERRON Jean-Philippe, *Les puissances de l'imagination*. *Essai sur la fonction étique de l'imagination*, Paris, les Éditions du Cerf, 2003.

PLATON, *Le Banquet*, traduction et présentation par Luc Brisson, Editions Flammarion, Paris, 2007.

POPKIN Richard Henry, *Histoire du scepticisme d'Erasme à Spinoza*, trans. by Christine Hivet, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

RATHMANN Janos, « Die Hamann-Herder Beziehung und ihre Beeinflussung durch die Deutung der Ursprung der Sprache », in *Bückerburger Gespäche über Johann Gottfried Herder 1983,* (Hrsg.), Brigitte Poschmann, Germany, Verlag C. Bösendahl Rinteln, 1984.

REDMOND M., «The Hamann–Hume Connection», *Religious Studies*, 23.01 (1987), 95–107.

RICKEN Ulrich, « Sprachtheorie als Aufklärung und Gegenaufklärung » in *Aufklärung und Gegenaufklärung in der Europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Jochen Schmidt (Hrsg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

....., « Le Problème de la Métaphore et la Controverse sur l'imagination à l'Âge Classique » in, *Recherches sur La Philosophie et Le Langage*, 9, (1988), 120–137.

…….. , *Grammaire et Philosophie au siècle des Lumières. Controverses sur le l'ordre naturel et la clarté du français*, Lille, PUL, 1978, p.11.

……, « Réflexions du XVIII[e] siècle sur l'abus des mots » in *Mots*, *Abus de mots dans le discours. Désabusement dans l'analyse du discour*s, n°4, (1982).

RICOEUR Paul, « La Bible et L'imagination » in *Revue de Historie et de Philosophie Religieuse*, No. 4, (1982).

……, *Cinq études herméneutiques: textes publiés aux Éditions Labor et Fides entre 1975 et 1991*, Genève, Labor et Fides, 2013.

RINGLEBEN Joachim, *Arbeit am Gottesbegrif. Band II Klassiker der Neuzeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

, « Gott als Schrifsteller. Zur Geschichte eines Topos » in *Johann Georg Hamann. Autor Und Autorschaft. Acta des sechsten Internationalen Hamann-Kolloquium Im Herder-Institut Zu Marburg/Lahn 1992*, Bernhard Gajek (Hgrs.). Beiträge Zur Deutschen Sprach und Literaturwissenschaft. Reihe B, Untersuchungen 61, Frankfurt-am-Main Berlin Ber, P. Lang, 1996, p. 215-275.

RIVERS Isabel, *Reason, Grace, and Sentiment : A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780. 2, Shaftesbury to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press 2000.

ROBERTS F. Corey, « J.G. Hamann´s Historical Language » in Herder *Jahrbuch/Herder Yearbook*, (Hrsg.) Wulf Koepke und Karl Menges, VIII (2006), 129-132.

RUDOLPH Andre, *Figuren Der Ähnlichkeit :Johann Georg Hamanns Analogiedenken im Kontext Des 18. Jahrhunderts*, Max Neymayer Verlag, Tüningen, 2006.

ROSS W.D., *Aristote*, trad. Samuel Jean, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2000.

SANSONETTI Giuliano, «For a history of effects: Hume and German anti-rationalism» in *I Castelli di Yale*, XI, (2011). 61-69.

SAUDER Gerhard, (Hrsg.), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang,* Stuttgart, Reclam, 2003.

SAUDER Gerhard, *Empfindsamkeit*. *Band I Voraussetzung und Elemente*, Stuttgard, Metzler, 1975.

SCHAARSCHMIDT Ilse, *Der Bedeutungswandel Der Worte 'Bilden' Und 'Bildung' in Der Literatur-Epoche von Gottsched Bis Herder*, 1931.

SCHNEPF Robert; « Huarte de San Juan und Suárez : Lachen im spanischen Humanismus ind in der Spätscholastik » in Klassische Emotionstheorie. Von Palton bis Wittgestein, Hilge Landweer und Ursula Renz, (Hg.) Berlin-New York, Walter de Gruyer, 2010.

SCHMIDT Horst-Michael, *Sinnlichkeit und Verstand : Zur Philosophischen und Poetologischen Begründung von Erfahrung und urteil in Der Deutschen Aufklärung (Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten)*, München, W.Fink, 1982.

SCHMIDT Jochen, *Die Geschichte des Genie-Gedankes in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Band 1*, Darmstadt, Wissenschftliche Buchgesellschaft, 1988.

SCHINGS Hans Jürgen, *Melancholie und Aufklärung*. *Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunden*, Stuttgart, Metzler, 1977.

SCHIEWER Gesine Leonore, *Lamberts semiotische Wissenschaft und ihre Diskussion bei*

Herder, Jean-Paul und Novalis, Max Neimeyer Verlag, Tübingen, 1996.

SCHLÜTER Hermann, *Das Pygmalion-Symbol bei Rousseau, Hamann, Schiller. Drei Studien zur Gesitesgeschichte der Goethezeit*, Zürich, Juris Druck, 1968.

SCHMIDT- BIGGEMANN Wilhelm, *Philosophia perennis: Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
.....; « Christologische Poesie. Bemerkungen an Hamanns *Aesthetica in nuce* « in *Ach so verstehen wir. Texten über das Verstehen.* Magus Tage in Münster, (Hrsg.) Sussane Schulte, Deutschland, Waxmann, 2014.

SCHMITD-HABERKAMP Barbara, *Die Kunst der Kritik. Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2000.

SCHMITZ Ursula, *Dichtung und Musik in Herders Theoretischen Schriften*, Köln, Kleikamp,1960.

SCHMITZ-EMANS M., « Leben-Zeichen. Am Rande des Verstummes. Motive der Schprachrelexion bei J.H. Hamann und Erns Jandl », in *Poetica*, 24, (1992), 62-89.

SCHÜTZE Martin, « Herder's Conception of Bild », *Germanic Review*, 1 (1926), 21-35.

SCHWARZBACH Bertram Eugene, « Les adversaires de la Bible » dans *Le siècle des Lumières et la Bible*, sous la direction d'Yvon Belaval-Dominique Bourel, Paris, Editions Beauchesne, 1986.

SCHICK Edgar B., « Art and Science: Herder's Imagery and Eighteenth-Century Biology », in *German Quarterly*, (1968) 356–368.

SCHNUR Herald, *Scheleiermachers Hermenutik und Ihre Vorgeschichte im 18 Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel*, Stuttgart, J.B Metzler, 1994.

SCHOBERTH Wolfgang, *Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann*, Evangelium und Ethik Bd. 3, Germany, Neukirchener, 1994.

SEILS Martin, *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann* Stuttgart, Calwer, 1961.

SIEVERS Harry, *Johann Georg Hamanns Bekehrung.Ein Versuch, sie zu verstehen*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1969.

SIMON Josef, « Spuren Hamanns bei Kant ? », in *Hamann, Kant, Herder: Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1985.

SIEGEL Carl, *Herder als Philosophe*, Sttugard und Berlin, J.G: Gottasche Buchhanlung. 1907.

STAIGER Emil, *Stilwandel: Studien* zur *Vorgeschichte der Goethezeit*, Zurich-Freiburg : Atlantis Verlag, 1963.

STAROBINSKI Jean, « Jalons pour une histoire du concept d'imagination » dans *L'œil vivant II. La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970.

STAROBINSKI Jean, *Le remède dans le mal. Critique er légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1988.

STEPHEN H. Daniel, «The Philosophy of Ingenuity: Vico on Proto-Philosophy», *Philosophy & Rhetoric*, vol.18 N^0.4 (1985), 236-243.

STREMINGER Gerhard, « Hume's Theory of Imagination », Hume Studies, 6 (1980), 91-118.

STRÄSSLE Urs, *Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichts-schreibung im Verständnis Johann Georg Hamanns: eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Werke zwischen 1756 und 1772,* Bern, Suisse: H. Lang, 1970.

STOLLBERG Arne Stollberg, *Ohr und Auge - Klang und Form: Facetten einer musikästhetischen Dichotomie bei Johann Gottfried Herder, Richard Wagner und Franz Schreker* (Stuttgart, Allemagne: Franz Steiner Verlag, 2006).

STRICH Fritz, *Die Mythologie in der deutschen Literature von Klopstock bis Wagner*, Bande I, Halle, Niemeyer, 1910.

STÜNKEL Knut Martin, « Ästhetische Geologie. Die Frage nach der Wahrheit bei Johann Georg Hamann », in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol.49, 2 (2007), 156-182.

SWAIN Charles W., « Hamann and the Philosophy of David Hume », *Journal of the History of Philosophy*, 5.4 (1967), 343–51.

SWAIN SCOTT R., «The Trinity in the Reformers », en *The Oxford Handbook of Trinity*, ed. by Gills Emery and Matthew Levering, Oxford, Oxford University Press, 2011, p.227-237.

TEDESCO Salvatore, « A.G. Baumgartens Ästhetik im Kontext der Aufklärung: Metaphysik, Rhetorik Anthropologie », in *Aufklärung*, 20 (2008), 137–50.

TEULADE Anna, « Le corps prédicateur. Mélancolie et hétérodoxie dans *El examen de ingenios* de Juan Huarte de san Juan (1575) », in *Études Epistémè*. Revue de littérature et de civilisation (XVI^e XVIII^e siècles). 28 (2015), 1-16.

TILLIETTE Xavier, « Hamann und die Engelsprache. Über eine Stelle der AESTHETICA IN NUCE », in *Johann Georg Hamann.Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in*

Lüneburg 1976. Mit einem Vorwort von Arthur Henkel (Hrsg.) Bernhard Gajek, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, pp.66-76.

TRABANT Jürgen, *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstain*, Deutschland, Verlag C. H. Beck, 2006.

, Vico's New Science of Ancient Sings. A study of Sematology, translate by Sean Ward, London and New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2004.

----------, « Herder's Discovery of the ear », in *Herder Today Contributions from the International Herder Conference 1987 Stanford,* Berlin-New York, De Gruyter, 1990, 345-366.

TROUSSON Raymond, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La Conscience en face du mythe,* France, Minard, 1967.

THOUARD Denis, « Stylistique herméneutique: J.G. Hamann », in *Textes & Cultures*, 2003.

TUVESON Ernest L., *The imagination as a Means of Grace. Locke and the Aesthetics of Romanticism*, New York, Gordian Press, 1974.

UTZ Peter, *Das Auge und das Ohr im Text: literarische Sinneswahrnehmung in der Goethezeit*, München, W. Fink, 1990.

VALENTIN Jean Marie, « De Leibniz à Vico. Contestation et restauration de la rhétorique (1690-1730) », in *Histoire de la Rhétorique dans l'Histoire Moderne (1450-11930)***,** édition, par Marc Fumaroli, Paris, Presse Universitaire de France, 1999, pp.823-8575.

VERMEIR Koen and **FUNK Deckard Michael** (editors), *The science of sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry*, Dordrecht- Heidelberg -London, Springer, 2012.

VINGE Luise, *The Narcissus Theme in Western European Literature up the Early 19th Century*, Lund, Gleerups, 1967.

VON STEIN Karl H., *Die Entstehung Der Neueren Ästhetik*, Sttutgard, Cotta J.G. 1964.

WACKERNAGEL Wolfgang, *Ymagine Denunari. Éthique et métaphysique de l´abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

WATKINS Holly, « From the mine to the shrine. The critical origins of musical deep », in *19-ht. Century Music*, Vol.27. N.3 (2004) 179-207.

WILD Reiner., « Natur und Offenbarung. Hamanns und Kant gemeinsamer Plan zu einer Physik für Kinder » in *Geist und Zeichen*.Festschrift für Arthur Henkel zu einem sechzigsten Geburstag dargebracht von Freunde und Schülern. (Hrsg.) Herber Anton, Bernhard Gajek, Peter Pfaff, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1977, p.452-468.

WOHLFART Günter, *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt, Hegel*, Freiburg-München, Karl Albert, 1984.

WUNENBURGER Jean Jaques, *Philosophie des images*, Paris, Press Universitaire de France, 2007.

WOLFF Erwin, *Shaftesbury und seine Bedeutung für die englische Literatur des 18 Jhs. Der Moralist und die literarische Form,* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960.

ZAMMITO John, «Physiological Psychology: Herder´s Engagement whit Haller in the 1770s» dans *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität oder Korrektur.*Beiträge zur Konferenz der Internationales Herder-Gesellschaft Saarbrücken 2004, Söchtenau, Synchron, 2007.

ZUCKERT Rachel, « Herder and Philosophical Naturalism », in *Herder Jahrbuch,* 12 (2014) 125-144.

Ma. del Rocío YESCAS MARTINEZ

Le ton de l'âme

L'image et l'imagination chez J. G. Hamann et J. G. Herder

RESUMÉ

Dans cette thèse nous abordons la relation entre l'image et l'imagination chez Johann Georg Hamann (1730-1788) et Johann Gottfried Herder (1744-1803). La particularité de leur approche est la mise en cause de l'étroite liaison de l'image et sensibilité et la notion de l'image comme langage. Dans les ouvrages qui constituent le corpus de notre travail, il est possible de discerner très sphères de réflexion où l'image a une importance si déterminante: la religieuse, la philosophique et la rhétorique. Dans *Aesthetica in nuce* (1762) et *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1774, 1775, 1778) se trouvent les prémisses du tournant épistémique que vise la perspective réductionniste et rationaliste de la connaissance. Dans ce tournant l'image acoustique et l'imagination gagnent une place essentielle.

Mots clés

image, imagination, connaissence, langage, ingenium, Hamann, Herder.

ABSTRACT

The tone of the soul. The image and the imagination in Johann Georg Hamann and Johann Gottfried Herder, addresses the relationship between image and imagination in the thought of J.G. Hamann and J.G. Herder. The singularity of the approach of both german philosophers is the close connection of the image and sensibility and the definition of the image as language. The work of Hamann *Aesthetica in nuce* (1762) and the work of Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1774, 1775, 1778) represent a new epistemological model that is based on the holistic view of human being. In this model, the image acustic and the imagination becomen the tow arguments for the assumption that the images and the activity of imagination create all knowledge of the world.

Key words

image, imagination, knowledge, language, ingenium, Hamann, Herder.