

Hannah Arendt — Günther Stern Anders

## « Les Élégies de Duino » de Rilke <sup>1</sup>

Traduit de l'allemand  
par Anne-Sophie Astrup et Claude Lutz

« Qui, si je criais, qui donc entendrait mon cri  
parmi les hiérarchies des Anges ? »

C'est seulement à partir de l'absence de toute résonance et de la conscience de l'inanité, une situation paradoxale, ambiguë et désespérée donc, que l'on peut comprendre *Les Élégies de Duino*. Ce renoncement conscient à être entendu, ce désespoir de ne pouvoir l'être, cette contrainte à parler enfin qui reste sans réponse sont la raison véritable du style obscur, abrupt et exalté dans lequel la poésie abandonne ses possibilités propres et sa volonté de forme.

Face à une poésie à ce point étrangère à tout souci de communication se pose la question fondamentale de savoir dans quelle mesure elle veut et peut encore être comprise, c'est-à-dire pour ce qui nous concerne, dans quelle mesure une interprétation reste permise. Cette difficulté qui tient à la poésie elle-même apparaît le plus clairement dans la Cinquième Élégie, où toute reconstruction de sens, tout pont qu'on tenterait de jeter après-coup de ligne à ligne serait impossible puisque les associations d'images, du fait de leur unicité et du fait qu'elles sont dépendantes de leur situation sont livrées à un arbitraire total. La seule possibilité méthodique est donc ici de faire apparaître l'arrière-plan qui détermine l'être-accordé, en quelque sorte la tonalité, qui reste la seule unité établie. De cette unité émergent, comme des îles, des phrases isolées de leur contexte, qu'il ne serait d'ailleurs pas du tout impensable de permuter. En dépit de cet arbitraire total, de l'absence d'un déroulement temporel irréversible, de la simultanéité des images, le texte poétique ne se présente pas comme une accumulation insensée d'un grand nombre d'associations d'images. Car chaque élément singulier, qui dans cette singularité même ne se laisse rapporter à rien d'autre, trouve sa raison d'être sur le sol de ce qui est proprement à dire d'où se détachent et s'élèvent les images isolées. Ce sol est ici l'inanité, à partir de laquelle seulement chaque image singulière n'est qu'une image possible parmi d'innombrables autres, et qui d'elle-même en entraîne d'autres.

Pour ce qui est du sens religieux des *Élégies*, l'absence de liens dans la juxtaposition des éléments signifie aussi l'absence de toute obligation. Celle-ci, ainsi que l'absence admise de résonance (qui par ailleurs ne peut s'exprimer que comme poésie) constitue la situation singulièrement ambiguë des *Élégies*. Cette poésie est donc bien religieusement déterminée, mais n'est pas un document religieux. Preuve en est ce fait remarquable : que des strates intermédiaires, les « Anges » ou les « Morts », ou dans l'indétermination extrême un « On » (« Car avec nous on est très net », 4<sup>e</sup> Él.) prennent la place de Dieu. Que la catégorie proprement religieuse soit abandonnée à l'indétermination totale est le signe d'un retour à une méditation sur le religieux. Quoique la puissance de Dieu soit ressentie, l'identité du Puissant et le lieu qu'il occupe restent en suspens dans la question qui porte sur eux et qui n'espère plus de réponse. Cette question pourtant ne s'anéantit pas du fait de l'absence de réponse, elle continue de vivre comme inquiétude et se renverse en un désespoir définitif de parvenir à atteindre Dieu. A la différence de toute religiosité sans obligation, qui, satisfaite de son propre sentiment, croit pouvoir se passer d'un Dieu personnel, Rilke s'assure par l'indétermination du « On » un dernier résidu d'objectivité. D'où cette appréciation sans pareille du désespoir et de la douleur, qui ne sont pas (comme par exemple c'est encore le cas chez Kierkegaard) un danger et un « scandale » du religieux, mais au contraire la situation religieuse purement et simplement : subir le châtement de Dieu, le savoir, et même le célébrer devient la dernière possibilité de faire l'expérience de Dieu.

*Vienne le jour enfin, sortant de la voyance encolérée  
où je chante la gloire et la jubilation aux Anges qui l'agrément.  
Que des marteaux du cœur au battement très clair  
aucun ne vienne à faux tomber sur une corde molle, ou encore douteuse  
ou prête à se briser. Que mon visage tout baigné  
me fasse plus resplendissant : que l'anonyme larme enfin  
s'épanouisse. Et comme alors, ô nuits, vous me deviendrez chères,  
nuits d'affliction ! [...]*

[...]

*[...] Alors qu'elles (les douleurs) [...] sont vraiment  
notre végétation d'hiver, notre pervenche obscure,  
un temps, une saison de la secrète année, — et plus encore  
que la saison — le lieu, la place, le campement, le sol et la demeure.*

10<sup>e</sup> Él.

Malgré son ambiguïté religieuse le monde de Rilke est, comme tout véritable monde religieux, acoustique<sup>2</sup>. Jamais les « ordres » ou les « Anges » ou plus généralement « les existences plus fortes » (1<sup>re</sup> Él.) ne sont pour Rilke des visions objectivables. En tout cas il transpose toute possibilité de rencontre directe et visionnaire de l'Ange dans une époque fondamentalement antérieure à notre temps et à ses possibilités :

*[...] Où sont-ils les temps de Tobie  
où sur le simple seuil de la maison se tint le plus resplendissant de vous,  
juste un peu déguisé pour le voyage, et qui déjà n'était plus effrayant ?*

*(Un autre adolescent  
pour cet adolescent, curieux, qui le voyait paraître.)  
Or, maintenant s'il s'en venait, l'Archange, le dangereux, de derrière les étoiles,  
s'il faisait un seul pas pour descendre et s'approcher : si fort  
le cœur nous battrait,  
si haut il bondirait, éclatant, que nous serions quasi frappés de mort.*

2<sup>e</sup> Él.

Donc ce qui seul reste encore pour lui audible, à lui qui vit en vain, c'est « le souffle » entre les ordres. L'écoute se rapporte si peu à un objet qu'au contraire elle reçoit « le message incessant, cet avertissement sans fin qui se moule et se forme du silence » (1<sup>re</sup> Él.) quand justement les objets se perdent et se dissipent : ce n'est pas l'écoute à chaque fois différente d'un message articulé, mais l'imploration du cœur (« Écoute, mon cœur »), donc un mode de l'Être (« c'est ainsi qu'ils écoutaient, écoutant », 1<sup>re</sup> Él.). Cette imploration ne présuppose pas plus que ne le fait d'ailleurs l'imploration de la prière qui lui est de fait identique, la présence d'une voix qui lui répond, plus, même, dans son intensité elle est indépendante de cette présence ; oui l'être-à-l'écoute est à tel point son propre accomplissement qu'il ne prête plus attention à ce que son imploration soit exaucée.

*[...] Écoute, mon cœur, comme autrefois  
seuls écoutaient les saints : tellement que cet appel sans mesure  
les soulevait du sol ; eux cependant restaient agenouillés,  
ces faiseurs d'impossible, et n'y prêtaient nulle attention :  
car c'est ainsi qu'ils écoutaient, écoutant.*

1<sup>re</sup> Él.

Ce que Rilke, dans sa situation d'étranger par rapport au religieux, dans laquelle « il ne supporte plus, et de loin, la voix de Dieu », et où « il succombe de sa présence trop forte », cherche encore à sauver, c'est cette insistance de l'écoute, cet être-dans-l'écoute. Aujourd'hui cet être-dans-l'écoute a besoin à la fois d'une condition et d'une occasion. Notre cœur n'étant plus à même d'affronter l'absence absolue d'objets, c'est l'évanouissement de l'objet qui en prendra la place devenant ainsi l'occasion que nous poursuivons en lui prêtant attentivement l'oreille : le souffle qui s'échappe de la « faille », qu'ouvre le mourant dans le passage de notre existence à « l'existence plus forte », d'un rang à l'autre, dans le cercle des vivants. Dorénavant ce n'est plus de « l'autre règne » (9<sup>e</sup> Él.) que nous faisons l'expérience, mais seulement du passage vers lui, que nous entendons dans le manque d'un récent trépassé (« Maintenant monte une rumeur vers toi qui vient de tous ces jeunes morts. »)

Par le fait que l'expérience immédiate de la transcendance est sans espoir, le mourant acquiert dans son transcender d'une existence vers l'autre une signification fondamentalement religieuse : il devient un des intermédiaires et une des conditions pour non plus faire l'expérience de l'existence de l' « autre règne », mais pour en saisir encore la rumeur. Dans cette écoute du mort qui disparaît, nous disparaissions avec lui, sans pour autant atteindre l'autre règne (« Être mort est un état pénible et plein de recommencements, jusqu'à ce qu'on parvienne et qu'on pénètre

un peu l'éternité », 1<sup>re</sup> Él.) mais en étant rendus étrangers à notre terre humaine suspendus de manière équivoque entre un déjà-plus et un pas-encore :

*Il est étrange, sans doute, de ne plus habiter la terre ;  
de ne plus suivre ces coutumes, qu'on vient d'apprendre à peine ;  
et de ne donner plus aux roses, à d'autres choses en promesse,  
la signification du devenir humain ;*

(...)

*Étrange, de ne désirer plus les désirs. Étrange, de voir tout ce que des rapports tenaient lié  
ensemble,  
flottant si librement dans l'espace.*

(1<sup>re</sup> Él.)

Bien que pour Rilke l'existence et l'imploration humaines soient fondamentalement vouées à l'inanité, cette poésie se comprend malgré tout comme « mission » (à la différence des *Sonnets à Orphée* où le chant est posé comme « existence », mais où ce chant reste également voué à l'inanité : « Mais nous, quand sommes-nous ? », Orphée, I.III). Cette mission n'émane pas des « ordres des Anges » que les *Élégies* tentent en vain d'implorer (« Ange ! et même si je t'implorais ! Tu ne viendrais. », 7<sup>e</sup> Él.), ni des hommes, mais des choses (« à qui donc, / mais à qui peut-on s'adresser ? A l'ange, non ! à l'homme, / non ! / [...] il nous reste peut-être / quelque arbre sur la pente [...] / [...] il nous reste le chemin d'hier », 1<sup>re</sup> Él.). Que ce qui subsiste de rapport au monde cherche son salut auprès de ce qui lui est le plus loin, et non en tout cas auprès de l'autre, du prochain, qu'il se soumette au contraire à ce lointain, en affirmant la proximité, prouve à quel point ici l'existence humaine est aliénée au monde :

*[...] montre-lui donc, simple, la chose, génération après génération  
lentement façonnée, et qui vit comme nôtre,  
près de la main et dans notre regard.  
Les choses, dis-les-lui, les choses, dont il sera tout étonné,  
ainsi que du cordier de Rome ou du portier du Nil, toi, tu le fus.*

9<sup>e</sup> Él.

Ce sont les choses qui sont la mission. Mais le défaut d'une appartenance première de l'homme aux choses se montre aussi bien dans le caractère explicite de l'acceptation humaine que dans le fait qu'elle a lieu après coup « et de loin » (9<sup>e</sup> Él.). Car en fait l'homme est suspendu dans les airs sans rapport à rien. A la différence de toutes celles qui sont connues dans l'histoire, cette aliénation au monde n'est pas seulement et originellement déterminée par une transcendance, et n'y trouve pas non plus son salut, mais elle fait un détour caractéristique. Ce détour consiste en ce que Rilke nomme « salut ». Les arrière-plans de ce salut sont les suivants : les choses sont périssables et demandent donc à être sauvées. Le salut n'est pas simplement un acte spontané de l'homme, mais le fait d'une mission des choses et d'une pression qu'elles exercent (« pressante mission ! », 9<sup>e</sup> Él.) et d'autre part — et c'est en ceci que consiste le détour, et c'est la seule tâche dont peut s'acquitter l'homme pour l'« autre règne » — un salut par le passage vers « l'existence plus

forte ». L' « autre règne » est ici pour Rilke l' « indicible », mais les choses sont de l'ordre du dicible (« Ici, peut-être y sommes-nous pour dire :/Maison, Pont, ou Fontaine, Porte, Verger, Jarre, Fenêtre, — », 9<sup>e</sup> Él.). Mais sauver c'est nommer, i.e. préserver du périssement. Nommer c'est tout compte fait célébrer. Mais être célébré ne signifie pas ici être laissé dans son être immuable et en tant que tel être célébré mais signifie fondamentalement une métamorphose en un être plus fort :

*[...] mais dire, comprends-le.*

*oh! le dire tellement, que les choses jamais, au plus intime d'elles-mêmes,  
n'eussent imaginé l'être!*

9<sup>e</sup> Él.

Pour la métamorphose il ne suffit pas simplement de dire à l'Ange le dicible ; celui-ci ne subsiste que dans le récit sans cesse continué et répété (7<sup>e</sup> Él.). L'homme prend en charge cette salvation, puisqu'en retour il y trouve l'accès à l' « autre règne ». Les choses l'exigent de lui car :

*[...] Plus que jamais les choses tombent d'ici, que l'on peut vivre ; et elles sont perdues  
car ce qui les déloge est sans image, un mode fruste.*

9<sup>e</sup> Él.

Cette insistance et cette « exigence » (1<sup>re</sup> Él.) sont d'autant plus étonnantes que les choses ont pour Rilke la prééminence dans l'existence sur les hommes. Elles sont relativement plus durables que lui, qui par sa présence extrêmement fugace n'appartient plus à vrai dire au monde dans lequel les choses « durent » dans leur stabilité relative et ne font que le tolérer :

*[...] Vois : les arbres existent ; les maisons  
que nous habitons durent. Nous seuls  
passons d'un trait, comme un échange aérien,  
devant tout. Et tout conspire à l'unisson  
pour garder sur nous le silence, moitié par honte  
peut-être, et moitié dans un indicible espoir.*

2<sup>e</sup> Él.

La métamorphose du « visible en invisible » quant à elle est pour Rilke un devoir qui procède de la situation actuelle et qu'il justifie de la manière suivante : le monde d'aujourd'hui n'est plus qu'intérieur (« toujours s'amenuisant,/s'évanouit le monde du dehors. », 7<sup>e</sup> Él.), la vie devient un « faire sans image ». De ce fait les choses que ce faire « oblitère » et « remplace » périssent. Le dépérissement signifie en même temps : il ne naît pas de choses nouvelles. On en conclurait presque que cette intériorité même doit être comprise comme un être déterminé par une transcendance. Mais ce n'est que tant que l'intérieur se manifestait en un extérieur, que le rapport évident à la transcendance était assuré, qu'une transmission tout comme une célébration ou une salvation étaient superflues. Ce n'est qu'aujourd'hui, alors que le dehors disparaît (« Où se voyait naguère une maison durable,/c'est une

image qui surgit », 7<sup>e</sup> Él.) et que la limitation à un indicible signifie une privatisation et non un transcender originel, que nous avons besoin, nous autres, les « déshérités », des choses en tant qu'elles sont notre dernière possibilité de célébrer et d'atteindre par notre geste l'autre Ordre :

*Chante le monde à l'Ange, et non pas l'ineffable ;  
tu ne peux devant lui te vanter des splendeurs de ton seul sentiment ; dans l'univers où il éprouve  
un plus sensible sentiment, toi, tu es un novice ;  
montre lui donc, le simple...*

9<sup>e</sup> Él.

Cette privatisation ne signifie pas seulement un retrait du monde, mais — et c'est cela qui est décisif — en même temps une manière de se « défendre » contre l'Ange :

*Ange ! et même si je t'implorais ! Tu ne viendrais. Car mon appel  
est aussi toujours plein de refus : contre un courant si fort  
tu ne peux avancer. C'est comme un bras tendu  
qu'est mon cri. Et sa main ouverte  
pour saisir, en haut, — devant toi  
reste ouverte, en un geste d'interdiction  
et d'avertissement, grande ouverte,  
ô Insaisissable*

Ce n'est que de cette inutilité de l'imploration et du désespoir qui lui est propre que jaillit la louange. Ce n'est que dans la louange qu'existe encore un être-entendu, à savoir un être-entendu de ce qui est raconté, même si ce n'est plus un être-exaucé (*Erhörtwerden*). La première impulsion de l'appel est du coup religieuse, et de son échec naît la poésie, qui recèle aussi une double ambiguïté : mesurée à son origine religieuse, elle en est déjà, en tant que poésie, la falsification. Mais en tant que poésie, i.e. comme expression intramondaine elle échoue par ses propres pré-supposés<sup>3</sup>. « Écoute, mon cœur, comme autrefois/seuls écoutaient les saints » : voilà l'impulsion, mais comme le montre la suite (« Oh ! ce n'est pas/que tu puisses toi-même supporter la voix de Dieu, loin de là ») elle recèle déjà l'échec de l'écoute.

Ce qu'il y a de plus singulier, c'est que l'absence d'écho de l'« autre ordre » qui « dédaigne et laisse de nous anéantir » (1<sup>re</sup> Él.), ne détruit pas en fait mais se renverse en quelque chose de positif : c'est d'ici que jaillit le concept du Beau :

*[...] Car le Beau n'est rien autre  
que le commencement du terrible, qu'à peine à ce degré  
nous pouvons supporter encore ; et si nous l'admirons,  
et tant, c'est qu'il dédaigne et laisse  
de nous anéantir.*

1<sup>re</sup> Él.

Le Terrible est donc, pour autant qu'il est supportable, le Beau. D'autre part et inversement le Beau dans les *Élégies* n'est pas autarcique, ainsi qu'il s'offre dans les

« stèles attiques » des Grecs, mais un commencement seulement, à savoir le commencement du terrible. Bien que cette poésie ne connaisse pas de séparation pure entre le Beau et le terrible, entre la compétence humaine et la compétence divine (« Mais d'eux-mêmes [les Grecs], ils en étaient savants :/ceci c'est nous ; de se toucher ainsi, c'est notre monde./Plus fortement les Dieux pèsent sur nous. Mais cela,/c'est chose des Dieux. », (2<sup>e</sup> Él.), et bien qu'elle soit touchée par le caractère terrible des « existences plus fortes », elle est pourtant possible puisqu'elle peut admirer cette existence comme une belle existence. Ainsi c'est directement dans l'inanité que se fonde cette poésie : au point d'indifférence où l'intention religieuse et le refus du religieux se relèvent naît le calme et l'équilibre et ainsi la beauté qui à l'origine n'a rien à voir avec la religion. La sécularisation du religieux, qui dans chaque esthétisme est une utilisation qui n'oblige à rien du bien religieux, naît ici d'une expérience religieuse déterminée, à savoir de l'expérience de l'inanité<sup>4</sup>.

L'inanité cependant, chez Rilke, n'est que l'index du poète, qui il est vrai représente de manière presque toujours implicite, en tant qu'incarnation de l'inanité, l'existence humaine et sa situation en général. Mais cette existence ne vaut pas comme existence véritable. Et c'est ainsi que Rilke pose face à chaque situation spécifiquement humaine du poète différentes situations véritables ou possibilités d'être-dans-le-monde. Situation ne signifie pas ici un état passager au sein d'une même vie, mais une vie particulière comme état : l'animal ne représente pas une espèce vivante, mais une situation déterminée, un être-dans-le-monde déterminé, à savoir une dissolution dans la pure contemporanéité « exempte de mort » et d'avenir. Ainsi le « héros » n'est pas celui qui accomplit des faits dignes d'être célébrés, mais la situation du mourir continu, du « ne pas être tenté de durer », (6<sup>e</sup> Él.) i.e. d'être sans échéance donc sans mort ; le mourant n'est pas l'homme dont la vie s'achève, mais l'être-dans-la-mort, c'est-à-dire ici à nouveau : ne pas avoir la mort devant soi comme une échéance, et de ce fait être exempt de mort et d'avenir. De même l'enfant n'est pas l'homme dans son enfance mais la situation de ne pas-encore-avoir-d'avenir, la pure contemporanéité. De même finalement, l'amant n'est pas celui qui est lié à un autre, mais l'être-dans-l'amour qui advient à chaque objet d'amour, indépendamment de lui, oui même falsifiable par lui.

Il en découle clairement ceci : l'existence n'est authentique pour Rilke que là, et là uniquement, où elle est désubstantialisée et désobjectivée, ni liée à un destin personnel, ni limitée, i.e. pour lui « recouverte » — par un vis-à-vis, que ce soit par la mort comme échéance ou par l'amant en tant qu'il est l'unique amant. D'une manière positive, l'existence signifie alors le présent dur, libre de tout contraire, le « pur déroulement des événements », qui ne recèle pas les autres dimensions temporelles de l'être des hommes, ni avenir, ni passé<sup>5</sup>. A cette existence Rilke oppose donc ce qu'il appelle « destin ». Le destin, c'est être temporel, être confronté à un vis-à-vis et être limité par la mort. C'est dans cet être limité par la mort, dans le fait, pour la vie humaine, d'être soumise à une échéance, que se fonde le temps comme mauvaise durée, le passager comme angoisse de la perte et le désir, dont la plus haute mise en forme est l'imploration.

*Ce qui s'appelle le destin, c'est cela : être en face,  
rien d'autre que cela et toujours être en face*

(8<sup>e</sup> Él.)

Mais être soumis à un destin est, il est vrai, la condition pour être poète au sens des *Élégies de Duino*, car être-en-face ce n'est rien d'autre qu'un se commettre avec les choses dont la louange nous ouvre la porte de l' « autre règne » :

[...] alors pourquoi

est-on contraint d'être homme et, fuyant sous le Destin, de désirer tant le destin ?...

[...]

Mais parce qu'être ici, c'est beaucoup ; et que tout, semble-t-il, tout ce qui est d'ici, le périssable, nous réclame et a besoin de nous ; étrangement il nous concerne : nous, périssables plus que tout. Une fois chaque chose ; une fois seulement. Une fois et pas plus Et nous aussi, une seule, une unique fois ; jamais plus. Mais cela : cette seule une fois, l'avoir été, — si ce n'est même qu'une fois, avoir été au monde de la terre, cela paraît n'être pas révocable.

9<sup>e</sup> Él.

Un destin est donc un état provisoire et aussi irrévocable que non répétable dans ce qu'il a d'unique. A cette prise au sérieux de cet être provisoire qui est la marque du poète, s'oppose de manière abrupte et apparemment contradictoire, cette déclaration où l'être ici-bas est caractérisé comme un *séjourner* à l'apogée, d'une ampleur inutile, qui échappe en quelque sorte au héros et qui donne l'illusion de dépasser son unicité :

*Durer nullement la tente. Sa vie est de monter ; il s'enlève*

*toujours et s'avance dans la constellation sans cesse différente de son constant péril.*

6<sup>e</sup> Él.

La solitude naît pour Rilke du fait que le monde soit passager et que l'on ne puisse s'y fier. Les choses passagères nous abandonnent, nous « seuls passons d'un trait, comme un échange aérien, devant tout » (2<sup>e</sup> Él.). Que l'on ne puisse se fier à rien dans ce monde, cela est doublement déterminé : les choses nous abandonnent, nous qui « n'habitons pas vraiment chez nous dans le monde interprété » (1<sup>re</sup> Él.) et nous, nous abandonnons les choses, « car demeurer, cela n'existe nulle part » (1<sup>re</sup> Él.). Ce double abandon que Rilke positivise de manière implicite en capacité d'abandon acquiert sa signification propre en tant que solitude. Il en découle également que l'amour devient pour Rilke une situation représentative ; car l'amour est par principe l'amour des abandonnés. En tant que situation il est indépendant de l'occasion singulière, de la personne aimée, singulière, qui n'est que le prétexte. Il n'est pas compris non plus comme un sentiment parmi d'autres. L'amour dépasse et oublie tout à la fois la personne aimée, puisqu'il a en vue plus que l'individu fortuit et que la proximité de l'amant déplace son horizon (« hélas ! ils se voilent seulement l'un à l'autre leur destin. » 1<sup>re</sup> Él.). Il n'y a d'amour que dans cet abandon ; détaché de l'amant, l'amour, libéré dans l'espace de son propre horizon peut devenir l'organon pour la compréhension des rapports au monde. Il demeure cependant pleinement dans l'abandon et dans l'aliénation par rapport au monde. Car le monde qui est ouvert à l'amour est fondamentalement différent de celui qui s'offre



à nous dans le hic et nunc quotidien. Il est monde dans un sens cosmologique et hiérarchique, et dans la terminologie de Rilke les strates supérieures sont nommées « rangs » et « ordres ». Donc c'est précisément ce monde proche et qui nous concerne directement qui n'est pas donné dans cette « expérience » : et là se manifeste une fois de plus explicitement cette aliénation par rapport au monde qui n'est qu'apparemment opposée à l'expérience du monde. Même si le monde d'ici-bas est omis, ce n'est pas au profit d'un monde radicalement différent, mais au profit des strates supérieures du monde, qui ne sont pas véritablement dans un au-delà, malgré leur inaccessibilité fondamentale, ni ici-bas, bien que l'on puisse en faire l'expérience dans la seule situation de l'amour, mais qui appartient justement encore à l'Être ordonné hiérarchiquement. Dans cette tentative de neutraliser l'alternative abrupte de l'ici-bas et de l'au-delà, par la pluralité des niveaux de l'Être et par l'absence de toute transcendance absolue radicalement coupée de l'ici-bas apparaît de nouveau l'ambiguïté de la situation religieuse d'où procèdent les *Élégies de Duino*.

Puisqu'il n'existe pas de véritable transcendance dans ce monde ordonné, il n'y a pas non plus de passage au-delà des rangs, mais seulement une ascension vers d'autres rangs. Cette ascension est à vrai dire une dissolution que seule l'amante réussit sans défaillir. La dissolution i.e. le fait de chuter est la possibilité d'être la plus radicale (« car demeurer, cela n'existe nulle part »). Ce n'est que dans la chute, qui garantit l'autodestruction des amantes et leur attachement à l'amant, que l'amante se libère pleinement de l'aimé, de son attachement pour lui et d'elle-même. C'est dans le fait de s'abandonner soi-même que l'amante se distingue du héros, qui lui aussi, il est vrai, trouve son existence dans la chute, mais : « sa chute même n'est pour lui/que le prétexte à exister : son ultime naissance » (1<sup>re</sup> Él.) et du même coup aiguisé les contours de son existence individuelle et singulière et la confirme définitivement. C'est justement cette individuation de l'être que l'amante abandonne dans sa chute. Car en fait il n'y a pour Rilke qu'une amante *unique* :

*Mais l'Amante ! la nature épuisée les reprend  
en son sein, comme si elle n'avait la force  
par deux fois, d'un tel accomplissement.*

1<sup>re</sup> Él.

Chaque amante n'est que la répétition naturelle, la fleur chaque année nouvelle et pourtant pareille. Il est caractéristique que cette répétition naturelle n'aille pas de soi et doive en fait chaque fois être explicitée par les amantes elles-mêmes. Cette explicitation de la répétition est le renoncement à l'être propre individuel, une dés-individualisation radicale :

*de n'être plus ce qu'on avait été dans l'angoisse infinie des mains,  
et puis d'abandonner jusqu'à son propre nom, tel un jouet brisé.*

L'amante perd l'individuation de son destin individuel, en comparant son destin propre à celui, semblable, de toutes les autres amantes passées, en les assimilant et finalement en les identifiant au sien :

*L'as-tu donc célébrée assez,  
la mémoire de Gaspara Stampa, pour que la jeune femme  
à qui échappa son amant, devant l'exemple immense d'une telle amante,  
pût s'émouvoir et souhaiter : Je voudrais être comme elle ?  
Et ces douleurs plus anciennes, ne faut-il pas qu'elles nous deviennent plus fécondes enfin ?  
N'est-il pas temps que nous nous libérions,  
en l'aimant, de l'aimé, et que, vibrants, nous lui résistions :  
ainsi la flèche résistant à la corde de l'arc, sa force toute concentrée  
dans l'élan, pour devenir plus qu'elle-même ?*

L'amour est d'autant plus amour qu'il est moins assouvi. S'il veut être assouvi, il fuit l'isolement de son propre amour pour la protection sûre de l'être-aimé : « hélas ! ils se voilent seulement l'un à l'autre leur destin ».

*Amants, l'êtes-vous encore ? Quand aux lèvres l'un de l'autre  
vous vous portez comme pour boire — breuvage contre breuvage —  
oh ! comme alors il s'évade, le buveur, étrangement de son action !*

2<sup>e</sup> Él.

Par cette possibilité de se « voiler l'un à l'autre leur destin » apparaît clairement la différence entre la tentative rilkéenne et toutes les autres théories, qui elles aussi posent l'amour comme organon de la connaissance (Augustin, Pascal, Kierkegaard, Scheler). Tandis qu'en effet chez ceux-ci l'amour est compris comme un acte singulier et qu'alors précisément l'objet fixé par l'amour devient connaissable pour les amants, l'amour désigne ici d'abord la situation de l'être-dans-l'amour délivré de tout objet, dans laquelle à l'inverse la personne aimée est oubliée et dépassée au profit d'une transcendance : dans cette situation l'amour dépasse amplement sa soi-disant compétence immanente pour ouvrir le regard sur les rapports au monde et aux rangs, sur l'« autre règne » et les « Ordres des Anges », dont l'amante dans son être-abandonnée fait non seulement l'expérience mais auxquels elle appartient :

*[...] et même  
oh ! solitaire à sa fenêtre, une amante, la nuit...  
n'arrivait-elle à tes genoux,*

Dans l'amour, l'existence humaine dépasse encore dans une autre direction les limites de sa propre individualité. Tout comme il se perd dans l'abandon et se dépasse dans d'autres rangs, il retrouve les racines de sa propre origine en sombrant dans les abîmes où « sa naissance minuscule avait été, déjà, passée par la vie » (3<sup>e</sup> Él.). En effet ce retour aux « immenses origines » a besoin des amants comme occasion :

*Dans son cœur, il est vrai, tu as jeté l'effroi ; mais des terreurs  
bien plus anciennes, au choc de cette émotion, se sont ruées en lui*

3<sup>e</sup> Él.

A son appel, il ne la trouve pas, elle, mais il retrouve :

*[...] le désordre sauvage de son monde,  
la forêt vierge en lui et son abolition muette, au-dessus de laquelle  
son propre cœur se levait, très lumineux et très vert.*

S'il retombe dans l'abîme de sa propre existence, alors celui-ci l'attirera plus bas que les limites de son propre soi, si bien que la descente au plus profond de son individualité le fera remonter dans les temps ancestraux des générations antérieures, dans

*le sang des autres âges, profondément, dans ces abîmes  
où est tapi l'effroi, tout saturé encore de l'ancestral.*

C'est cela qui fait le caractère abyssal de la lignée (de l'« occulte coupable Fleuve-dieu du sang »), qu'en même temps soit réveillé le sang propre et celui, « plus ancien » des lignées. Cela ne signifie pas que les ancêtres se donnent dans une claire succession historique : le « brassage de l'innombrable » s'élève, le fond ancestral duquel se détachent les générations historiques singulières, et dont la succession le laisse, lui, qui est absolument passé, indifférent. En lui tout ce qui est à venir est déjà prévu et dépassé, l'amante au même titre que l'amant. A ce pays des temps ancestraux, d'où s'élève « l'afflux des origines » appartient l'Adolescent, car :

*[...] Chaque terreur l'y connaissait, clignait vers lui, comme de connivence...  
L'horrible, oui, lui souriait... Et rarement, Mère, as-tu souri  
si tendrement ! Comment eût-il refusé son amour à cela, qui lui souriait ?*

3<sup>e</sup> ÉI.

Puisqu'il appartient à nouveau à ces temps immémoriaux, qui sont de connivence avec lui, il est aliéné à son monde commun naturel, à la mère comme à l'Amante, même à sa mère qui n'est origine et passé qu'en apparence. Car comparé à ce passé absolu, qui comme genos recèle fondamentalement chaque futur, même celui qu'il nous appartient encore de réaliser, la mère est comme tout ce qui est présent et tout ce qui est à venir déjà « dépassée », le périssable plus passé que le passé absolu lui-même.

*[...] Ô jeune fille, voici donc :  
ce qui retint, au fond de nous, notre amour,  
ce n'était pas l'Unique, ce n'était pas l'Avenir,  
mais ce brassage de l'innombrable ; non pas un enfant solitaire,  
mais tous les pères, tels les vestiges d'une chaîne écroulée,  
qui reposaient au fond de nous, et le lit asséché du fleuve  
des mères d'autrefois : oui, cet immense paysage,*

*sans voix sous la Fatalité lourde de ses nuages  
ou sereine, — voilà tout ce qui vint, jeune fille, ce qui fut avant toi!*

3<sup>e</sup> Él.

Ce n'est pas seulement pour l'amant lui-même mais indirectement aussi pour le tiers qui questionne que l'amour est une possibilité de la garantie de l'Être. Il est vrai que le questionnement de ce tiers est, d'une manière décisive, tout autre : en effet, les amants lui semblent être les garants les plus indubitables de l'existence humaine en général, mais non ceux d'un monde transcendant. Si les amants garantissaient la possibilité d'une existence ici-bas soustraite au dépérissement,

*[...] c'est que la place ne disparaît point, qu'avec tendresse vous recouvrez ;  
c'est qu'en dessous vous ressentez la durée pure.*

2<sup>e</sup> Él.

alors pour lui aussi, quelque chose serait acquis :

*Amants, vous qui vous suffisez, l'un dans l'autre, et connaissez  
la satisfaction : c'est vous que j'interroge, quant à nous.  
Vous vous saisissez. Avez-vous des preuves ?*

Par l'introduction de ce tiers on assiste à un étonnant retournement de point de vue : les amants ne sont plus les inassouvis pour qui le présent disparaît au profit d'un futur déterminé eschatologiquement, mais ceux « qui se suffisent l'un dans l'autre », pour lesquels, dans l'accomplissement de l'instant, le présent s'absolutise pour devenir « éternité » (« Et c'est presque l'éternité que vous vous promettez / en une étreinte. ») Ainsi le temps comme le dépérissement sont paralysés et dans la plénitude de l'amour se trouve garantie une existence arrachée au dépérissement.

C'est à trois titres que Rilke voit l'amour comme existence propre de l'homme : d'une part comme être-abandonné et possibilité de la transcendance, puis comme abandon et possibilité de retour à l'origine, aux « Mères », enfin comme possibilité intramondaine de la « durée pure ». Le dépérissement est paralysé de trois manières tout à fait différentes, mais quelque chose est commun aux trois cas : l'amour n'est proprement que là où il est libéré de tout but qui l'obligerait et de toute fixation mondaine.

L'aliénation au monde, qui est explicitée dans l'amour, n'est pas à l'origine un caractère positif de l'homme. De ce fait toutes les déclarations de Rilke sur l'extranéité au monde deviennent équivoques et ambivalentes. Positivement, l'aliénation au monde comme résultat de l'amour est un être libre-de et un être libre-pour, négativement c'est un être-arraché du monde. Cet être-arraché est plus précisément caractérisé comme un « ne-pas-être-de-connivence ». L'animal est de connivence, appartient à ce monde, à son rythme, à ses cycles à tel point que sa participation au monde est bien plutôt en être partie prenante. Quand à l'inverse nous essayons de participer au monde et de lui appartenir,

*[...] soudain notre insistance  
importune les vents : c'est un étang indifférent  
qui reçoit notre chute.*

4<sup>e</sup> Él.

nous échouons du fait de l'indifférence du monde à notre égard, car « nous n'allons pas à l'unisson. Nous ne sommes pas comme/les oiseaux migrateurs, compréhensifs et prévenus », qui dans leur quête de l'été trouvent leur sud sans recourir à leur expérience, estivaux en été et hivernaux en hiver. Mais par son aliénation l'homme est si peu sûr du rythme, que non seulement l'été lui est donné en été et l'hiver en hiver, mais à chaque fois dans l'incertitude les deux en même temps, sans lien avec le monde, comme des possibilités qui n'obligent à rien : « fleurir et se faner/ sont à notre conscience un seul et même temps ». La dialectique explicite, que Rilke concède à l'expérience humaine —

*Nous, cependant, l'Un dans sa plénitude, nous n'y pensons  
qu'avec le sentiment, déjà, tout débordant de l'Autre.*

n'est du coup pas théorique, mais un index pour l'incertitude et un relatif ne-pas-être-dans-le-monde de l'homme.

Considéré du point de vue de l'être-un avec le monde, l'animal a pour Rilke une signification cosmologique. Un avec ce monde, auquel non seulement il appartient mais dont il participe, il ne connaît pas le devoir-quitter-le-monde définitif, il est « libre de la mort » (8<sup>e</sup> Él.) dans la « pure durée » de son existence.

*[...] Mais non : son être lui  
est infini, retenu par aucun état, aucune circonstance,  
pur et semblable à la vision de son regard.*

8<sup>e</sup> Él.

L'animal n'est donc pas éphémère, il a l'éternité en partage, son existence se déroule sur le mode de l'absence d'avenir et de l'ainsi-de-suite :

*[...] quand il s'avance, il s'avance en l'éternité, comme s'avancent les fontaines.*

Mais nous autres, qui sommes fondamentalement limités par la mort, n'avons jamais l'« Ouvert » devant nous :

*Jamais nous n'avons, nous, pas un seul jour  
le pur espace devant nous, où vont les fleurs  
infiniment s'épanouir.*

Même l'« Ouvert » est pour nous seulement le non-limité, compréhensible à partir de son opposé seul, qui reste continuellement perceptible en lui : « Toujours est

là le Monde, jamais ce *Rien* sans lieu, ce *Nulle Part*. » Aussi il ne nous reste que la possibilité indirecte de voir l' « Ouvert » : « ce qui est au-dehors, c'est par le seul aspect/ de l'animal, que nous le connaissons ». Seul l'enfant a une existence sans mort, lui qui « satisfait et joyeux avec tout ce qui dure » (4<sup>e</sup> Él.) vit donc sans désirs, dans le pur « cours du temps » (4<sup>e</sup> Él.). Mais s'il passe l'âge de l'enfance, il se détache du monde qui est son chez-soi ; à la différence de l'animal qui ne connaît même pas ce détachement et cette aliénation et qui d'emblée est de connivence avec ce monde sans le besoin de l'apprentissage. Nous qui sommes définitivement aliénés à ce monde cernons l'animal et posons comme des pièges nos regards autour du sien pour faire l'expérience dans sa réclusion de l'espace et de l'existence sans mort.

*A pleins regards, la créature  
voit dans l'Ouvert. Nos yeux à nous sont seuls  
comme inversés, posés ainsi que pièges  
autour d'elle, cernant son libre élan.*

8<sup>e</sup> Él.

Bien que l'existence humaine soit confrontée à celle de l'animal en tant qu'elle est limitée, et bien que la mort borne la vie sans aucun espoir comme une barrière infranchissable, le dépérissement a cependant chez Rilke un second sens, absolument indépendant de la confrontation, à tel point que la recherche — et cela vaut aussi pour d'autres questions — d'un dénominateur commun systématique et d'une logique sans faille serait une surinterprétation vaine et inadéquate aux visées non philosophiques de l'œuvre. Cependant cet autre concept du dépérissement appartient aussi à l'horizon de sens qui fait l'unité du texte poétique, et elle est impensable sans le caractère non objectif d'un monde qui n'est plus perceptible qu'au goût et à l'ouïe et sans les ordres hiérarchiques qui excluent la transcendance absolue.

Car ce dépérissement n'est pas le fait d'un devoir-mourir-un-jour, mais un continuuel écoulement et une continuelle dissipation, non pas un index de l'avenir, mais la vie elle-même qui se consomme sans cesse elle-même *in vivo* et se consume. Mais en tant qu'écoulement, le dépérissement a une direction, et puisqu'il ne s'achève pas brutalement il recèle, dans le processus de l'écoulement déjà, une subsistance possible. Du coup il ne connaît plus cet être radicalement autre qu'on lui oppose habituellement : l'immortalité. Si l'on pose le dépérissement comme un écoulement, on soulève la question — qui résonne chez Rilke sans trouver de réponse — de savoir si la direction de notre dépérissement est prévue et déterminée, ou s'il s'agit d'un espace étranger dans lequel nous dépérissons, sans que cela lui importe à lui et de manière contingente pour nous.

*L'espace immense en lequel nous nous résolvons, garde-t-il  
une trace, un relent de notre passage ?  
Les Anges ne reprennent-ils en eux, réellement que ce qui  
est émané d'eux, ou bien s'y trouve-t-il parfois  
comme par mégarde, un peu de notre essence aussi ?*

2<sup>e</sup> Él.

Qu'en fait les *Élégies de Duino* soient à peine connues et qu'elles soient complètement isolées au milieu des publications de l'époque, cela est secondaire face à l'absence de résonance dont elles sont conscientes et dont elles procèdent. Elles ne se laissent pas ranger dans la production littéraire actuelle, qui sans hésiter et comme si cela allait de soi ne se préoccupe pas de Dieu ou bien qui pille le bien religieux, ce qui ne l'oblige à rien, ou bien encore, finalement, qui satisfait de soi-disants besoins religieux par des succédanés. Que l'on ne puisse pas atteindre Dieu, n'est pas pour elle la preuve qu'il n'existe pas, mais devient l'expérience explicite et dans sa négativité toujours recommencée de l'éloignement de Dieu, du coup, un fait religieux. Nous nous trouvons donc devant une situation étonnante : le fait qu'on ne puisse atteindre Dieu, qui est tenu généralement pour neutre se transforme en désespoir de ne jamais pouvoir l'atteindre. Tant que la vie humaine était soumise à une évidente détermination de Dieu, l'être-homme, comme *creatum esse*, comme un être-devant-Dieu, était une nullité. En niant la possibilité de faire l'expérience de Dieu et son existence disparaît la nullité comme détermination de l'être de l'homme : l'homme trouve dans le monde son chez soi naturel. Si l'homme cependant se comprend encore comme une nullité, ce n'est pas comme une nullité devant Dieu, mais comme une nullité purement et simplement : sa vie ne se déroule plus dans la nullité mais dans l'absence de sens de son être, vit dans le nihilisme quand il concède cette absence de sens. Par contre chez Rilke la nullité n'est pas la nullité de l'homme devant Dieu, ni une absence de sens (sans Dieu), mais l'être de l'homme pour autant qu'il n'est pas chez lui dans ce monde et qu'il n'en trouve pas l'accès. Ici aussi l'existence humaine reste suspendue dans les airs, non pas parce qu'il n'y a pas de Dieu, mais parce que l'homme est repoussé et délaissé par lui. Cet être-délaissé par Dieu et par le monde, cet être-chez-soi nulle part fait tout à la fois le caractère religieux et nihiliste du poème. Du coup le nihilisme devient « nihilisme positif » puisqu'il comprend de manière désespérée l'absence de Dieu comme un être-délaissé par Dieu, le désespoir devient le seul résidu religieux, et non comme aux époques de liens confessionnels le début et l'aiguillon de l'hérésie, l'épigramme devient l'ultime forme littéraire du document religieux, l'expression de la perte même et non la plainte pour ce qui est perdu<sup>6</sup>.

#### NOTES DES AUTEURS

(Publié pour la première fois dans la *Neue Schweizer Rundschau* 23 [1930], pp. 855-871.)

1. Les développements suivants renoncent à donner plus ou autre chose que ne le pourrait un commentaire ligne à ligne. Une présentation systématique conséquente serait inadéquate au sens de la poésie.

2. Cf. l'interdit de la représentation dans le judaïsme (index de l'impossibilité de localiser Dieu, c'est-à-dire de manière positive : l'omniprésence de Dieu, i.e. son caractère non limité et irréprésentable), la détermination

de la πίστις comme ἀκοή dans le Nouveau Testament ; en général le rôle de la prière, qui ne supplie pas et qui ne s'adresse pas à une idole, mais qui veut être exaucée (*erhört*) ; finalement depuis Augustin, Luther, Calvin jusqu'à l'éthique sécularisée de Kant, qui parle encore de l'« appel » du devoir.

3. Sans doute Rilke voit la réalité d'une autre imploration, mais qui est interdite à l'homme. Celle-ci n'implore pas *pour* quelque chose, mais crie « pure comme les oiseaux » (7<sup>e</sup> Él.) i.e. libre de tout souci. Cf. : *Sonnets à Orphée*, I, 3 : « Le chant de ton enseignement

n'est pas désir./ni la quête d'un bien qu'on puisse atteindre enfin./(...) Chanter en vérité se fait d'un autre souffle./Rien d'autre qu'un souffle. Une brise en Dieu. Un vent.» Cf. : également l'interprétation du concept d'existence.

4. Alors que chez Kant l'empire du Beau se constitue par notre désintérêt pour le monde, et que l'« existence plus forte », « le sublime », n'est que l'appendice de ce Beau, la beauté naît ici du désintérêt que l'« existence plus forte » nous porte et est ainsi un dérivé du « sublime ».

5. Rilke concède sans doute à l'animal, si ce n'est un avenir, du moins un certain passé dont la mélancolie est l'index. Car l'animal est quelque chose qui « doit voler en prenant hors du sein son élan » (8<sup>e</sup> El.). Ainsi la présence actuelle de l'animal est incertaine (« puisque le sein c'est tout »). Mais ce passé ne connaît pas de faits personnels, singuliers. La mémoire ne « dompte » rien, mais elle n'est que le fait qui lui adhère qu'autrefois il n'y avait pas de « distance ».

#### Note des traducteurs

En nous autorisant à publier cet essai, Günther Anders souhaitait qu'il soit accompagné du texte suivant (rédigé pour la republication dans un recueil consacré aux *Élégies de Duino* chez Suhrkamp) :

« Si, après un demi-siècle, j'accorde le *re-imprimatur* à cet essai sur Rilke, ce n'est pas parce que je serais d'accord avec ce vieux texte écrit par Hannah Arendt et moi-même, mais au contraire, parce qu'il est à tel point loin du style, de l'esprit et du vocabulaire de ma production postérieure à 1930, que je n'ai pas à craindre de lui être identifié. Ce n'est déjà plus mon, ou notre, produit, bien plus le document d'une époque depuis longtemps révolue : l'époque d'avant la catastrophe. C'est si vrai, que des parties entières de l'interprétation me sont à peine compréhensibles, et qu'il me faudrait, si je n'avais des choses plus pressantes à faire, les interpréter. Je crois pouvoir présumer qu'il en irait de même pour Hannah Arendt, puisque cet essai ne ressemble en rien

à ses nombreuses œuvres ultérieures. Mais aujourd'hui, cinq ans après sa mort, et des décennies après la rupture d'essais menés en commun, il ne m'appartient plus de parler aussi en son nom.

Je peux à peine aujourd'hui reconstruire le déroulement concret de ce travail en équipe et comment celui-ci a pu déboucher dans ce texte que nous avons signé ensemble. Cela d'autant plus que la position d'Arendt (qui n'était pas explicitement religieuse, mais pas non plus irreligieuse), la thèse sur Augustin qu'elle venait d'achever le prouve bien, et ma position fondamentale (agnostique de manière prononcée) différaient déjà... Une différence qui s'est accentuée au fil des décennies. Ce n'est pas sans mélancolie que je livre ce texte à des lecteurs d'aujourd'hui, qui pourraient être les petits-enfants des lecteurs d'alors. »

Mai 1981

G. Anders

(Nous citons Rilke dans la traduction d'Armel Guerne.)