

“ Communisme des esprits ” Hölderlin avec saint Paul

Jean-Claude Bourdin

“*Communism of spirits*”. *Hölderlin with Saint Paul*

Abstract: The intention of this article is to identify what the short text attributed to Hölderlin might evoke in relation to the enigmatic title, which is not his own, “Communism of the spirits”. It will highlight Hölderlin’s ideas on community and show that the ‘communist’ passages in his writings are paraphrases of St Paul. Hölderlin argues that community is what we lack. His conception of community is based on an ontology of being as One and All immanent to individuals. It is assumed that the author intended the title as a warning to communists: don’t wait for communism to establish equality and union, because there can be no spiritual communism without community.

Keyword: Communism; Community; Saint Paul; Spirits; Totality.

*Il n'existe au monde qu'un seul litige,
celui de savoir si c'est le tout ou le
particulier qui prédomine.*
(Hölderlin – Lettre 231, à son frère)

1. Un autre communisme spectral: le titre

Le communisme est une affaire de spectres selon Jacques Derrida qui explore méticuleusement l’image que Marx et Engels ont inscrite à l’incipit d’un Manifeste célèbre, écrit cinq ans après la mort de Hölderlin¹. Spectres, c’est-à-dire des esprits, des revenants, venant et disparaissant pour inquiéter les vivants, issus moins des Enfers que d’un outre-monde. Or Franz Zinkernagel a découvert et publié, en 1923, dans la *Neue Schweizer Rundschau*, un texte intitulé *Communismus der Geister*, (*Communisme*

* jclbourdin@gmail.com; ORCID: 0009-0001-2488-0319.

¹ Voir Jacques Derrida (1993).

des esprits)². Il est attribué à Hölderlin par certains, malgré les réticence ou les refus d'autres (Frederic Beissner, Jacques Grandjonc, Pierre Bertaux)³. Ce texte est spectral⁴ à sa façon, et doublement: le titre, avec un C et non avec un K, semble avoir été ajouté au manuscrit rédigé par une autre main que celle de Hölderlin (celle de Schwab), et sans qu'on sache qui a écrit ce titre et quand, et pour quelles raisons. À cela s'ajoute le fait que dans le texte non seulement le mot est absent, mais qu'à sa lecture on ne penserait pas spontanément qu'il y soit question de communisme. N'était ce titre...

Il est vraisemblable que sans ce titre, "*Communismus der Geister*", sans la présence du mot "communisme" associé aux "esprits", ce petit texte daté des années 1790 n'attirerait pas l'attention de commentateurs. Comme les petits écrits, édités sous le nom de "textes théoriques" dans les éditions allemandes ou d' "Essais" en français⁵, il est inachevé et présente un caractère fragmentaire. Encore ceux-ci développent-ils de façon souvent concise et exigeante des positions philosophiques, qui se laissent rattacher à l'œuvre théâtrale et à de nombreux poèmes, alors que la lecture du *Communisme des esprits* ne parvient pas à dégager avec certitude une claire orientation philosophique. On peut même s'interroger sur sa nature et sa finalité. C'est pourquoi les commentateurs qui l'ont publié ont multiplié les "liens" entre des éléments prélevés dans le texte et des thèmes présents et débattus entre les séminaristes du *Stift*, à l'aube de l'idéalisme allemand, ou présents plus tard chez Hölderlin afin d'enrichir ce texte de significations. Si cette façon de faire restitue le contexte intellectuel du *CodE*, elle en externalise les enjeux et le texte perd son intérêt *sui generis*.

N'était ce titre... Or le titre exerce inévitablement un des effets de ce que Gérard Genette appelle les "seuils" d'une œuvre grâce à son "pa-

² On trouvera à la fin de cette étude la traduction de Jacques D'Hondt du *Communisme des esprits* et le texte allemand. Arnel Guerne a traduit ce texte, sous le titre *Communisme spirituel*, sans la troisième partie. Voir Guerne, (2004, 72-74). Sur ce texte, on consultera l'excellent site *Aphelis* entretenu par Philippe Theophandinis, (2022) — Le *Communisme des esprits* est abrégé *CodE*, et les références aux textes de Hölderlin seront précédées de H suivi de la page de l'édition Hölderlin (1967), sauf autres textes indiqués dans la bibliographie.

³ Pour Beissner il est *s Zweifelhaft* (voir D'Hondt, 1989, 220, 223), pour Grandjonc c'est une des "fausses pistes allemandes" dans l'histoire du mot (Grandjonc, 1989, 63, n. 164). Quant à Pierre Bertaux il en refuse l'authenticité, ne serait-ce que "stylistiquement" (1990, 111 et 172).

⁴ Bruno Duarte a parlé du caractère apocryphe de ce texte et sa politique. Voir Duarte, (2018, 262 et suiv.)

⁵ Par exemple dans l'édition française des Œuvres de Hölderlin, sous la dir. de Philippe Jaccottet, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1967. Nos références seront prises dans cette édition, les pages seront données dans le texte entre parenthèses, précédés par H.

ratexte ”: il oriente la lecture, mobilise un intérêt et une attente. Ici, le titre fait porter au texte la charge de dire en quoi il y a du communisme, quand bien même il n’y est pas question de communisme. Son développement ne relève, comme le mot communisme le suggérerait, ni du manifeste, ni de l’exposé doctrinal, ni d’une “ Profession de foi communiste⁶. “ Il incite ainsi à répondre à ce qui semble une énigme: à quoi peut ressembler un communisme des esprits? Intrigué par le titre, on cherchera alors ce qui peut évoquer *du* communisme. Cette orientation implique la nécessité de détacher le mot communisme des expériences étatiques brutales qui se sont qualifiées de communistes dans l’histoire et qui ont fini vaincues par ce contre quoi elles avaient été menées. Peut-être faudrait-il penser plutôt à une Idée du communisme, en faisant l’hypothèse qu’elle a existé depuis longtemps, qu’elle a mené une existence erratique au sein de mouvements hérétiques, marginaux ou révolutionnaires du christianisme, qu’elle a disparu, puis est réapparue, en bon spectre, dans des doctrines métaphysiques, comme celle de Dom Deschamps avant 1789, par exemple. Avec la Révolution française elle s’est manifestée dans diverses entreprises, jusqu’à donner corps à une tentative de réalisation, la “ Communauté des égaux ” de Babeuf, par la conjuration des égaux (1796) et qu’elle s’est maintenue comme projet, espérance dans différents groupes en Italie, en Allemagne, en France. La question de la réalisation de l’idée du communisme est présente avec les premiers artisans, ouvriers, philosophes qui se sont appelés communistes dans les années 1830-1840. Le changement radical par rapport à la longue période précédente est que le développement de l’idée est conditionné par l’ordre capitaliste sécularisé dont l’économie politique est la représentation scientifique. Le communisme tend à se définir comme un mode de production organisée par les producteurs associés, grâce à des moyens collectifs de production, où les nouveaux rapports de production signifient la disparition des classes et de leur antagonisme et la suppression de l’État comme institution répressive séparée de la société. Il est attendu de la société communiste qu’elle obéisse à cette ancienne devise: “ De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ”.

Pour espérer parler de ce qu’il y a de communisme dans le *Code*, il faut se dégager de cette brève présentation qui revient à faire du communisme essentiellement un système économique et social nouveau, opposé au “ système ” capitaliste et devant à terme se substituer à lui. Il convient de souligner que très tôt, le communisme a été perçu par ceux qui s’en réclamaient comme un état de l’humanité à réaliser, projeté dans le futur,

⁶ Voir Moses Hess (1845, 2022, 224-242) et Friedrich Engels (1847, 1972, 238-253).

dont l'imminence a pu quelquefois apparaître proche. Mais ce concept est réducteur, même s'il a été dominant. Sous prétexte d'être réaliste, " matérialiste ", il ignore la richesse de l'idée communiste dont deux constituants fondamentaux ont été négligés, les considérant comme allant de soi: l'égalité et la communauté. Si elles n'ont pas appelé de théorisation c'est parce qu'on pensait qu'elles apparaîtraient une fois la société communiste établie: il suffisait en somme d'attendre que le communisme soit pour que l'égalité réelle s'instaurât et que la communauté véritable prît forme et consistance. Or, on verra qu'avec Hölderlin on est conduit à comprendre que le communisme à venir suppose que l'égalité et la communauté soient déjà la forme de vie des hommes, du moins de ceux qui pensent et agissent pour son avènement. L'égalité et la communauté existent déjà d'une certaine façon, dit Hölderlin quand il dit que la connexion des esprits est l'essence de la réalité humaine, des rapports entre les hommes, entre eux et la nature. L'égalité et la communauté ne sont pas le but, ils sont le moyen d'un but qui n'est pas le communisme — et le moyen compte davantage que le but, car le but viendra par surcroît. Du coup la notion de moyen n'est pas juste. Il s'agit de tout autre chose. On pose alors, avec le Marx de 1844, que le " communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain — la figure de la société humaine ", s'il en est " le moment nécessaire de l'émancipation humaine et de la reconquête [de soi]⁷". On peut aussi renoncer à penser le développement historique comme révélation, accomplissement d'un très ancien rêve de l'humanité souffrante et pensante, et à espérer qu'un jour,

Un jour pourtant un jour viendra couleur d'orange
Un jour de palme un jour de feuillages au front
Un jour d'épaule nue où les gens s'aimeront
Un jour comme un oiseau sur la plus haute branche⁸.

Dans ce cas, une tout autre conception de l'histoire et de l'action politique en son sein est requise, qui ne relève pas de la sécularisation de l'eschatologie, pour reprendre une catégorie discutable. En 1844 Marx avait compris que le communisme suppose une conscience qui dépasse l'idée de but historique et s'il se réalise dans l'histoire, il n'en est pas le *télos*. " Mais pour supprimer la propriété privée réelle, il faut une action communiste réelle. [...] Il nous faut néanmoins considérer comme un réel progrès le fait que nous ayons acquis une conscience tant de la limitation que du

⁷ Marx (2007, 156).

⁸ Aragon, " Un jour un jour ", *Le fou d'Elsa*.

but du mouvement historique, et une conscience qui s'étend au-delà de lui. ”⁹ Une conscience qui s'étend au-delà de lui n'est pas une conscience qui se projette dans un avenir et tire de la certitude de sa venue sa fidélité à l'idée. D'une certaine façon nous rencontrons une conscience du temps, distincte du temps historique et qui rappelle le temps messianique, au sens que Giorgio Agamben s'efforce de lui donner. Le Royaume de Dieu commence déjà ici et maintenant, et nous le savons parce que l'Esprit de la Pentecôte configure la nouvelle temporalité qui guide notre esprit et notre action. Il n'est pas nécessaire de beaucoup solliciter le texte de Marx pour y trouver l'intuition empirique de la présence du communisme dans le présent des prolétaires, — et pas parce qu'ils sont prolétaires et à ce titre des transpositions du Messie. On lit dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*:

Lorsque les ouvriers communistes se réunissent, ce qui leur importe d'abord comme but, c'est la doctrine, la propagande, etc. Mais, en même temps, ils s'approprient par là un nouveau besoin, le besoin de la société, et ce qui apparaît comme le moyen est devenu le but. On peut observer ce mouvement pratique dans ses résultats les plus éclatants lorsqu'on voit réunis des ouvriers* socialistes français. Fumer, boire, manger, etc. ne sont plus là à titre de moyens de faire le lien, ni comme moyens de liaison. L'association, la réunion, la conversation qui a la société comme but, leur suffisent, la fraternité des hommes n'est pas un vain mot, mais une vérité pour eux et la noblesse de l'humanité nous illumine depuis ces figures durcies par le travail¹⁰.

De retour vers Hölderlin, nous faisons l'hypothèse que Cette hypothèse se soutient de nombreuses déclarations de Hölderlin et de son intérêt constant pour la religion et le “ commun ”, dont il donne une analyse philosophique du Tout et de l'Un, conçus sous l'intuition de la vie ou de la nature.

⁹ Marx (2007, 184).

¹⁰ *Idem.* (* en français). Sans prétendre chercher des traces de Hölderlin ici, on peut quand même souligner que ce dernier utilise souvent la catégorie de “ noblesse ” au sens éthique et esthétique, à la suite de Schiller. L'insistance de Marx sur le “ besoin de société ” prend tout son sens si on se rappelle qu'en 1843, il comprend le prolétariat comme une non classe (*Stand*) de la société civile, une non classe privée de socialité, dont l'existence négative est la vérité de la *bürgerlich Gesellschaft*. — Sur l'idée que le communisme n'est pas un état à venir, un but, un projet dont le concept est la cause de sa réalisation, rappelons cette formule assez énigmatique souvent citée de Marx: “ le communisme n'est pas pour nous un état qui doit être instauré, un idéal auquel la réalité effective a à se conformer. Nous nommons communisme le mouvement effectif qui abolit l'état actuel. ” Marx, Engels, Weydemeyer (2014, 79).

Reste à comprendre la signification de l'inscription de ce titre. Question difficile puisque nous ignorons son auteur et la date de cet ajout au texte, si ce n'est pas Hölderlin qui l'a posé là. Essayons de nous mettre à la place de l'auteur du titre. Nous pouvons imaginer que simultanément le titre dit quelque chose qui est présent dans le texte et qu'il s'adresse à un public particulier, en attirant son attention sur un point qui dans ce texte devrait l'intéresser. Présent dans le *CodE*: ce texte fait de la communauté, de la forme spirituelle de la communauté, la question essentielle des Temps modernes qui sont confrontés à son manque et à son désir. Ce serait par la communauté des esprits égaux que le communisme serait légitimement évoqué dans ce titre embarrassant. Destiné à des lecteurs spécifiques: si, ce qui est vraisemblable, ce titre a été apposé après la mort de Hölderlin sur des papiers en possession de Schwab, donc à partir des années 1844, il fut contemporain des dernières doctrines communistes. Le titre *Communisme des esprits* est comme une provocation (les " esprits " et non les biens) et comme un conseil de tenir compte de ce dont parle le texte de Hölderlin, la nature de la communauté. Si cette hypothèse est juste ce n'est qu'indirectement que le *CodE* intéresse le communisme, à partir de débats au sein de communistes, bien après sa rédaction. L'auteur inconnu de ce titre aurait pris l'initiative de s'adresser à ceux-ci en les renvoyant à un texte qui doit les amener à une question qu'ils négligent, parce qu'ils concentrent la théorie sur la propriété privée et conçoivent la communauté comme une expérience à réaliser. C'est, on le sait, la critique que Marx adresse assez tôt aux communistes doctrinaires ou utopistes. Si on se rapporte à la façon dont Moses Hess et Karl Marx¹¹ ont pensé le développement historique du communisme dans les années 1843-1844, on a le schéma suivant: selon Marx, après sa figure brute et irréfléchie, dont la communauté est seulement une communauté de travail et du capital, après le communisme qui accède à son concept mais manque son essence, vient le communisme positif, " suppression positive de la propriété privée ". Or le *CodE* n'aborde pas la grande question de la propriété privée et du travail. Il coïncide plutôt, si on reprend les termes de Marx, avec le communisme qui accède à son concept, celui de la communauté.

¹¹ Voir Moses Hess, trad. Bensussan (2004, 158) et Marx (2014, 143-147).

2. Communisme des esprits et communisme

Si nous voulons saisir le sens du communisme du texte allégué par son titre, on pourrait tenter de l'inscrire dans une histoire que l'on fait remonter à Platon¹², en mobilisant une définition très générale: le communisme est une idée qui pense les rapports entre les hommes sous le principe de leur égalité, et leur communauté sous celui de l'unité. Trop général sans doute et qui néglige par exemple la distinction entre Communauté et Association. Le disciple de Charles Fourier, Victor Considérant répond aux critiques qu'ils confondent Communauté et Association. Or la Communauté est une vision unilatérale de l'idée sociale, du principe de collectivité, comme le “ Morcellement ” en est le principe individuel, alors que l'Association résulte de l'union de ces deux principes et de leur fécondité réciproque¹³. Le communisme de Platon ne concerne que les gardiens de la Cité, c'est-à-dire une élite déjà sélectionnée. “ Il n'est pas la fraternité d'une société sans classes, il est la discipline d'une domination de classe idéalement soustraite à la logique du travail et de la propriété ”, précise Jacques Rancière¹⁴. Ce que le communisme rejette de façon constante est “ la distinction du tien et du mien ”, l'appropriation par certains, au-delà des nécessités de la subsistance, des biens de la nature et du travail, qui entraîne l'exclusion des autres d'une satisfaction ordinaire des besoins et finit par absolutiser l'“ égoïsme ”. La critique de l'inégalité fondée sur la propriété est le caractère propre du communisme moderne qui lui oppose, selon des modalités diverses, la mise en commun des biens pour satisfaire les besoins de chacun. On comprend l'insistance à dénoncer l'égoïsme sous toutes ses formes. Hölderlin le fera à de nombreuses reprises et on aurait tort de n'y voir qu'une protestation morale.

Au cours de l'histoire moderne du communisme, la critique et la volonté de supprimer la propriété privée ont comme face positive l'appel à partager les biens et se rattache à des formes communalistes rurales d'organisation sociale. Selon Jacques Grandjonc, c'est Restif de la Bretonne qui a inventé le sens moderne de *communiste* et créé le mot de *communisme*. Dans les derniers livres de *Monsieur Nicolas*, paru en 1796-1797, écrit après la conjuration de Babeuf, il se déclare “ Patriote-Républicain-Communiste ” (*sic*) et fait l'éloge du communisme comme “ meilleur des gou-

¹² Telle est la présentation qu'Alain Badiou (2009) fait de ce qu'il appelle l'“ Idée ” ou l'“ hypothèse ” communiste. À notre connaissance Badiou ne signale pas Hölderlin ni ce texte dans cette histoire.

¹³ Victor Considerant (1847I, 303 et suiv.)

¹⁴ Jacques Rancière (2007, 41).

vernements¹⁵ ». Le communisme selon lui consiste à “ mettre en commun, dans chaque cité, toute surface de la terre pour être cultivée [...], tous les produits, tant des champs, des vignes, des prairies, des bestiaux de toute espèce; [...] les produits des métiers, des arts et des sciences: de sorte que tout le monde travaillât, comme on travaille aujourd’hui et que chacun profitât du travail de tous; tous du travail de chacun. À mettre de même en commun les maisons [...], les enfants¹⁶ ”.

3. Thèmes communistes chez Hölderlin

Hölderlin a formulé des positions qu’on peut qualifier rétrospectivement de communistes si on les rapporte aux constantes qu’on a parcourues dans l’histoire récente. Mais il les a présentées sous une forme dramatique, poétique, dans un vocabulaire d’allure éthique et religieux¹⁷. Il faut mettre ces occurrences en relation avec quelques textes théoriques qui traitent de l’égalité et de communauté dans le cadre d’une ontologie du Tout animé par un esprit qu’il appelle divin, que la Beauté exprime et qui est accessible à une intuition poétique¹⁸. C’est sans doute à cause de cette vision du monde où la nature, l’esprit et les esprits, le divin et la Beauté communiquent et échangent leurs rapports vivants, que l’existence d’un communisme de Hölderlin a dû paraître invraisemblable.

Sans prétendre offrir une présentation exhaustive des occurrences communistes chez lui, on relèvera quelques unes les plus remarquables.

Il insiste souvent sur l’égalité des hommes pour une forme de vie portée à sa perfection. Soutenu par un souffle évangélique, Empédocle, dans la tragédie éponyme (H523) exhorte ses concitoyens :

¹⁵ Voir Jacques Grandjanc (1983, 146-147) et (1989). Notons que dans l’étude que Gérard de Nerval a consacrée à Restif, il le qualifie en politique et en morale de “ tout simplement communiste ”, contempteur de la propriété privée source des vices et de la corruption. Nerval (1852, 89-90, 218 et suiv.).

¹⁶ Cité par Grandjanc (1989, 351).

¹⁷ Il est possible que Hölderlin ait connu les doctrines “ communistes ”, communautaires, des Anabaptistes et en particulier de Thomas Müntzer et Nicholas Storch. Grandjanc a trouvé des pièces de la police viennoise où, interrogé, Andreas Riedel, jacobin, déclare que ses théories comme celles de Franz von Hebenstreit pourraient être qualifiées, “ si le terme existait, de *Hebenstreitismus oder Kommunismus*. ” in Grandjanc (*Idem*, 147.) Cet usage est vraisemblablement postérieur à 1790.

¹⁸ Il faudrait analyser les rapports entre philosophie et poésie chez Hölderlin, et la façon avec laquelle il opère les thèmes religieux et mythologiques. Nous y revenons plus loin avec la “ paraphrase ”. Pour une analyse plus ample de la question littérature et philosophie on lira l’article de Jean-Louis Vieillard-Baron (2012, 137).

Donnez-vous votre parole, et partagez votre bien.
[...] que chacun soit
L'égal de tous, — que s'appuie sur de justes règles,
Sveltes colonnes, votre vie nouvelle
Et qu'affermisse la loi votre union¹⁹.

En outre Hölderlin est resté fidèle à la thèse libertaire du *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*, selon laquelle,

l'État étant quelque chose de mécanique, il n'y a pas plus d'idée de l'État qu'il n'y a d'idée de la Machine. [...] Nous devons donc dépasser l'État! — car tout État est obligé de traiter l'homme comme un rouage mécanique; et c'est ce qu'il ne doit pas; il faut donc qu'il disparaisse²⁰.

Dans *Hypérion* s'exprime la volonté d'interdire à l'État de gouverner les “mœurs” des individus. Après avoir objecté à Alabanda, le militant armé, qu'il concède trop de pouvoir à l'État, le héros explique :

Il [l'État] n'a pas le droit d'exiger ce qu'il ne peut obtenir par la force; or on ne peut obtenir par la force ce que l'amour donne, ou l'esprit. Que l'État ne touche donc point à cela, sous peine que l'on ne cloue sa loi au pilori! Par le Ciel! Il ne mesure pas l'étendue de son péché, celui qui prétend faire de l'État l'école des mœurs. L'État dont l'homme a voulu faire son Ciel s'est toujours changé en Enfer (H, 158)²¹.

Dans la première version d'*Empédocle*, au moment où le législateur banni de sa cité est rappelé par les Agrigentins, il repousse leur demande en leur déclarant:

¹⁹ Pierre Bertaux (1983, 364, 363) rapproche ces vers de la pensée de Babeuf et de Buonarrotti, nom qu'il prendra comme signature avec Scardanelli, les dernières années de sa vie dans sa tour, à Tübingen. Mais il est difficile d'ignorer le passage souvent cité par les commentateurs, des *Actes des apôtres*, 2, 44-45 et 4, 34. Nous y reviendrons à la fin de ce travail.

²⁰ Ce texte, de Hölderlin, Schelling et dont Hegel a été le rédacteur, est cité à partir de la traduction de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (Hegel, 1978, 53). Une traduction due à Denise Naville est donnée dans Hölderlin (H, 1157).

²¹ Plus loin, Diotima met en garde le jeune Grec prêt à se battre aux côtés du militant Alabanda pour libérer son pays et construire un État libre pour accueillir “la nouvelle alliance des esprits”: “Tu conquerras, [...] et tu oublieras pourquoi tu as conquis. Tu obtiendras par la force, si tout se passe bien, un État libre, et tu te demanderas en vue de quoi tu l'as édifié.” (H. 215) On ne peut dire plus clairement que si l'État est voulu comme un moyen pour fonder une communauté, on assistera nécessairement au retournement du moyen en fin, voulue et conservée pour elle-même, au prix de l'oubli de la fin visée, “une nouvelle alliance des esprits”. Ce qui, accordons-le, est bien vu.

Voici que le temps des rois est passé.
[...] Soyez honteux, vous,
De vouloir encore un roi; vous n'avez
plus l'âge; [...] Pour vous, il n'est aide
Qui tienne si l'aide ne vient de vous. (H, 519, 520)

Après le refus libertaire de l'État et du pouvoir politique du *Plus ancien programme* et d'*Hypérion*, la tragédie oppose au désir des Agrigentins d'avoir un roi, une conception positive qu'on peut qualifier de " républicaine ", démocratique, correspondant à un état d'émancipation des hommes (" vous n'avez plus l'âge "). Après la disparition des rois, les citoyens sont renvoyés à leur liberté commune, reposant sur le partage des biens. Tel est le point auquel la troisième époque de l'histoire mondiale est identifié, dans le dernier fragment du *CodE* où on lit:

Temps modernes

3) République

[...]

*Ad 3) Sacerdoce universel, le protestantisme comme prologue*²².

Significativement Hölderlin a donné des raisons théoriques du refus de l'idée de pouvoir souverain suprême, incarné dans la forme monarchique absolue. Ce refus n'est pas mené au nom d'une défense intransigeante de la liberté. Hölderlin ne reprend jamais à son compte les catégories de la pensée politique " éclairée ", libérale, individualiste. C'est la vie qui est impossible sous la contrainte d'une force absolue, c'est-à-dire une force qui est la négation d'elle-même à cause de son absolutité, qui comme la volonté des Terroristes français, n'en finit pas de supprimer toute particularité qui fait obstacle à son universalisme abstrait. Pour cette raison elle se réduit à une force mécanique, comme tout État. Il écrit à Sinclair, le 24 décembre 1798, visant Hobbes et l'*hubris* de Créon:

²² L'idée de cette précision sera reprise et développée par Hegel, dans sa comparaison de la subjectivité catholique et de la subjectivité protestante. Ici il est remarquable qu'à la République Hölderlin fasse correspondre le " sacerdoce universel ", autrement dit l'égalité de compétence républicaine chez tous, annoncée par la Réforme. Il transpose un thème religieux sur le terrain politique, signe moins d'un geste de " sécularisation " au sens de Carl Schmitt, qu'une façon d'élever une catégorie politique à un niveau spirituel et d'en augmenter la puissance, d'en élargir la signification.

la monarchie absolue s’annule partout elle-même, car elle est sans objet [...]. C’est une bonne chose d’ailleurs, et même la condition première de toute vie et de toute organisation, qu’il n’y ait aucune force monarchique au ciel, ni sur terre. (H, 686.)

Le déploiement de la vie, l’expansion de la même vie dans l’infinie diversité de ses productions organisées, exclut toute intervention extérieure, étrangère d’une force qui s’est séparée du tout de la vie, qui s’est autonomisée et se retourne sur elle pour lui imposer une direction forcée un mouvement anti naturel (au sens aristotélicien), pour y introduire une division. Ni Dieu ni Maître²³ donc. Pour les éviter, la communauté des égaux?

Égalité, union, alliance des esprits, mise en commun des biens, refus de la politique étatique, républicanisme démocratique, Hölderlin a exposé ces thèmes à diverses reprises et manifesté son adhésion à leur égard. Jamais sous la forme d’un exposé doctrinal ou d’un manifeste révolutionnaire, ces énoncés viennent toujours dans des situations où leur énoncé exprime une conception de l’Existence. En tout cas si le mot de communisme peut rassembler la constellation qu’elles forment, être le centre de leur signification, on peine à y intégrer le *CodE* qui n’y entre que par le désir de communauté et par le titre. Mais ce désir est formulé de façon déroutante, la communauté reste relativement peu déterminée. Elle semble correspondre à deux institutions, l’une qui n’existe pas, “ La nouvelle académie ”, appelée dans la première partie du *CodE*, l’autre les ordres monastiques et les ordres mendiants au Moyen Âge qui n’existent plus, dont il reste à se demander en quoi ils permettent de penser la communauté nouvelle voulue.

²³ Dans le commentaire qu’il donne du fragment de Pindare, *Le plus haut*, Hölderlin affirme que la loi (“ *das Gesetz* ” traduit par “ le statut ”) est la médieté rigoureuse (*die strenge Mittelbarkeit*) indispensable aux Immortels et aux Mortels qui ne peuvent pas ne pas distinguer chacun des mondes différents. L’immédiat leur est interdit. “ *Das Gesetz* ” est le terme qui permet la rencontre de l’homme et de lui-même et du dieu: l’église, l’État, l’éducation, les “ assises héritées ”, comme la sainteté du dieu et pour l’homme la possibilité de la connaissance. Hölderlin ajoute cette précision capitale: “ ils tiennent plus rigoureusement que l’art les relations vivantes (*das lebendige Verhältnis*) en main, dans lesquelles, avec le temps un peuple s’est rencontré et rencontre. “Roi “ signifie ici le superlatif, qui n’est que le signe pour le suprême fondement de la connaissance, non pour la plus haute puissance. ” (H, 969) La lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801 qualifie de “ plus haut, [...] la relation vivante et le destin vivant ” (H, 1003) La relation vivante est une catégorie essentielle chez Hölderlin, avec celle de “ connexion ” (*Zusammenhang*), de lien “ pénétrant ” (*durchgängigen*), un lien plus élevé (voir “ Sur la Religion ”) pour penser la nature de la communauté. Nous revenons plus bas sur l’essai sur “ La Religion ” (H, 645-650).

4. La communauté perdue et retrouvée

Il est temps d'en venir au texte du *CodE*. Formellement il est composé de trois fragments: deux morceaux d'inégale longueur suivis de l'indication succincte des trois temps de l'histoire universelle évoqués par de simples mots, précédée par une formule, un aphorisme : " Chez nous, tout se concentre dans le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches ", " *Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden.* " ²⁴ Le deuxième morceau développe le premier, sous la forme d'une méditation élégiaque se transformant en exercice de réminiscence qui fait surgir la nécessité d'une communauté pour sortir du présent. C'est sur cette partie que porte principalement notre commentaire

Le passage commence par la description d'une scène bucolique, au moment du crépuscule. Cet endroit et ce moment dessinent le lieu d'une cérémonie menée par deux jeunes gens, Eugène et Lothaire ²⁵. Ils ont quitté la ville et l'affairement des hommes, qui se rassemblent comme à la foire mais c'est pour se séparer ensuite et œuvrer à la satisfaction des besoins physiques ²⁶. L'isolement recherché par eux deux est nécessaire à la cérémonie à laquelle ils vont se livrer, et à la méditation qui va se lever. Dans un coin de nature, sur une colline où se trouve une chapelle qu'il est facile d'identifier avec la chapelle saint Rémi de Würmlingen, ils viennent saluer la déclinaison et le coucher du soleil. " L'esprit de repos et de mélancolie " devant la disparition du soleil laisse la place à une longue élégie formulée par Eugène, dont l'objet est le souvenir de la beauté disparue et du " libre Éther " de l'Antiquité, et l'angoisse de se retrouver dans " la nuit du pré-

²⁴ Heidegger a donné de cet énoncé un commentaire étrange dans *Die Armut* (1945), sans d'ailleurs relever le titre du texte. Voir Heidegger 2004.

²⁵ La lettre à Hegel du 26 janvier 1795 se termine ainsi: " L'idéal d'une éducation du peuple me préoccupe depuis longtemps; et puisque tu t'occupes justement de la religion, qui en fait partie, je choisirai peut-être ton image et ton amitié comme conducteur de mes pensées vers le monde extérieur des sens " (H, 341). Ces lignes accréditent l'hypothèse admise généralement que les noms d'Eugène et de Lothaire renvoient respectivement à Hölderlin et Hegel. Toutefois les derniers mots, Hegel choisi comme *conductor* des pensées de son ami, devraient nous amener à nous demander pourquoi c'est Eugène (=Hölderlin) qui conduit Lothaire (= Hegel) à faire apparaître la question de la communauté.

²⁶ La foire bien réelle, jour de cohue, est évoquée par Hölderlin dans une lettre à sa sœur de mi-novembre 1790, (H, 64-65), et où il lui annonce une promenade à Würmlingen avec Hegel. Mais la foire est aussi l'image du rassemblement des hommes dans la division, la séparation. Dans *Hypérion*, Diotima déclare: " l'alliance qui unit toutes les créatures [...] n'est pas une foire où le peuple s'assemble avec bruit pour bientôt se séparer à nouveau. " (H, 262) Avec Sartre on parlerait de " groupe sériel ".

sent”. “ La nuit du présent ” souligne l’analogie entre le moment crépusculaire et l’état du “ présent ” de la culture, de la pensée et de l’art, souvent décrit par Hölderlin en des termes acerbes et désespérés²⁷. Le “ présent ” est une “ énigme ”, le souvenir de ce qui n’est plus est comme un “ poison ” pour l’âme qui se résigne à la disparition de la beauté et qui souffre de “ l’abîme entre ici et là-bas ”. Suit une méditation sur la responsabilité des hommes du “ présent ” dans cette perte, “ et on est là comme des criminels devant l’histoire ”. Mais la culpabilité est surmontée par un exercice de réminiscence à laquelle Eugène convie Lothaire de s’associer. Ici commence le deuxième moment de ce passage. C’est la vue de la chapelle qui recevait les derniers rayons de soleil qui déclenche la recherche de ce qui manque au présent. Ce qui est à jamais perdu c’est la chrétienté, qui n’est pas nommée ainsi, mais l’esprit qui présida à l’organisation du monde, à l’édification des bâtiments, et, surtout, à la mobilisation des “ apôtres ” des ordres mendiants qui “ agissaient ”²⁸. L’admiration pour ce moment ne conduit pas à souhaiter sa restauration, car il faut distinguer le “ matériau ” de l’ “ esprit ” et le matériau est mort. La mémoire de l’esprit perdu en donne le concept: un centre qui rayonne à l’infini sans perdre sa cohérence, ou, dit avec une analogie musicale, un centre qui maintient “ fermement dans chaque variation le ton de la mélodie originare ”. Le dernier moment de cette longue recherche est la mise au jour de l’idée que la forme de cet esprit est une “ communauté ”. Seul l’esprit peut saisir la forme communautaire de l’esprit du christianisme vivant et militant.

Il serait intéressant de confronter ces quelques lignes du *CodE* avec l’écrit de Novalis *Die Christenheit oder Europa* (1799)²⁹. Ce n’est pas le lieu de le faire systématiquement. Notons cependant une différence capitale. Hölderlin n’est pas intéressé par la re-formation de la chrétienté, mais par le fait d’extraire de son expression historique et institutionnelle le noyau spirituel indépendamment de son dogme théologique et de sa foi. Novalis admire et célèbre lui aussi l’extraordinaire puissance de rassemblement que fut le Christianisme de “ l’ancienne foi catholique ”. Mais il attend, après une “ résurrection ”³⁰, son relèvement comme “ Église de liberté pure ” qui

²⁷ Voir *Hypérion*, (H, 267-270), la lettre à Ebel du 10 janvier 1797 (H, 403-404) où il évoque “ la réalité sensible ”, et la lettre à son demi-frère Karl Gock du 1^{er} janvier 1799 (H, 688-689).

²⁸ Hölderlin est sensible à la mobilisation d’hommes mus par une même foi religieuse. Voir par exemple : “ Où le marchand arabe sema son Coran, un peuple de disciples s’est levé comme une forêt sans bornes, et le champ ne serait pas fertile, où l’antique vérité retrouve une nouvelle jeunesse? ” (H, 210).

²⁹ Traduit sous le titre *Europe ou la chrétienté* par Armel Guerne (Guerne, 2004, 266-287).

³⁰ *Ibidem*, 279

réveillera “ l’Europe de nouveau ”³¹. L’espérance de Novalis s’appuie à la fois sur la permanence du besoin de “ bénédictions et de bienfaits ”³² que le premier christianisme triomphant avait su répandre, et sur l’assurance que donnent les “ indices d’un monde nouveau [...] faisant partie d’une époque supérieure de la civilisation ”, que viendra “ le temps grandiose de la réconciliation ” entre l’Église catholique, la Réforme et ce qu’a légué de positif l’esprit d’incrédulité des Lumières³³. En somme, le texte de Novalis se réclame d’une philosophie de l’histoire, subtile, complexe, qui reconnaît ce qu’il appelle une “ cristallisation remarquable de la matière historique ”³⁴ dans les erreurs et les fausses croyances du passé, depuis la Renaissance jusqu’au culte robespierriste de l’Être suprême, en passant par la Réforme. Pour lui, c’est la foi qui rend possible la formation nouvelle de la chrétienté. Alors que la communauté hölderlinienne est fondée sur une ontologie de l’Un, du Tout, de l’individuel, du divin et de leur connexion et rendue sensible dans des fictions ou des poèmes. Elle peut ainsi être reprise en des temps différents, sous les noms de “ Royaume de Dieu ” (H, 314), d’ “ Église invisible ” (H, 367), ou de “ nouvelle alliance des esprits ” (H, 215). Mais elle ne résulte pas d’une méditation sur l’histoire du christianisme, alors que l’allusion aux ordres monastiques joue un rôle très important.

5. Nouvelle Académie et ordres monastiques

Dans le premier fragment du *Code* ils sont considérés “ dans leur signification idéale ” (dimension que Novalis n’ignore pas assurément), celle d’avoir maintenu l’unité de la religion et de la science et celle de la vérité: “ il ne peut y avoir qu’une seule vérité ”, et, aujourd’hui où “ l’incrédulité “ se généralise, nous sentons qu’ils nous sont nécessaires. Le deuxième fragment souligne plutôt la puissance et la “ force ” de ce qui animait les masses d’hommes et la civilisation qu’ils ont créée, avec les pauvres moyens de ces “ apôtres [qui] allaient çà et là, vêtus de cilices, pauvres, privés de ce que la terre produit de plus délicat ”. Les deux fragments se rencontrent sur ce point, dans la mesure où est posée la question de la force de l’esprit quand il agit dans le monde objectif. L’instauration d’une “ Nouvelle académie ” dans le premier aura pour résultat de redonner à la vérité un site institu-

³¹ *Ibidem*, 286, 287, 285.

³² *Ibidem*, 267-269, 287.

³³ *Ibidem*, 281.

³⁴ *Ibidem*, 282.

tionnel, mais surtout sa fondation spirituelle, si la religion et la science, c'est-à-dire le sentiment, la foi et la raison, collaborent pour l'humanité, pour l'Idée morale dans le monde, si on songe au *Plus ancien programme*³⁵. La mention de l'incrédulité généralisée recouvre une situation de la pensée qui contribue à la “ nuit du présent ”, ou “ la froide nuit hommes ” (H, 272) qui a été vécue par Hölderlin lors d'une crise de foi dont témoigne la lettre à sa mère du 14 février 1791 (?). Les preuves philosophiques de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme reposant sur la raison (la raison pratique kantienne) sont imparfaites et ne sont pas capables de soutenir la foi en Jésus Christ (H, 69). La séparation de la raison et de la foi, du sentiment que *Le plus ancien programme* déclare vouloir surmonter reste ouverte. Le parti de la raison, dit-il il en écho au *Pantheismusstreit* provoqué par les *Lettres de Jacobi sur Spinoza*, donne raison à Spinoza, à “ un athée au sens strict du terme, [mais] qui ne manque pas de noblesse.” (H, 70) Or l'athéisme même vertueux ne peut satisfaire le “ désir d'éternité et de Dieu ” venant du cœur. De son côté ce désir, en tant que désir, engendre “ les plus grands doutes ”. Seul le Christ permet de sortir de ce “ labyrinthe ”. Ce n'est que par lui que nous savons que Dieu existe, ainsi que son “ amour, sa sagesse et sa toute-puissance. ” Et Hölderlin d'ajouter étrangement, “ *Il doit savoir qu'il y a un Dieu et ce qu'il est*, étant intimement lié à la divinité. Étant Dieu lui-même. ” (H, 70, notre soulignement)³⁶ Réunir Jésus “ Dieu lui-même ” et la substance éternelle, infinie selon Spinoza voilà sans doute l'issue pour sortir de la désolation de l'incrédulité.

Le moment sur la colline est celui d'une crise débouchant sur un nihilisme de la vérité à la Ponce Pilate (“ qu'est-ce que la vérité? ”) et à “ un athéisme du monde moral ”, comme le dira Hegel. La religion sans la vérité tourne en superstition et la science qui oppose sa vérité à la religion s'interdit un rapport “ spéculatif ” avec la nature, ce que le *Plus ancien programme* appelle la “ physique en grand ”, celle que Schelling développera comme physique spéculative. Or seule la spéculation peut montrer que la nature est l'unité du Moi et de la réalité, du sujet et de l'objet, peut-être du connaissant et du connu, idée que Hölderlin présente dans la langue d'*Hypérion* ainsi: “ Ne faire qu'un avec toutes choses vivantes, retourner

³⁵ Voir Hegel (1978, 53).

³⁶ On est tenté d'inscrire ces derniers propos dans la métaphysique théologique de l'histoire de Joachim de Fiore: l'Âge du Fils se substitue à l'Âge du Père. S'il en est bien ainsi, on rejoindrait Ernst Bloch qui dans *L'athéisme dans le christianisme*, essaye de faire apparaître dans le “ Fils de l'homme ” une figure opposée à celle du *Kyrios Christos* des “ derniers temps du christianisme hellénique ”, et qui représente un “ exode hors de Jahvé [...] et qui n'est même plus antithéocratique mais tout simplement athéocratique ”. Bloch (1978, 198, 199)

par un radieux oubli de soi, dans le Tout de la Nature, tel est le plus haut degré de la pensée. ” (H, 137-138) Le deuxième fragment qui ne reprend pas le thème de la vérité ne l’ignore cependant pas. Quelle fut l’action de ces apôtres de la foi du Christ? Répandre la Bonne nouvelle sans doute, c’est-à-dire la connaissance et l’amour du Messie ressuscité. Mais le Moyen Âge fut aussi autre chose, ce fut l’époque au cours de laquelle l’Europe fut modelée, formée, informée, cultivée dans tous les domaines de la civilisation matérielle, artistique, scientifique, philosophique et théologique. Le *CodE*, à la différence de Novalis, insiste sur les individus, les “ apôtres ”, sans faire référence à l’institution de l’Église et au rôle de la Papauté. Leur action comprenait évidemment la tâche de mener ensemble religion et savoir, de conserver l’unité de la vérité. Mais ce qui doit être souligné c’est que cette entreprise considérable a été le résultat d’individus agissant et de leur foi dans l’universalisme du christianisme.

Les “ séminaires et académies ”, “ Nouvelle Académie ” dont parle le premier fragment ne sont pas seulement des propositions d’institution de type universitaire, mais recourent des projets qui manifestent un intérêt pour la question de l’éducation — et non seulement de l’instruction — en Allemagne, avec Lessing, Wieland, Klopstock, Schiller et les *Conférences sur la destination du savant* de Fichte. Dans la lettre à Hegel déjà citée (H, 340-341), où il renvoie du reste aux “ cours sur la vocation du savant ” de Fichte, Hölderlin déclare se préoccuper depuis longtemps de “ l’idéal d’une éducation du peuple ”. Mais la “ Nouvelle académie ” est bien évidemment la reconnaissance d’une affinité platonicienne qui passe par l’Académie platonicienne de Florence de Marsile Ficin. Il existe un lien avec les derniers mots du deuxième fragment du *CodE* qui explicite la forme de la communauté apparue au Moyen Âges chrétiens: “ Cet esprit qui, d’un *point central*, s’éleva au-dessus du monde de cette époque et qui soumit tout à son intelligence et à la force de sa foi. ” (notre soulignement) En effet la vérité dont il est question, est le point central le plus haut qui gouverne le monde. On se gardera bien de dire de quelle nature est cette vérité: ni religieuse, ni scientifique chacune séparée de l’autre, ce qui importe est que lui soit reconnue une réalité objective qui la débarrasse des paralysies du fondement subjectif ou “ moïque ”, de la certitude de la conscience. D’autre part, il lui importe de trouver pour le monde une instance qui échappe aux changements et aux vicissitudes de l’histoire. La référence à Platon n’est donc pas arbitraire.

Nous n’aurions aucune idée de cette paix infinie, de cet Être au seul sens du

terme, nous n’aspirerions nullement à nous unir avec la nature, nous ne penserions ni n’agirions, il n’y aurait absolument rien (pour nous), nous ne serions absolument rien nous-mêmes (pour nous), si cette union infinie, si cet Être au seul sens du mot n’existait pas. Il existe — comme Beauté. Un nouveau royaume nous attend où la beauté sera reine... Saint Platon, pardonne-nous, nous avons gravement péché contre toi. (H, 1150)

Ainsi ce que la pensée de Hölderlin retient du fondateur de la première Académie est le statut ontologique des Idées, leur réalité, attribuée à la vérité: elle est l’être, ce qu’il y a de plus haut. Nouveau statut ontologique cependant car l’être n’est pas immobile et impassible. S’il doit surmonter les séparations et les divisions on ne peut le penser à partir d’oppositions: être, devenir, un, multiple, identité, différence, sujet, objet. L’être est alors vie réconciliatrice et totalité. C’est l’objet de ses réflexions théoriques sur l’être, le devenir, l’identité et le changement, et sa conception du Tout qui en découle est le fondement de son idée de la communauté.

L’enjeu de l’unité retrouvée de la vérité et de la réconciliation de la religion et du savoir critique est le bien de l’humanité, blessée par l’incrédulité et le scepticisme. L’éducation des hommes consiste en une conversion à la vérité, à l’idée de vérité plutôt, à l’idée que le vrai existe et que c’est sous ce “ point central ” qu’il sera possible de créer la communauté qui nous manque. Rien de plus n’est dit sur cette vérité. Mais nous savons qu’il la concevra sur le mode esthétique de la beauté. La beauté est le nom de l’Être, c’est-à-dire de “ l’Un et [du] Tout ” (H, 177), et donc comme Tout elle est présente en nous. Dans la poésie, la Beauté est l’auto manifestation de la nature dans ce qu’elle a d’infini, de vivante et de sacré, elle est l’autre nom du divin, c’est-à-dire du Tout, c’est-à-dire de l’être.

6. La Nuit, le Ciel, la Terre

Le caractère vivant de l’esprit de ce qui a disparu permet à l’esprit d’aujourd’hui de juger son présent, de le comparer avec le passé perdu. On a relevé en passant que la nuit qui s’annonce sur la “ terre ” avec le coucher du soleil, est l’analogie de la “ nuit du présent ”. Il vaut la peine de suivre les images et les concepts auxquels Hölderlin a recours pour parler du présent en les associant à des tonalités affectives qui entraînent la pensée.

Le premier groupe d’images est celui d’un paysage décrit comme une totalité, un monde naturel, saisi au croisement de coordonnées spatiale et temporelle, un moment, le coucher du soleil et un lieu, précisément décrit

par les quatre éléments³⁷ se trouvant sous la prépondérance déclinante de la lumière mourante. Ce moment, le passage à l'obscurité, est l'objet d'une contemplation par le couple de personnages: " Tout cela baignait dans un esprit de quiétude et de mélancolie ". Leur présence, on l'a dit, dénote le désir de transformer en cérémonie le coucher du soleil (" dire adieu aux derniers rayons du soleil "). Mais la " mélancolie " domine l'esprit des personnages et laisse la place à une douleur, le sentiment que quelque chose d'essentiel leur est ôté: " L'œil du ciel " a disparu. Dans la mythologie de Hölderlin le Ciel est généralement l'un des noms du divin, et le Soleil dit l'effusion de la vie. Pour dépasser l'impression de banalité donnée par ce début, il faut lire dans *Hypérion* les mêmes sentiments éprouvés par le héros, pour comprendre qu'ils expriment en réalité une crise existentielle profonde, un état où " la nuit " est le moment d' " éclipse de toute existence, [de] silence de notre être ":

Il est une éclipse, un silence de toute existence où il nous semble avoir tout perdu, une nuit de l'âme où nul reflet d'étoile, même pas un bois pourri nous éclaire. [...] Rien qui puisse grandir, rien qui puisse tomber comme l'homme. Il compare souvent sa douleur à la nuit de l'abîme et son bonheur à l'Éther, et c'est encore dire si peu! (H, 168)

Mais dans *Pain et Vin*, il est une autre Nuit, nuit pure dans laquelle " l'homme au cœur fidèle aime à plonger les yeux " et que nous traversons " yeux jamais clos, coupes à pleins bords, audace à vivre et sainte/Souvenance [...] au comble de l'éveil. " " Nuit sublime " où " le dieu proche " désigne la Grèce comme le lieu d'où il vient. À la différence du passage crépusculaire du *CodE*, la fuite des dieux qui ne vivent plus que " sur nos fronts, au cœur d'un autre monde ", fait méditer sur leur retour, et l'attente que combla la " dernière présence " du " Génie aux divines paroles ", du " Syrien " qui disparut à son tour et nous laissa " un gage de son retour " pour " sourde reconnaissance ", le pain et le vin réconciliant la " terre " et la " lumière ", — préfigurant la rencontre de Dionysos, des dieux antiques et du Christ (H, 809, 808, 810, 812, 813, 814, 813)³⁸. Puis vient le passage élégiaque, discours intérieur consistant en une interpellation de " Lo-

³⁷ Pierre Bertaux souligne que Hölderlin a adopté la physique d'Empédocle et la théorie des quatre éléments soumis à la loi de l'Amour et de la Haine qui structure sa physique poétique et sa " religion naturelle ". Voir Bertaux (1983,132-134).

³⁸ La première strophe de *Pain et Vin* (H, 807-808) a été publiée, seule en 1807, sous le titre de " La nuit " (voir H, 1205, note). — Notons que dans *L'Almanach pour l'année*

thaire ” par Eugène. L’objectif est de poser une analogie entre le moment crépusculaire basculant dans l’obscurité de la nuit et la “ nuit du présent ”. On peut peut-être voir dans cette image la version hölderlinienne de la *deutsche Misere* de Heine et Marx. En mars 1843, Arnold Ruge commence une lettre à Marx en citant longuement le passage d’*Hypérion* (H, 267), pour illustrer le spectacle d’un peuple déchiré, démembré, d’une multiplicité d’individus définis par leur seule fonction sociale, au sein d’une division du travail social, qui tourne le dos à “ l’homme ”, au genre humain, à l’homme générique. “ *Ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen* ”³⁹.

L’*élégie* exprime la douleur devant la Terre devenue sans mouvement, la nature vivante devenue morte, sans beauté, laissant une “ énigme ” sans le nom de sa solution. Ce qui signifie que si nous ne savons pas la résoudre, c’est parce que nous ne savons pas à quel domaine appartient sa solution, d’où elle doit provenir. Par comparaison, lorsque dans une déclaration célèbre Marx dit que “ l’humanité ne se pose jamais que des problèmes qu’elle peut résoudre ”⁴⁰, il veut dire que les conditions du problème sont du même genre que celles de sa solution. Si le problème et la solution appartiennent à la même sphère de la réalité c’est parce que les termes dans lesquels le problème se pose sont les mêmes que la solution, laquelle le précède en fait et en droit. Selon la formule de Marx, la formulation du problème apparaît dans un temps qui le rend intelligible, et c’est la solution qui le rend, rétrospectivement intelligible en le résolvant. Un problème qui ne rencontre pas sa solution est alors ce qu’on appelle une “ question ”, comme on a pu parler de la “ question juive ” au 18^{ème} siècle, de la “ question sociale ” ou de la “ question des nationalités ” entre les deux guerres mondiales en Europe.

L’*“ énigme ”* du *Code* tient son caractère énigmatique du fait qu’elle semble se détacher sur un fond inintelligible. Cela se vérifie avec l’usage du mot “ Terre ”. Nous assistons à la substitution de la “ Terre ” à la “ nature ”. En général Hölderlin ne distingue pas toujours radicalement la terre

1805, Friedrich Wilmans publie un ensemble de neuf poèmes de Hölderlin intitulée *Chants de la nuit (Nachtgesänge)*. Voir Hölderlin (2018, 89-99).

³⁹ Notons que la traduction de Philippe Jaccottet ignore la répétition de *keine Menschen*. Marx répond sobrement au “ chant funèbre ” de Ruge, mais commente longuement le “ règne animal en politique ” qu’est le monde du philistin, où sous la monarchie l’homme est “ déshumanisé ”. Lui aussi en appelle à un “ nouveau monde ”. Voir Marx, Engels (1971, 290-296).

⁴⁰ Marx, (1957, 5).

et la nature. On peut dire que si poétiquement les deux mots ont la même valeur, dépendant des oppositions dans lesquelles ils se trouvent, conceptuellement la nature relève plutôt d'un discours philosophique sur l'être qui lui attribue le maximum de réalité et de beauté, comme Tout vivant dont les forces aorgiques sont exprimées et organisées par le poète par des figures organiques. Image du Tout lui-même, la nature est le lieu " naturel ", la " famille divine, [...] patrie " des hommes (H, 262) où ils trouvent la paix. Elle est divine et avec le Ciel nommé Éther elle est sacrée. Elle est le nom poétique de l'Un-Tout ou de l'Existence. Le traitement de la Terre est plus complexe. Quand elle est mise face au Ciel, elle représente son auxiliaire. Comme le dit Heidegger: " la terre n'est terre que comme terre du ciel, qui lui-même n'est ciel qu'en œuvrant vers le bas, sur la terre " ⁴¹. Dit autrement, " le pain est le fruit de la terre, et la lumière doit le bénir, / Il faut le dieu tonnante pour que le vin donne sa joie " (*Pain et Vin*, H, 813). Ou encore dans *Le Rhin*, le fleuve à sa source est engendré par la Terre et le " Maître de la foudre ". (H, 850) Le ciel est le lieu des vents, des orages, de l'éclair d'où un dieu peut faire irruption, et la terre l'autre lieu où se déroulent les événements de la nature (les saisons) et l'action des éléments ⁴² qu'elle contient avec les flammes du feu intérieur. L'unité qu'elle constitue forme l' " ombilic de la Terre " comme il est dit dans la troisième version de l'hymne inachevé *Grèce*. L'ombilic de la Terre signifie la provenance des choses et fait signe en direction du feu générateur. Dans la relation du Ciel (Dieu, " l'Éther, pure pensée ") et de la Terre, celle-ci porte le poids du drame de l'histoire et de ses violences, elle existe " dès l'âge des dévastations ", et a été le lieu neutre " des saints tentés " dans les déserts. " (*Grèce*, H, 917)

Quand Hölderlin a recours à un discours mythologique il se réfère à la tradition de la " Terre-Mère " et invoque la " Terre sacrée " et la " Terre virginale ", comme dans l'hymne *Germanie* (856, 858) ⁴³. Mais privée du principe qui descend sur elle, le Soleil, séparée de lui la Terre perd toutes les déterminations caractérisant un élément de la Nature et des choses naturelles qui affectent les sens et la conscience des hommes. C'est exactement

⁴¹ Heidegger (1973, 208).

⁴² Voir par exemple dans *Hypérion*, à Calaurée, où " l'amitié du jour " convoque toutes les créatures vivantes à " leurs fêtes ", rendant l'air, simultanément " divin ", " maternel ", " sacré ". (H, 174)

⁴³ Voir également *À la Terre-Mère* (H, 839) et H, 1210, l'ébauche probable d'une suite de ce poème: " Ô Terre mère! Toi qui concilies tout, qui souffres tout! ". Au poète il lui " semble entendre dire au Père suprême/que l'honneur t'est confié maintenant et que/ tu dois recevoir des chants en son nom, /et que tu dois, tant qu'il est au loin et que l'antique éternité/devient de plus en plus cachée/ le remplacer auprès des Mortels ".

ce qu’il veut dire: nous nous retrouvons devant un vide, un silence angoissant. Ce silence affecte les événements historiques tragiques supportés par la terre. Par exemple Hölderlin parle de “ la terre triste et solitaire ” du Sud de la France dans des notes pour une lettre à Böhlendorff, là où la population a grandi “ dans l’angoisse du doute patriotique et de la faim. ” (H, 1009) Disparaît l’intuition fondamentale que “ toutes choses sont en nous ” et qu’une “ alliance unit toutes les créatures ” (H, 144 et 262). Tel est un sens possible de l’énigme: plus rien n’est en connexion, ce qui doit être uni par un souffle commun et rattaché au même principe, est maintenant séparé. Alors qu’il est plus “ beau d’être ensemble que d’être seuls! ” (H, 1148) dit Diotima.

Dans l’hymne *L’Unique* (fragment de la troisième version) Hölderlin dit que l’état de déréliction dans lequel se retrouve la Terre est le résultat des actes des hommes quand ils ont un rapport de prédation à son égard: le “ présent ” est compris comme l’action du “ monde ” par rapport à la terre qu’il rend inhospitalière aux hommes : “ Oui, le monde sans cesse, avec un cri/De joie s’arrache à cette terre, la laissant/Dépouillée où l’humain ne le sait retenir. ” (H, 866) Peut-être est il possible de rapprocher la terre hölderlinienne de la terre dont Schelling parle comme un “ concept inclusif ”, *Inbegriff*, dans l’*Exposition de mon système de la philosophie*. *Inbegriff* rendrait compte de la terre seulement si on la considère comme un “ composé, un concept-infini des choses finies, qui ne sont réunies que pour former un tout. ” Par rapport à la nature, la terre sans lumière n’est qu’un composé, ou comme le dit Bruno: “ Mais la différence de la terre, qui n’est vivante que par sa jonction avec le concept et l’âme de la terre, subirait une mort complète si elle ne se liait à l’unité relative du soleil. ”⁴⁴

“ Lothaire! Est-ce que tu ne te sens pas étreint, toi aussi, par une douleur secrète quand l’œil du ciel⁴⁵ est ainsi enlevé à la nature, et qu’alors la vaste terre se trouve là comme une énigme dont il manque le mot? ” En allemand: *die ein Räthsel, dem das Wort der Lösung fehlt*, ce qui pourrait être rendu par “ une énigme dont le mot de la solution manque ”. Nous savons — ce que ne pouvaient savoir ceux qui ont donné ce titre au *CodE*

⁴⁴ Schelling (2000, 139-140.) et Schelling (1987, 114).

⁴⁵ Dans *Hypérion* le héros célèbre le retour du printemps quand il “ revient dans l’œil du ciel et dans le sein de la terre ” (H, 169). Le soleil, la lumière, subissent le changement des saisons, tout autant qu’ils les manifestent et les produisent. Dans la Nature il n’y a pas d’élément qui soit perpétuellement dominant et moteur. Le Tout hölderlinien est un tout “ démocratique ”, au sens aristotélicien, chaque chose étant alternativement dirigeante et dirigée.

— qu’un an après la mort de Hölderlin, un mot de l’énigme fut trouvé par Marx: “ le communisme ”, comme conscience de la résolution de l’énigme de l’histoire, c’est-à-dire la “ véritable résolution du conflit de l’homme avec la nature et avec l’homme, la vraie résolution du litige entre l’existence et l’essence, entre l’objectivation et la confirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l’individu et le genre ”.⁴⁶ Le mot de la solution de l’énigme est dans *CodE*, nous le savons, la communauté, dont il est permis d’espérer qu’elle rendra la vie à la terre même, autorisant son rapport complémentaire avec le Ciel, et un rapport apaisé des hommes entre eux, avec la nature⁴⁷ et avec le divin. Retenons parmi les dernières paroles de Diotima:

Soyez les bienvenus, vous les bons, les fidèles, les longtemps méconnus, dont le manque est si grave! Enfants et ancêtres! Soleil, Terre, Éther, avec toutes les âmes vivantes dont les jeux s’entrelacent aux vôtres, au sein de l’amour, oh! ramenez les hommes voués à la quête incessante, ramenez les exilés dans la famille divine, dans la Nature, patrie qu’ils ont fui! (H, 261-262)

7. Après l’élégie, la réminiscence pour sortir de la “ nuit ”

La “ nuit ”, où l’esprit est pris par l’énigme de l’existence devenue vide, consécutivement à la perte sans retour d’une communauté, est aussi l’expérience du temps d’une anamnèse qui oppose à la douleur de la perte, la conscience que la communauté a survécu dans le souvenir, qui ouvre le temps de l’analyse de la nature de cette communauté qui manque mais dont l’esprit peut être ravivé. “ Tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais déjà trouvé ”. Hölderlin retrouve ce motif de la réminiscence platonicienne, que Hegel interprètera comme l’expression mythique du mouvement d’intériorisation de l’esprit qui découvre qu’il est la forme et le contenu de toute réalité. Diotima à Hypérion: “ Tu n’aurais pas discerné si

⁴⁶ Marx (2007, 146).

⁴⁷ Dans la lettre à Karl Gock du 4 juin 1799, Hölderlin expose ce qu’il en est des rapports de l’homme et de la nature en des termes qui sonnent comme un manifeste écologiste anti-cartésien. La philosophie, l’art et surtout la religion, dit-il, amènent l’homme, “ dont l’activité dépend de la matière que lui offre la Nature, dont il fait partie, en tant que *puissante force motrice*, de son organisation infinie, à ne pas se considérer comme maître et seigneur de celle-ci. [...] ils peuvent développer des forces créatrices, mais la force elle-même, étant éternelle, n’est pas issue des mains de l’homme. ” D’où la “ modeste et la piété ” dont les hommes devraient s’acquitter devant la nature. (H, 712, souligné par H)

clairement l'équilibre de l'humanité accomplie, si tu ne l'avais d'abord si totalement perdu ” (H, 209), c'est-à-dire oublié. “ À quand le grand revoir des esprits? Car, je le crois, nous fumés tous réunis, autrefois ” (*Hypérion* fragment *Thalia*, H, 117). Il faudrait pouvoir développer le thème profond chez Hölderlin de la perte, de l'aliénation de soi chez l'étranger (comme dans la lettre à Böllendorff du 4 décembre 1801 (H, 1003-1004), ou comme condition de l'appropriation du propre, de la conquête de l'Être, de l'unité de l'âme. Ce détour est la condition pour “ s'arracher au paisible *Ev kai Pāv* du monde pour le rétablir *par nous-mêmes*. ” (H,1150, notre soulignement). Le mouvement de l'anamnèse est amené par la considération de la chapelle (“ Regarde cette chapelle ”), reste de ce qui nous est devenu étranger, inaccessible (“ un abîme entre ici et là-bas ”), mais paradoxalement présent dans le regret que nous avons de lui. Nous connaissons ce dont l'absence fait souffrir, mais son absence envahit notre conscience et elle est notre présent. La douleur torturante devient alors culpabilité: “ et on est là comme un criminel ”.

8. Le crime de l'oubli

Quel est ce crime que ce “ nous ” a commis? Le crime est d'avoir failli à la fidélité, au souvenir et à la gratitude à l'égard du passé, dont on provient où se disait notre Destin, pour reprendre les termes de l'essai “ De la Religion ”. Nous pouvons avancer qu'ici Hölderlin livre une sorte d'auto-critique des deux jeunes gens: en effet ce moment de plainte que nous venons de suivre n'a été possible que par l'oubli de cette vérité dont parle “ De la religion ”. Hölderlin y explique que s'élever au-dessus des besoins immédiats n'est possible que “ dans la mesure où [l'homme] se *souvient* de son destin, où il peut et veut être *reconnaissant* pour la vie qui lui est donnée, où il *ressent* de manière plus pénétrante le lien intégral qui l'unit à l'élément dans lequel il se meut ” (H, 645, souligné par H). Nos deux jeunes gens en se laissant aller à cette élégie ont montré qu'ils n'ont pas été capables de s'élever au-dessus de la sphère des besoins immédiats, ils se sont laissés emporter par un “ romantisme ” caricatural où leur Moi s'est épanché. Leur crime est d'avoir manqué au devoir (“ où il peut et veut être ”) de reconnaissance à l'égard de la vie qui leur est donnée. Or la vie est toujours donnée, elle est ce qui est reçu comme “ destin ”, ou comme “ habileté ”, “ dextérité ”, “ savoir-faire ”, “ adresse ” si nous donnons, avec Françoise Dastur, ces sens à *Geschick*, l'un des termes les plus fréquents du lexique de

Hölderlin.⁴⁸ Le commentaire du fragment *Le Plus haut* de Pindare donne toute son importance à ce qu'il appelle les " assises héritées [...], pour l'homme la possibilité d'une connaissance", à côté de l'éducation, de la Religion et de l'État. Ils sont nécessaires pour que la loi de l'être " (ou si l'on préfère, la raison de l'effectivité, le Logos de la vie) " mène puissamment la justice la plus juste de la plus haute main " (H, 969). Le crime a été non seulement un " meurtre de l'histoire ", comme dit Jacques D'Hondt⁴⁹, mais un crime contre l'être ou les " lois supérieures qui déterminent ce lien plus infini de la vie, s'il existe des lois divines informulées, telles que les invoque Antigone [...] — et ces lois doivent bien exister si ce lien supérieur n'est pas une chimère. " (H, 646) La déploration crépusculaire d'Eugène et Lothaire signifie l'oubli ou la dénégation du lien et du fait qu'ils doivent s'inclure dans ce lien avec ce que le passé a de plus haut. Dans " De la Religion ", le lien d'ordre supérieur ne peut " être reproduit par la pensée seulement ". Pour qu'il existe dans la vie même, nous devons songer aux Anciens qui ont compris, mieux que nous, que " les relations plus subtiles et plus infinies de la vie " sont non un " code moral arrogant ", ni " une vaine étiquette ", mais des " liens délicats [...] religieux, c'est-à-dire tels qu'il faille les considérer en fonction de *l'esprit* qui préside à l'univers où ils se trouvent." (H, 647, souligné par H) Mais le premier fragment a écarté le libre Éther de l'Antiquité au profit des ordres religieux.⁵⁰

Si ces remarques sont justes, il faut admettre que si la poésie et la pensée de Hölderlin sont sensibles, réceptifs avec violence à l'entourage naturel, des saisons, du climat, de l'agitation de la Terre fertile et vivante, il serait inexact de le ranger purement et simplement du côté du romantisme. Son rapport à la nature est plutôt sensible à ce qui en elle est en devenir et pour cela il anticipe plus qu'il ne reçoit passivement les impressions des éléments naturels. Pour cette raison, son rapport n'est pas celui d'un enregistrement sensible seulement, mais celui de la recherche d'une coïncidence spirituelle avec ce qui se passe, qu'il s'agisse des Alpes, des fleuves, des saisons. On peut essayer d'aller plus loin en mettant en relation cette sorte de météorologie spirituelle avec le temps du monde, en suivant cette analyse de Schelling: " Toutes les fois que s'annonce un changement dans la marche de l'esprit (*Literatur*), ce sont les organes les plus élevés, donc les plus sensibles

⁴⁸ Voir Françoise Dastur (1997, 33, n. 10)

⁴⁹ D'Hondt (1989, 219 et 236).

⁵⁰ Il faut renvoyer aux analyses de Hölderlin sur les raisons pour lesquelles nous Hébreux ne pouvons imiter les Grecs, nous devons les dépasser. Voir la célèbre lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801 (H, 1003-1004).

(la poésie et la philosophie) qui doivent le signaler; ainsi, certaines natures délicates et d’une organisation plus spirituelle éprouvent les changements atmosphériques, l’approche de l’orage et d’autres phénomènes physiques avant qu’ils ne parviennent aux organisations plus matérielles.”⁵¹

Ce sont les déplorations et la mélancolie à la Rolla d’Alfred de Musset qui nous rendent comme des criminels. La réminiscence nous redonne ce que nous n’avons jamais perdu mais que seul l’attachement à notre Moi et ses simples besoins immédiats a écarté de notre conscience. On pourrait montrer chez le héros de *Hypérion* les deux rapports à l’élément naturel que nous venons de distinguer: un rapport effusif, triste ou joyeux, accompagné de découragement, de doute, de scepticisme, et un rapport où l’esprit du jeune Grec et l’esprit qui est dans la nature se rencontrent. Il est vrai qu’il faut la présence décisive d’un tiers, de l’admiration, de l’amour, de l’amitié, d’Adamas, de Diotima, d’Alabanda.

9. Trois temps en un, le temps de l’Esprit

La réminiscence salvatrice repose sur un temps qui réunit les trois dimensions du temps. Ils se superposent dans le présent de l’enquête des deux personnages. S’il vaut la peine de souligner ce qui semble une banalité, c’est parce que le résultat est de rendre présent à leur pensée une question qui vient du passé et porte sur l’avenir. La communauté, considérée dans sa forme provient d’une méditation sur le passé chrétien au Moyen Âge, mais cette méditation fait apparaître à son tour que c’est l’absence de cette forme qui faisait du présent une énigme sans le nom de sa solution. Or pour reconnaître il faut déjà avoir posséder l’image, la notion, le mot de la communauté. Toutefois, la communauté qui revient n’existe pas autrement que comme forme. Pour sortir de la “ nuit du présent ”, il faut lui donner existence. Elle existe ainsi comme un à-venir et projette ceux qui la retrouvent dans un temps nouveau.

Avant d’en venir à la question du temps, deux points méritent d’être précisés, l’un sur la réminiscence hölderlinienne, l’autre sur le fondement, ontologique de la communauté. Premièrement que signifie “ avoir possédé ” la communauté? Comment la réminiscence est-elle possible? Un bref détour par la *Méditation V^e* de Descartes peut nous aider. Il déclare à propos d’idées de choses matérielles, qui sont conçues clairement et distinctement “ dont la vérité se fait paraître avec tant d’évidence et *s’accorde si bien avec ma nature*, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me

⁵¹ Schelling (1983, 140).

semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que *je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant* (*quam eorum quae jam ante sciebam reminisci*) c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoi que je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elle. " (notre soulignement)⁵². Avec ce qu'on a coutume d'appeler l'innéisme, Descartes démythologise en somme la réminiscence platonicienne et identifie la nature des idées et celle de l'âme. La véracité divine garantit la vérité de ces idées et leur réalité, par où il retrouve le " réalisme des formes " de Platon et préserve la vérité de tout subjectivisme. Enfin l'innéisme entendu en ce sens explique leur antériorité de droit dans la connaissance et leur fonction normative par rapport à la réalité. Si nous revenons au *CodE*, nous pouvons peut-être affirmer que si l'esprit a toujours déjà possédé l'idée de communauté c'est parce que l'esprit est de la même nature que l'être, l'Un-Tout, comme Nature. Évidemment Hölderlin ne pense pas que l'identité est la dissolution des différences dans la nuit de la pensée où tous les étants sont gris. Il retrouve l'antique principe de la similitude, ou de la parenté du sentant et du senti, du connaissant et du connu, de l'intuitionnant et de l'intuitionné. Plus précisément l'esprit et le Tout sont structurés selon le principe de similitude communautaire, de sorte que l'esprit se retrouve dans la nature, dans le Tout qui se différencie, différent et identique. On sait que le sens vrai pour Hegel réside dans l'identité de l'identité et de la différence. Tout est en toutes choses et " toutes choses sont en nous " (H, 144). Et si le Tout " ἔν διαφέρων ἑαυτῷ " selon " la grande parole d'Héraclite " ⁵³ proclame Hypérion (H, 203) est divin (H, 205), alors " il y a un dieu en nous " (*idem*)⁵⁴. Nous touchons là l'intuition philosophique fondamentale, au sens bergsonien, de Hölderlin. Penser la totalité, partir de la totalité, revenir à la totalité comme esprit vivant et vivifiant, penser

⁵² Descartes (1996, 51).

⁵³ Voir Platon (*Banquet*, 187a-b).

⁵⁴ La totalité hölderlinienne n'est pas et ne peut pas être la négation de l'individualité. Dans une lettre à Sinclair du 24 décembre 1798, il en donne la raison: " Tout produit et toute conséquence est le résultat du subjectif et de l'objectif, du particulier et du tout et c'est justement parce que dans un produit la part du particulier ne peut jamais être complètement distinguée de la part qu'y tient le tout, que chaque objet particulier est intimement lié à un tout et qu'ils ne font tous deux qu'un seul ensemble vivant, *intégralement individualisé*, et constitué *de parties à la fois autonomes et intimement, éternellement unies*. Sans doute, de n'importe quel *point de vue défini*, *l'une quelconque des forces autonomes du tout sera prédominante*, mais elle ne le sera que temporairement et jusqu'à un certain point. " (H, 687, souligné par H) Il faudra analyser cette dialectique propre à Hölderlin qui consiste à ne pas donner à la négativité (les oppositions, les contradictions) une fonction spéculative et qui ne conduit vers aucune réconciliation finale, parce qu'en un sens elle existe déjà.

l’individualité particulière dans sa différence et dans la différenciation de l’être. Proposons un parallèle avec l’une des décisions spéculatives les plus fortes de Hegel. Dans ses leçons sur les preuves de l’existence de Dieu de 1829, il réhabilite contre Kant et les kantien la valeur philosophique des preuves dites métaphysiques, *a priori*; mais, selon un mouvement constant chez lui, il montre où résident leurs limites. Elles viennent de la démarche d’entendement qui les caractérise. Celle-ci consiste à croire que la preuve de l’existence de Dieu est une démarche de connaissance, compensant l’équivocité supposée de l’être par l’analogie. Et d’autre part elle présuppose la distinction du sujet connaissant et ses catégories et de l’objet Dieu et fait de la connaissance l’application de celles-là à ce dernier. Or, explique Hegel, toute preuve, pour échapper à ces limites, doit s’installer d’emblée en Dieu, commencer par Dieu, avec Dieu; tel est le sens hégélien de la démonstration, l’élévation de la pensée à l’infini, à la nécessité, à l’éternité, qui sont simultanément condition de la preuve et preuve elle-même⁵⁵. De même Hölderlin pense, poétise du point de vue de l’Un-Tout ou de la nature. C’est de là qu’il tire les principes de la compréhension de la réalité et des “lois” de son organisation. Or penser “à partir de”, “du point de vue de” n’apparaît pas arbitraire si la totalité est déjà donnée, si elle est déjà, de toute éternité, l’existence qui nous est donnée, à savoir être des parties du tout et des parties des autres parties de ce tout. Évidemment le concept de nature donne une représentation fidèle de cette intuition, à condition de la débarrasser des contraintes de la philosophie mécaniste.

La communauté politique s’en déduit, comme une image de l’unité du Tout. Dans la *Jeunesse d’Hypéron*, Diotima explique que la paradoxale insociable sociabilité (une allusion évidente à Kant), est surmontée par une “image de la sociabilité” dans son âme. Il faut citer un passage portant sur le vœu que cette image lui inspire:

Si le Sacré qui est en nous tous se transmettait par la parole, l’image et le chant, si tous les esprits communiaient en une seule vérité, se reconnaissaient en une seule beauté [...] Ô Diotima, m’écriais-je, si je savais où la trouver cette communauté divine, aujourd’hui encore, je prendrais le bourdon du pèlerin ” (H, 1148),

où se trouve quelque écho du premier fragment du *Code*. La communauté prend la forme de l’amitié avec le Soleil, l’Éther qui “est l’image de notre esprit”, l’Eau, dessinant “l’entente radieuse avec tout ce qui est” (H, 1149). Concernant les rapports d’égalité, l’alliance qui doit unir les

⁵⁵ Voir Hegel (1994).

hommes, “ la fière image du futur État libre [qui] se dessine devant eux ” adopte la devise “ Tout pour tous, et chacun pour tous! ” (H, 230).

Deuxièmement, cette intuition contient si on la développe une ontologie que Hölderlin a esquissée dans des essais comme “ Être et jugement ” ou “ De la religion ” et dans quelques lettres (à Hegel, H, 339, ou à Niethammer, H, 380, notamment). Dans le premier, le point de départ est la volonté, propre aux philosophes post-kantiens, de dépasser la distinction et l’opposition du sujet et de l’objet, condition pour outrepasser le caractère inconnaissable de la chose en soi pour la raison théorique et pour refuser d’avoir à accepter les postulats de la raison pratique comme des faits de la raison. Hölderlin pour sa part développe un véritable pathos contre l’opposition et la distance qui s’ensuit entre la pensée et le monde. La lettre à Niethammer est parfaitement explicite:

je voudrais trouver le principe qui m’explique les divisions dans lesquelles nous pensons et existons, mais qui possède le pouvoir de faire disparaître l’opposition entre le sujet et l’objet, entre notre moi et le monde, voire entre raison et révélation — sur le plan théorique, par l’intuition intellectuelle, sans recours à notre raison pratique. Pour cela nous avons besoin du sens esthétique⁵⁶,

dit-il, annonçant de “ Nouvelles lettres sur l’éducation esthétique de l’homme ” (H, 381). Dans “ Être et jugement ”, ce n’est pas le Moi qui est l’union recherchée, mais l’Être: “ L’Être — exprime l’union (*Verbindung*) du sujet et de l’objet ”. Le problème fondamental qui se pose est le concept de cette liaison. Hölderlin formule les deux exigences suivantes: “ Quand le sujet et l’objet sont foncièrement et non seulement partiellement unis, c’est-à-dire de telle manière que l’on ne peut procéder à aucune division⁵⁷ sans altérer la nature de ce qui doit être divisé ”. Mais, deuxièmement, l’Être ainsi compris ne doit pas être confondu avec l’identité, indistinction morte. Ainsi, à la différence de “ je suis je ”, “ le moi n’est possible que grâce à la séparation du je et du moi. Comment pourrais-je dire Moi sans conscience du Moi? Mais comment la conscience de soi est-elle possible? Elle l’est quand je m’oppose à moi-même, quand je me sépare de moi-même, mais que malgré cette séparation je me reconnais dans l’op-

⁵⁶ Dans la lettre à Schiller du 4 septembre 1795, il avait précisé que le but qu’il faut exiger de tout système, “ l’union du sujet et de l’objet en un Moi absolu [...] est sans doute possible sur le plan esthétique dans l’intuition intellectuelle ” (H, 364). Cette dernière formule décrit parfaitement, nous semble-t-il, la nature de sa poésie, affirmée comme héritant de façon infidèle de Fichte.

⁵⁷ Hölderlin entend par “ division ” l’opération de jugement reconduite à son sens étymologique de *Ur-theilung* “ division originelle ” (H, 282).

position comme le même. ” (H, 283)⁵⁸ On peut tirer cette implication concernant les termes eux-mêmes: entre l'être et le jugement la distinction est telle que le jugement se reconnaît dans l'opposition comme étant le même, c'est-à-dire que l'opposition est la sienne. Mais l'intuition de l'Être comme uni-totalité, dit aussi que dans l'opposition l'être se reconnaît sous la forme du jugement, d'un auto-jugement, celui-ci étant nécessaire pour “ s'arracher au paisible “*Ev και Πᾶν* du monde, pour le rétablir par nous-mêmes. ” (H, 1150) Si, comme l'épisode de réminiscence du second texte du *Code* l'établit, la communauté, l' “*Ev και Πᾶν* des hommes dans l'histoire, n'a pas été perdue, qu'elle est l'Existence même, la conscience qu'on en a, d'abord immédiate, sensible (“ paisible ”) doit passer par l'épreuve du jugement, c'est-à-dire de la séparation de la conscience et de la communauté, pour qu'elle soit “ rétablie ” comme concept conscient de lui-même. La communauté holderlinienne n'a pas à être inventée, imaginée, projetée dans le futur comme la promesse du bonheur. En ce sens l'échec du héros d'*Hypérion* est l'expérience non de la vanité de l'action politique, révolutionnaire en elle-même, mais de l'erreur de croire que l'Alliance fraternelle doit être le produit d'une volonté.

Le texte “ De la religion ” qui se présente comme réponse à une question sur le besoin des hommes de se représenter le lien vécu entre eux de façon plus haute que “ mécanique ”, permet de comprendre l'aspiration à l'unité, autrement qu'en constatant les progrès de l'incrédulité soulignée dans le premier alinéa du *Code*. La force de l'analyse de Hölderlin est de mettre en rapport la religion avec les formes de vie, les “ sphères ” de l'existence finie, et non d'en faire un phénomène découlant d'opinions (préjugés et superstitions), de dogmes et d'affects négatifs (crainte) favorables à la soumission des hommes, comme les Lumières et l'*Aufklärung* l'ont vulgarisé. Les “ sphères ” ou les formes de vie correspondent à ce que Hölderlin analyse comme la “ satisfaction plus infinie, plus générale que la simple satisfaction des besoins ”, qui exprime “ une relation plus vivante avec ce qui l'entoure ” (H, 645, 646). Les hommes accèdent à cette forme de jouissance quand ils trouvent dans “ la sphère qui [leur] est propre ” un

⁵⁸ Hegel retrouvera dans l'affirmation de l'identité de l'identité et de la différence cette thèse de Hölderlin. Pour poursuivre ce qui s'apparente à une discussion avec Fichte, voir la lettre à Hegel du 26 janvier 1795, dans laquelle il montre que le caractère transcendantal de la philosophie fichtéenne, “ vouloir dépasser l'existence du monde ” est réalisé dans “ son moi absolu (= la substance de Spinoza) contient toute réalité; il est tout, et en dehors de lui il n'y a rien ”. Mais pour un Moi absolu il ne peut avoir d'objet qui ne soit pas lui; mais alors il ne peut prendre conscience de lui. Dans cette mesure “ où je n'ai pas de conscience, je suis (pour moi) rien, par conséquent le Moi absolu n'est (pour moi) rien. ” (H, 341)

mode de relation entre eux et leur monde qui soit libre (non mécanique) et qui “ fait qu’en elle ils se sentent unis à eux-mêmes et à leur monde, à tout ce qu’ils possèdent et à tout ce qu’ils sont ” (H, 645). Pour cela il faut supposer un “ lien plus élevé ”, une “ connexion plus illimitée ” que celle que l’homme peut élaborer dans sa pensée seulement. (H, 646) En disant que ce lien existe dans la “ vie réelle ”, Hölderlin veut marquer que c’est de la vie elle-même, quand elle n’est pas vouée à la satisfaction bornée des besoins élémentaires, que surgit la conscience qu’il existe des “ lois universellement valables, inviolables, indispensables à la vie ”. La vie est alors comprise comme lien infini entre les hommes et entre ceux-ci et leur “ élément ”. Or la pensée peut connaître ces liens plus profonds, les reproduire dans un système, mais elle ne les épuise pas. Pour deux raisons: l’universalité des lois supérieures est une abstraction si on les prive de leur “ caractère particulier, de [leur] intégration profonde à la sphère où elle s’exerce. ” (H, 647) Nous croyons avoir compris que ces lois supérieures qui régissent les liens entre les hommes, en fonction de leur sphère d’activité, sont les vrais liens, que ce qui lie infiniment les hommes sont ces lois. C’est que nous pensons les lois selon le modèle du commandement, ce que la référence à Antigone pouvait accrédi- ter. En tant que supérieurs, elles émanent d’une instance supérieure elle aussi, par exemple YHWH s’adressant à son peuple par Moïse. Aujourd’hui le poète? Mais Hölderlin écarte cette interprétation: “ les lois qui régissent ce lien infini [...] ne sont que les conditions propres à rendre ce lien possible; elles ne constituent pas le lien lui-même. ” (H, 647) Les liens ont bien, comme nous le montrent les Anciens, une nature religieuse, mais c’est en un sens inattendu. Selon Hölderlin les liens d’ordre supérieur ne le sont pas parce que provenant d’une loi supérieure. Il entend par là des devoirs qui lient les hommes, comme l’amour, l’amitié, les devoirs “ du sang, et de l’hospitalité, de la magnanimité envers les ennemis ”; pour chaque devoir il est facile de montrer qu’ils sont la trame de différentes tragédies antiques. Pour les Anciens “ ces liens délicats étaient religieux, c’est-à-dire tels qu’il faille les considérer en fonction de *l’esprit* qui préside à l’univers où ils se situent. ” (*Idem*)

Il y a entre la réminiscence hölderlinienne et l’ontologie de l’Un-tout se différenciant lui-même un rapport étroit. Mais il est vrai que dans l’œuvre de Hölderlin il y a d’autres voies pour intuitionner la totalité que la réminiscence. Toujours cependant, il reste possible de dire comme Diotima, “ J’ai souvent vécu dans son sein en esprit. ” (H, 1148)

Nous n’avons pas perdu de vue le communisme, car la question de l’esprit dans lequel se rencontre la communauté, ce qui fait qu’il y a du commun, ou de l’esprit du commun qui peut accueillir des esprits for-

mant un Tout unifié de façon spécifique, est peut-être le préalable à tout communisme. Ce qui revient derechef à reconnaître que le concept de communauté est dans le *CodE* ce qui est l'essence du communisme. Il est remarquable que dans la période récente la communauté ait été retravaillée après un assez long oubli, ou son appropriation par la sociologie, et cela dans des directions nouvelles⁵⁹. Parmi elles, l'ouvrage de Jean-Louis Vieillard-Baron, *La religion et la cité*⁶⁰, traite de la religion et de ses rapports avec la cité des hommes, qu'il n'oppose pas à la cité de Dieu. Il peut être lu comme une interrogation critique sur la façon dont la politique moderne ne pense pas vraiment sa dimension communautaire, faute de reconnaître l'inachèvement structurelle qui habite les sociétés et les États. La religion est l'instance qui permet de révéler que la cité n'est qu'un groupement (une “ société ”), si elle ignore la nécessité d'intégrer le dépassement de sa finitude, autrement que dans le mauvais infini de la croissance économique. Ce qui croise le problème de la fonction de la laïcité dans des sociétés sécularisées. La discussion est ouverte.

10. Les résonances du communisme avec le temps messianique

On peut comme Pierre Hartmann qualifier de “ communistes ” les propos d'Empédocle⁶¹. Mais il est difficile de ne pas les rapprocher des *Actes des Apôtres*. Joseph Albernaz souligne opportunément que ces mots d'Empédocle, *gebt das Wort und theilt das Gut* font écho à la traduction de Ac 2.45 par Luther: “ *Sie verkauften Güter und Habe und teilten sie aus* ”⁶². Ces paroles de Luc sont souvent citées quand on veut rappeler l'existence du caractère communiste de la première communauté de judéo-chrétiens et de néo-chrétiens à Jérusalem, ou quand un mouvement religieux réclame l'instauration d'une communauté de partage des biens. Mais si on en reste à ce rappel on ne fait que consacrer une anecdote, un trait historique, et on néglige la question de cette communauté première. Il faut donc rappeler que ce geste de partage et de vie commune en quoi on résume le communisme, suit le premier acte d'évangélisation de Pierre qui donne le sens de l'événement prodigieux qui vient de s'accomplir, le Saint Esprit “ remplissant ” les esprits des apôtres et les faisant parler toutes les langues

⁵⁹ Signalons, de façon très sélective, Roberto Esposito (1998 ; rééd. 2006), et tr. fr. (2000), Jean-Luc Nancy (1999), Giorgio Agamben (1990).

⁶⁰ Vieillard-Baron (2001) et (2010).

⁶¹ Voir ci-dessus, p. 7 et suiv.

⁶² Voir Pierre Hartmann (2009/1, 58) et Joseph Albernaz (2022, 19).

des présents à Jérusalem pour la fête de Chavouot, la Pentecôte en grec. Avec le bruit du vent et des langues de feu sur chacun, l'Esprit saint fait effraction dans le monde et le moment rituel de la fête religieuse juive pour inscrire dans le temps une dimension inouïe, un temps messianique. Ce dernier est ouvert par la résurrection du Messie qui atteste qu'il est bien Christ, celui que les hommes n'ont pas voulu reconnaître. Reconnaître la promesse (ἡ ἐπαγγελία) par le baptême c'est la recevoir, au triple sens de " De la religion " : se souvenir, être reconnaissant et sentir le lien, autrement dit être fidèle au dernier repas avec Jésus qui annonçait la communion pour tous : " Ils persévéraient dans l'enseignement des apôtres, dans la communion fraternelle (τῆ κοιωνία), dans la fraction du pain et dans les prières. [...] Tous ceux qui croyaient étaient dans le même lieu, et ils avaient tout en commun (ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά). " (Ac 2, 42-45) C'est ici et seulement ici que nous assistons à la constitution de la communauté; elle repose sur la croyance dans Jésus le Messie et dans le désir d'être sauvés " de cette génération dévoyée " (Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης) (Ac 2, 40; trad. légèrement modifiée), — par quoi on retrouve la " communion en une seule vérité " espérée par Diotima (H, 1148). Ce n'est qu'après qu' " ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, et [qu'] ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. " (Ac 2, 45) Au moment où les participants vendent leurs biens et en partageant les bénéfices la communauté existe déjà. Elle n'est pas fondée sur la mise en commun. Ils aliènent quelque chose qui ne leur appartient déjà plus et c'est la communauté qui rend possible ce partage. Pour deux raisons au moins. Premièrement, les " besoins de chacun ", pour être pris en compte, doivent au préalable être reconnus comme des besoins semblables chez tous, ou être reconnus comme les attributs essentiels de tout homme, autrement dit le partage suppose le préalable de l'égalité qui existe dès lors qu'il y a κοινωνία. Elle vérifie l'Esprit dans " l'homme nouveau ", " dépouillé [...] du vieil homme et de ses œuvres " (Col 3, 9). Dans un fragment tardif de l'hymne *Patmos* Hölderlin a bien compris la Pentecôte comme une nouvelle création des hommes:

Alors il fit sur eux descendre
L'Esprit, et la demeure en vérité
Fut ébranlée, et les orages de Dieu grondèrent,
Tonnant au loin, créant des hommes, comme au temps
Où les dents du dragon ... (H, 875)

Deuxièmement, l’existence de la communauté des égaux ouvre une temporalité nouvelle, en tout cas différente de celle du monde d’avant et du monde de l’Empire. Elle se déroule dans le monde mais elle n’est pas de ce monde. Saint Paul aide à comprendre cette réalité: “ Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut (νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ, νῦν ἡμέρα σωτηρίας). “ (2 Cor 6, 2) Le temps messianique n’est pas le temps de l’attente eschatologique.⁶³ Les conséquences en sont considérables, mais concernant la question de la communauté et du partage des biens, il faut mettre en évidence le nouveau rapport qu’il institue à la propriété et aux statuts sociaux qu’elle induit. Dans la *Première épître aux Corinthiens*, nous rencontrons ce passage décisif qui commence par “ Que chacun demeure dans l’état où il était lorsqu’il a été appelé ” (1 Cor 7, 20) et se poursuit ainsi : “ Voici ce que je dis, frères, c’est que le temps est court (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος) [“ contracté ”, selon Agamben⁶⁴, συνεσταλμένος]; que désormais ceux qui ont des femmes soient comme n ’ (ὡς μὴ) en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne (ὡς μὴ) pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne (ὡς μὴ) se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne (ὡς μὴ) possédant pas, et ceux qui usent du monde comme n ’ (ὡς μὴ) en usant pas, car la figure de ce monde passe. ” (1 Cor 7, 29-32)⁶⁵ Le temps qui suit la Pentecôte est une temporalité marquée par la préoccupation de vivre dans ce monde comme créatures mortelles, alors que la mort est vaincue et que la descente de l’esprit transforme ces créatures.

Ce détour par un bref commentaire de saint Paul ne nous éloigne pas de Hölderlin ni du problème de savoir ce qu’est un communisme des esprits. D’abord Hölderlin a reconnu son grand intérêt pour les épîtres de Paul. Dans la lettre à Ebel, du 9 novembre 1795, saint Paul est qualifié de “ l’homme à qui appartient mon âme ”, et qui annonce le “ jour d’entre les jours ” où viendra le “ grand Fils des Temps ”, “ *l’avènement du Seigneur* ” [1 Th 4, 15] (H, 367, souligné par H). Dans la lettre à Hegel du 25 no-

⁶³ Je reconnais bien volontiers ce que ces développements doivent à Giorgio Agamben (2004) et (2022). Voir aussi “ L’Église et le royaume ”, Conférence de carême, “ Saint Paul juif et apôtre des nations: sa personnalité, sa mission ”, 8 mars 2009, <https://dioceseparis.fr/Conference-de-M-Giorgio-Agamben-et.html>

⁶⁴ Voir Agamben (2004, 110-111, 260).

⁶⁵ La connaissance que saint Paul a eu du stoïcisme impérial explique ce passage de 1 Co, avec cette notable différence que le propos de l’apôtre ne relève pas de l’éthique et qu’il n’est pas question de conduire les hommes à l’apathie. Le stoïcisme affirme plutôt la souveraineté de l’individu sur lui-même et ses rapports au monde, liberté de la conscience de soi. En revanche, le temps messianique est aussi le temps d’une subjectivité sans sujet.

vembre de la même année, il révèle qu'il a " déjà pensé qu'une *paraphrase* des épîtres de saint Paul, dans le sens de tes idées, vaudrait la peine d'être tentée. " (H, 368, notre soulignement). Il serait intéressant de dresser systématiquement les " paraphrases " de Paul par Hölderlin, " dans le sens de [ses] idées ", plus que de celles de son ami. Contentons-nous d'en signaler rapidement quelques unes. Lorsque Paul déclare qu'à la fin des temps, Dieu sera " tout en tout " (plutôt " tout en tous ") (πάντα ἐν πᾶσιν) (1 Cor 15, 28), ou : " Ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps en Christ, et nous sommes tous membres les uns des autres (οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη " (Rm 12, 5), il est difficile de ne pas voir la " paraphrase " en laquelle consistent les affirmations de Hölderlin à propos de l'Alliance nouvelle, de l'union des esprits, de l'abolition des contradictions, de la réunion dans le Tout de la nature des individus maintenus dans leur individualité, de la présence en chacun des autres et du Tout⁶⁶.

Que signifie " paraphraser " les épîtres de saint Paul? Ou, plutôt, quel rapport doit-il exister entre les textes paraphrasés et le paraphraseur, si on exclut la paraphrase au sens de l'amplification de la rhétorique? On remarquera que la paraphrase à laquelle pense Hölderlin ne porte pas par hasard sur saint Paul et les idées de Hegel. Il doit y avoir une affinité réelle, sinon il s'agirait de pastiche " à la manière de ... ". Cette affinité est-elle celle du sens, exprimé dans un vocabulaire différent, moyennant des transpositions ou des traductions de mots entre les deux textes? On en resterait au plan de la recherche d'une simple synonymie, et la paraphrase serait un jeu. Hölderlin veut dire autre chose. Non seulement la poésie pour lui ne peut relever du jeu, dit-il contre Schiller dans la lettre à Oskar Gock du 1^{er} janvier 1799 (688-689), mais la conception qu'il se fait des rapports du langage et de la pensée, du sens, pour autant qu'on peut la dégager de ses écrits, est étrangère au recours à la paraphrase comme synonymie. Chez Hölderlin l'Un se différencie, la multiplicité est accordée avec le centre, et les dualités ont besoin de la méditation d'un tiers pour revenir à l'unité, comme on l'a vu pour le jugement entre la conscience, le Moi et l' " Ἐν καὶ Πᾶν. Entre le langage et la pensée, une troisième instance leur est commune. On peut essayer d'approcher cette conception en relevant quelques éléments d'une conversation entre Bettina von Arnim et Isaac von Sinclair rapportée dans un passage de *Die Gûnderode*. Il y est certes question de la poésie de Höl-

⁶⁶ Il faudrait revenir sur le " panthéisme " de Hölderlin et de la génération qui vient après le *Pantheismusstreit* et qui consacre une certaine interprétation de Spinoza - que Hegel contestera du reste. On suggérera que ce panthéisme cache une autre fidélité, à saint Paul.

derlin et de sa “ folie ”. Après que Sinclair lui a lu certains des poèmes de leur ami, elle souligne la puissance que fut la langue pour Hölderlin: “ ah! quelle créature sacrée que la langue! Il avait fait alliance avec elle, elle lui a donné sa magie la plus intime, la plus secrète [...] C’est ainsi: qui hante de trop près les dieux, ils le condamnent à la misère. ” Puis elle poursuit:

Pour Hölderlin, je crois qu’une puissance divine l’a inondé de ses flots, et cette puissance, c’est le langage qui a noyé ses sens sous son afflux rapide, irrésistible; et quand les eaux se sont retirées, elles ont laissé ses sens affaiblis, la puissance de son esprit ébranlée, terrassée. Et St Clair (*sic!*) dit: C’est cela, et ajoute: Mais l’écouter c’est penser au tumulte du vent [...] — alors on dirait qu’une science plus profonde le saisit; on abandonne tout à fait l’idée qu’il puisse être fou, devinant au contraire [...] combien il est près d’en éclairer le secret divin. [...] Il dit que c’est le langage qui informe toute pensée parce qu’il plus grand que l’esprit humain, lequel n’est qu’un esclave du langage. [...] Mais les lois de l’esprit sont métriques, cela se sent dans le langage qui jette son filet sur l’esprit pour que l’esprit, ainsi capturé, exprime le divin. ” (H, 1106)⁶⁷

“ Les lois de l’esprit sont métriques ”: l’esprit et le langage sont liés sous la puissance créatrice (“ divine ”) du langage qui rend possible l’expression de l’une dans l’autre et le travail de l’un par l’autre qui sont pris dans la même communauté. D’autre part on peut avancer que l’affinité entre des pensées non seulement en suppose une entre des langues, mais surtout qu’il est possible de passer d’une langue à l’autre en visant non les mots, le lexique, mais la “ métrique ” qui n’est pas dans les mots, mais dans leur manière particulière de signifier le sens. Le résultat ne sera pas une plate traduction mot à mot parce que chaque langue a sa métrique; la paraphrase hölderlinienne signifie qu’entre la “ métrique ” grecque des épîtres de l’apôtre des nations, et la “ métrique ” allemande il peut exister une résonance, si le poète, ou Luther, recherche cette “ métrique ”. En elle la différence est maintenue mais réduite par l’identité. C’est comme si sa propre langue se rencontrait comme parlée par l’étranger devenu le plus proche. Ou, pour employer un langage musical auquel Hölderlin a assez souvent recours, l’harmonie est maintenue dans les dissonances. Elle exerce sa puissance sur les particularités vivantes mais sans les écraser. Il nous semble que l’idée de résonance entre deux pensées et deux langues évite de chercher des “ influences ” d’un écrivain sur un autre et de recourir à des catégories historiographiques qui tendent à réduire les différences, comme le “ panthéisme ”.

⁶⁷ Bettina von Arnim (1959, 392).

En tout cas lire les déclarations politiques, égalitaristes, communistes de Hölderlin et son pathos de la communauté en entendant y résonner les formules de saint Paul, ne signifie ni que ce dernier était communiste, ni que Hölderlin avait une théologie politique appliquée au communisme. Plus sérieusement, on doit considérer que dans l'actualité qui fut la sienne, Hölderlin avait choisi une politique non politique, paradoxale, qui ne parle pas le langage du droit, des institutions et de l'État, mais qui revêt la forme de l'Esprit saint dans sa communauté et qui s'installe dans un temps qui n'est pas tendu vers un " horizon d'attente " (R. Koselleck). Pour Hölderlin et ceux de sa génération, d'abord enthousiastes devant la Révolution française, engagés dans la venue du Royaume de Dieu, dans l'institution de l'Église invisible, désireux de se délivrer des pouvoirs politiques et religieux qui dépossèdent les hommes de leur Raison, c'est-à-dire de leur liberté et dignité, la situation de la France et de l'Allemagne contraint à des choix qui doivent répondre aux espoirs déçus. La proscription des Girondins, la Terreur, l'Empereur Napoléon remplaçant le général républicain Bonaparte, l'échec des projets de réforme ou de révolution " jacobine " en pays souabe et ailleurs en Allemagne ou à Vienne, furent des événements qui conduisirent, comme il sera fréquent dans l'histoire, à des remises en cause, des reniements, ou à la résignation, cette " mort de l'âme ". On sait que Hegel répondit en délivrant le sens total de la liberté, détachée des contingences historiques et politiques, dans la figure de la réconciliation spéculative de la Raison et de la Réalité d'où se détache la Rose dans la Croix du présent. Hölderlin pour sa part est, lui aussi, convaincu que les dieux sont venus. Mais leur fuite n'a pas le sens pour lui de l'abandon des hommes orphelins sous le ciel désormais vide du Christ de Jean Paul. Le pain et le vin, qui sont des rappels de célébration de la nature et, pour des chrétiens, de la dernière cène de Jésus, nous donnent des pensées " des Immortels ", mais Hölderlin évacue le sombre message du Christ de Jean Paul Richter. Dans le poème *Le Pain et le vin* (H, 813), il écrit qu'ils " furent jadis nos hôtes ". Leur présence dépendait de l'accueil que nous fûmes capables de leur faire. Espérer leur retour n'est pas déraisonnable, il dépendra de l'accueil dont nous serons capables. La présence des dieux exigeait la collaboration du divin et des hommes, leur co-appartenance. Et s'ils " reviendront au temps propice (*in richtiger Zeit*) ", ce moment ne dépend pas des hommes seuls. Ce qui leur est donné, dit le poème dans la dernière strophe (H, 814), c'est un " vestige des dieux enfuis " apporté par " le dieu du vin " et les torches de lumière portées par " le Syrien " (Yehoshua, Jésus) qui raniment les âmes mortes de ceux qui se lamentent: " si deux d'entre vous s'accordent sur terre pour demander une chose quelconque, elle sera accordée par mon

père qui est aux cieux. Car là ou deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d’eux. ” (Mt 18, 19-20) Mais la distance prise par Hölderlin par rapport à la vision politique du monde ne le conduit pas à renoncer aux motifs pour lesquels il accueillit avec ferveur les événements en France. Au contraire il leur donne un prolongement en changeant de cadre, en passant à un niveau de la pensée méta-politique.

11. La pauvreté et richesse en esprit

Cette unité en esprit, par l’esprit, résulte d’une conversion de la multitude, de tout groupement humain empirique, de toute société en un tout invisible et pour autant réellement existant par l’agir de ses membres. On pourrait certes dire que cette unité et cette âme ont pour condition le renoncement à toute propriété, à tout bien propre. Condition négative, soustractive qui ôte à chacun quelque chose pris comme son propre (*id-ion*)⁶⁸.

La condition de cette condition est la pauvreté en esprit: “ Chez nous, tout se concentre dans le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches ”. Cet aphorisme a appelé beaucoup de commentaires et il est tentant de le relier à des textes de la mystique rhénane comme le sermon 52 de Maître Eckhart, commentant Mt 5, 3 et de le lire sous la loupe de la logique paradoxale de Jean de la Croix par exemple. Nous ferons quelques remarques pour terminer et retrouver “ le communisme des esprits ”.

Cet aphorisme a la forme d’une confession de foi, une déclaration d’identité sous la détermination du spirituel, où “ nous ” est tout à la fois, les deux jeunes gens, les “ honnêtes ” habitants du “ paisible pays de la Souabe ”⁶⁹, les Allemands, les Hespériens, les Européens. Pour nous il importe peu. Il est préférable de remarquer qu’en disant “ nous sommes devenus pauvres ”, la pauvreté est présentée comme le résultat d’un devenir. On peut le rattacher à ces lieux communs de l’époque qui déplore de “ retard ” allemand par rapport à la France, retard manifesté par le fait que les Allemands pensent ce que d’autres ont fait. On doit plutôt

⁶⁸ Il est remarquable qu’on retrouve l’idée géniale de Rousseau d’un contrat fait de l’aliénation totale de chacun à la communauté, laquelle n’existe pas encore au moment du renoncement mais est constituée par l’aliénation. L’homologie avec notre interprétation de Ac 3, 42-47 est évidente.

⁶⁹ Voir le fragment de poème de jeunesse *La Tek*: “ Malheur! Malheur! Murmurent dans la tourmente les esprits de jadis, / L’honnête et pure coutume de la Souabe est banni! ... [...] / Mais non! Elle n’est pas toute abolie, la loyale coutume, / Elle n’est pas toute abolie au paisible pays de la Souabe! ” (8), cité par Jacques D’Hondt (1989, 226).

préférer l'idée que le devenir est un devenir de l'esprit, devenir mené en esprit et spirituellement. Une interprétation paulinienne peut nous aider à comprendre en particulier les renversements entre opposés et les inversions de valeur entre polarités opposées (riches/pauvres). " Nous sommes devenus pauvres ", peut s'entendre de deux façons. Premièrement, ce fut notre volonté, sachant que la pauvreté en esprit est le dépouillement de tout ce qui fait la richesse du monde et pour le monde, afin de devenir riches d'une richesse qui n'est pas du monde et qui passe à ses yeux pour pauvreté. Deuxièmement, c'est notre destin qui nous a rendus pauvres, concertant ce devenir en vue d'un autre devenir. Il faut avouer qu'il est difficile de trancher et qu'au fond cela importe moins que le processus à l'œuvre dans ces deux devenirs. La logique paradoxale de saint Paul qui se formule par des chiasmes retourne les choses contraires en inversant leur valeur respective et très précisément celles qui sont en bas de la hiérarchie des valeurs, ou en produisant le plus élevé par le plus bas. Ce retournement produit comme une élévation à la puissance de ce qui en est privé, par le renoncement volontaire au plus haut. C'est évidemment le Christ qui est le modèle de cette opération, " existant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu, mais s'est dépouillé lui-même, en prenant forme de serviteur " (Php 2, 6-8), il fait grâce aux hommes de sa richesse: " Car vous connaissez la grâce de Jésus-Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que par sa pauvreté vous fussiez enrichis. " (2 Cor 8, 9) " Le Seigneur [...] m'a dit: "Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans ta faiblesse ". [...] Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort ." (2 Co 12, 9 et 10) En comprenant, à la lumière de Paul, " nous sommes devenus pauvres pour devenir riches " et que c'est en cela que " chez, nous tout se concentre sur le spirituel ", nous pouvons avancer que la pauvreté est nécessaire pour accueillir l'esprit qui vient du passé (le Moyen-Age de notre texte, par exemple) et y rester fidèles dans le souvenir, la reconnaissance et le sentiment —trilogie de " Sur la Religion ". La pauvreté peut s'entendre de multiples façons, il s'agit des richesses et des puissances mondaines, celles que le Prince du monde, dirait Paul, gouverne et distribue, c'est ce à quoi on pense spontanément. Mais la pauvreté inspirée de la prédication paulinienne ne relève pas de l'exhortation morale, à l'instar du stoïcisme connu par saint Paul. Elle parle de ce qu'il y a de plus profond dans la volonté, dans le savoir et dans l'avoir de l'homme, si nous reprenons les trois instances visées par Maître

Eckhart⁷⁰. Être pauvre en vouloir, savoir et avoir signifie que la pauvreté va jusqu’à la racine de l’homme et qu’elle affecte son être de créature — y compris de créature désireuse de connaître son créateur. Selon Eckhart on ne comprend pas le passage des Béatitudes sur la pauvreté en esprit si on ne l’entend pas depuis le dénuement complet, la dépersonnalisation totale. Devenir riches s’éclaire si on ne se demande pas, de façon comptable, ce qui a été gagné en compensation de la pauvreté atteinte, mais si on relie la richesse au passage du “ vieil homme ” à “ l’homme nouveau ”, qui n’est pas une promesse mais un nouveau commencement. Être riche signifie alors croire en la puissance du possible. Il est remarquable que Hölderlin ait posé en épigraphe de son *Hymne an die Menschheit*⁷¹ ces lignes de Rousseau: “ Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites, que nous ne pensons. Ce sont nos faiblesses, nos vices, nos préjugés, qui les rétrécissent. Les âmes basses ne croient point aux grands hommes: de vils esclaves sourient d’un air moqueur à ce mot de liberté. ”⁷² L’extension du possible qui échoit à l’homme nouveau (à l’humanité) est qualifié d’ “ utopique ” par le bon sens. Alors que la présence de l’Esprit saint, c’est-à-dire de l’esprit qui rassemble et fait de chacun des individus les membres des autres, unis dans l’immanence de leurs rapports et dans la transcendance de la vie du Tout, est “ impensable ”, voilà ce qui est la richesse de la pauvreté de déterminations finies.

La fin du *CodE* juxtapose notre formule à l’apparition du thème de la communauté dans les dernières lignes du deuxième fragment. On pourrait rapprocher cette écriture de la parataxe dans la poésie de Hölderlin, dans ses grands hymnes particulièrement. L’absence de coordination explicite entre la communauté et la pauvreté en esprit signifie que la pauvreté devenue richesse marque une césure forte avec le surgissement de la communauté qui est, selon ce que nous avons vu, la présence de l’esprit, ou du divin, sans Dieu nommé, parmi les hommes:

Afin qu’un peuple aimé des dieux, dans les bras de l’Ancêtre, Humainement joyeux comme au printemps d’autre fois, se rassemble

Et ne soit de nouveau qu’Un seul esprit commun à tous. (*L’archipel*, H, 828)

⁷⁰ Nous nous référons au sermon 52, “ De la pauvreté en esprit (Matthieu, V, 3) ”, dans la traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, (1994, 71 et suiv.) Nous nous référons brièvement à ce sermon parce que sa radicalité convient avec le temps messianique dont nous avons parlé et qui a des effets sur notre compréhension du communisme spirituel à partir de *CodE*.

⁷¹ Hölderlin (1946, 149-153).

⁷² Rousseau, *Du contrat social*, III, chap. XII.

Ainsi la pauvreté doit-elle s'appliquer aux temps et aux moments dont saint Paul entretient les Thessaloniens: " Pour ce qui est des temps et des moments, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous en écrive. Car vous savez bien vous-mêmes que le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit. [...] Ne dormons pas, veillons et soyons sobres. " (1 Th 5, 1-3; 7)⁷³ Cela ne signifie pas bien évidemment que " le jour du Seigneur est arrivé. " (2 Th 2, 2) Dans *Fête de la paix*, où Hölderlin médite l'attente du divin, il est dit, " paraphrasant " 1 Co 15, 51-52 et 1 Th 5, 1-3:

Soucieux de la mesure, toujours, avec précaution, touche,
L'espace d'un moment, aux demeures des hommes
Un Dieu, à l'improviste: quand nul ne sait. (H, 860, notre soulignement)⁷⁴

La pauvreté eckhartienne, doit aller jusqu'à se désintéresser du temps à venir, à ne pas s'inquiéter ni spéculer sur le temps de la venue du Messie, ne pas le savoir, ne pas le vouloir, ne pas le posséder. Si la communauté de Hölderlin est le nom de l'esprit qui est tautologiquement et pas allégoriquement la communauté et si son temps est le temps ni du souvenir ni de l'attente, mais celui du présent de l'infini divin, vécu *sub specie aeternitatis*, son rapport avec le communisme ne peut avoir le sens d'une contribution à une doctrine et un projet. Le " communisme des esprits " n'est pas davantage une étape dans l'histoire de cette idée, même s'il est vraisemblable que Hölderlin s'est intéressé aux formes égalitaires apparues dans l'évènement révolutionnaire et qu'il a connu le nom et le rôle de Buonarroti⁷⁵, entre autres. Il est intéressant que lorsqu'il définit la rationalité à l'œuvre dans *Antigone* de Sophocle, il la qualifie de " politique, et plus précisément républicaine " (H, 966). Mais cette détermination est pertinente pour le moment et le sens " national " des Grecs et pas ceux des Hespériens. Le communisme suggéré par *CodE* est méta-politique, ou supra-politique.

Il y aurait un communisme de Hölderlin qu'il faudrait appeler un communisme spirituel. Par là est désignée la forme de toute communauté qui n'a d'autre réalité que son existence effective (en dehors de tout projet, de toute " avant-garde "), sa sub-stance, la vie commune de ses membres partageant l'essence de la vie réelle: le " souvenir " de leur destin, la " reconnaissance " pour la vie qui leur est donnée et le sentiment du " lien intégral " et vivant qui les unit à " l'élément " dans lequel ils se meuvent. (" De la Religion ", H, 645-650) Trouver, par leurs activités et leurs expériences dans la finitude et le donné, la présence de l'infini, c'est-à-dire

l’esprit de leur monde qui les relie au Tout, chacun au Tout et chacun à chacun, revient à penser la communauté à partir de l’essence du religieux, quelle que soit la religion, religion des dieux grecs ou celle de Jésus. Parler de “ sécularisation ” serait une façon superficielle de comprendre ce que dit Hölderlin et de passer à côté des ressources théoriques, politiques et existentielles d’une méditation poétique et philosophique sur l’être en commun en connexion avec la nature. Il faut entendre le titre, “ Le communisme des esprits ” comme une exhortation adressée aux communistes à ne pas oublier que le communisme ne peut se passer de prendre soin⁷⁶ de la communauté. Le premier soin, paradoxal, serait un soin négatif, comme l’éducation d’Émile de Rousseau, qui revient à ne pas la mettre au service de buts qui la dépassent. Le second serait de la soustraire à tout principe recteur, en ce sens elle est an-archique. Le troisième serait de ne pas permettre qu’elle se fige dans une identité, dans la figure d’une cause, d’un être, d’être ritualisée⁷⁷. Parvenir à “ vider ” la communauté pour laisser en elle la circulation et l’échange des individualités pour qu’elles portent au plus haut le destin, l’adresse (*Geschick*) du commun qu’elle crée et recrée, cela pourrait définir un communisme “ négatif ”, comme une théologie négative.

12. Épilogue

En un sens nous n’avons fait que commenter le titre *Le communisme des esprits*. On pourra juger excessif de consacrer tant de pages, tant de références, tant de digressions à un énoncé qui n’a ni auteur ni date d’inscription et dont le statut de “ titre ” est même douteux puisque le texte qu’il chapeaute n’a pas immédiatement de rapport au communisme, mot qui n’est en outre pas cité. Pour obtenir la bienveillance du lecteur irrité, nous soulignons quelques points qui resteraient à préciser et quelques implications possibles de ce travail.

1- Compte tenu de la singularité de *CodE*, on a été contraint d’adopter une démarche peu ordinaire. Certes elle a consisté à lire les trois parties du texte, guidée par l’idée de communisme brandie par le titre. Et en cela on n’a fait que vérifier la fonction d’un paratexte selon Genette. Mais l’absence de référence au communisme n’a pas conduit à débusquer des non-

⁷⁶ Le français ne peut rendre le sens qu’on peut donner à l’allemand *das Heilige* quand on le rapporte à son étymologie, *heilen*, soigner, guérir.

⁷⁷ Nous suivons l’analyse de Judith Balso sur les dieux selon Hölderlin, (2022, 288), cité par Bernard Humbrecht (2023, 19).

dits communistes sous la description de ce récit d'une cérémonie au soleil couchant basculant dans l'élégie puis se ressaisissant grâce à un exercice de réminiscence. Nous avons seulement souligné que le cœur est l'apparition de la communauté. C'est alors la juxtaposition du titre et de la communauté qui conduit à se demander quelle signification a cette centralité de la communauté pour le communisme indiqué par le titre. De là, deux directions ont été empruntées.

2- La communauté, l'être en commun, le commun sont des notions qui, sous différents noms, structurent la pensée de Hölderlin quand il s'agit de l'existence humaine. Dans *Hypérion* Hölderlin la présente comme une fin désirable où règnent l'entente et la joie. Il la conçoit comme ce qu'il faut réaliser car il la pense comme la constitution même de l'humanité. Autrement dit, la communauté est essentielle à l'homme, elle est ce qu'il faut instaurer, contre les formes de l'égoïsme contemporain. En visant l'égoïsme Hölderlin ne critique pas banalement un vice que la prédication chrétienne a condamné. Il s'attaque à l'anthropologie moderne fondée sur l'amour de soi, fondement de la morale de l'intérêt et de la valeur de l'utile, qui, inlassablement ressassés, vont en faire des évidences naturelles et ancrer l'idéologie du capitalisme dans la conscience et l'opinion communes en Europe. Mais la communauté a aussi une toute autre ampleur, elle est la face humaine spirituelle, de la totalité, du Tout, dont la nature est l'autre face. Le Tout hölderlinien est constitué par la nature et la communauté; d'où les nombreux passages, glissements de l'une à l'autre, rendus possibles par l'ontologie du commun. Toutes les deux en sont comme les attributs spinozistes. Cela nous oriente à entendre la communauté en deux sens. Dans son sens premier et le plus obvie, la communauté est la forme d'organisation politique et culturelle, religieuse d'un groupe, conçue dans son opposition à la société civile ou à la société fondée sur la souveraineté d'un peuple produite par un contrat (voir la distinction classique *Gemeinschaft* / *Gesellschaft*, F. Tönnies) ou la représentation de *die bürgerlich Gesellschaft* fondée sur l'égoïsme. Mais la communauté est aussi la nature d'un phénomène qui le caractérise comme tout; un être est un tout s'il est structuré par la communauté de ses constituants dont l'essence est d'être en commun, dont les relations sont communautaires. On dira ainsi qu'il y a du commun dans tel être. La communauté spécifie un tout où les parties ont deux caractères fondamentaux: elles sont les parties du tout, liées pour le tout et fonctionnant pour lui.; d'autre part elles sont les parties des autres parties. Cette dernière détermination ordonne les parties les unes par rapport aux autres dans un rapport complexe horizontal, alors que la précédente dispose les parties en fonction et pour le tout selon un rapport

simple vertical. Dans un cas les parties sont déterminées par leur intégration fonctionnelle dictée par le tout: l'organisme. Dans l'autre elles sont à la fois déterminées et déterminantes (affectées et affectantes) par rapport aux autres. Le tout hölderlinien est spinoziste par son essence immanente aux choses au sens où son être commun relie les choses et les rend égales, égales par leur statut de parties pour le tout et de parties des autres parties (voir Dom Deschamps). Mais le même être en commun empêche les choses de se refermer sur leur immanence et de perdre leur individualité, car il les expose à autre chose qu'elles, aux autres choses, à la nature sous sa forme la plus sensible et affectante: le corps et l'esprit. Elles sont reliées à la transcendance de l'infinité constituée par les autres dans le tout. Par l'“infinité des autres”, nous essayons de caractériser la relation de chaque individu aux autres par le fait que la relation n'est pas saturable, qu'elle ne relève pas d'une logique comptable portant sur les besoins, les échanges et l'intérêt où l'*inter esse* est idéalement à somme nulle. Au contraire la relation est constitutive de l'être de chacun, à condition de comprendre cette constitution de façon dynamique et *a priori* indéfinie. Peut-être pourrait-on y voir une façon de penser la “transindividualité”⁷⁸ En tout cas la thèse forte de Hölderlin affirme la capacité des individus de vivre selon leur individualité propre grâce à leur intégration dans la totalité qui n'est jamais englobement, fusion dans le corps du tout. On retrouve une idée marxienne selon laquelle le communisme est le libre développement des individus, autrement dit, le communisme est la communauté, l'être communautaire des êtres. Dans ce sens c'est la communauté qui le définit plus proprement que la mise en commun des moyens de production, etc.: “une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement pour tous” comme le proclame le *Manifeste du parti communiste*. Sans doute il est nécessaire que des conditions matérielles soient réunies pour que ce type d'association produise le libre développement de chacun comme condition de celui de tous. La référence hölderlinienne au partage des biens intervient, on l'a vu, dans *Empédocle*, mais elle est donnée dans un discours d'exhortation et non sous la forme d'un programme, avec sa justification et les voies pour y parvenir. La raison est que la communauté pour Hölderlin est une réalité éthique, inscrite dans la conscience, — en dernière instance. Pour comprendre cela il est nécessaire de revenir sur sa critique du Moi absolu de Fichte et, chose plus importante, sur la façon dont il construit son dépassement pour répondre à l'objection qu'il lui adresse dans la lettre à Hegel déjà citée: si le Moi est toute réalité, s'il est

⁷⁸ Voir Étienne Balibar (2018, 199 et suiv.)

absolu, il ne peut avoir conscience de soi. Il est un pur néant. La réponse de Hölderlin serait le rappel que la communauté, le rapport de communauté est impliqué dans la portée universelle du premier principe de la science, dans la vérité de celui-ci. Il donnerait un sens politique au Moi dont le subjectivisme tendanciel serait dépassé par la conscience de son essence relationnelle. Le Moi est alors, si nous paraphrasons Marx, la traduction en allemand de l'égalité: " L'égalité n'est pas autre chose que le Moi=Moi allemand, traduit en français, c'est-à-dire mis sous sa forme politique. " ⁷⁹

3- Le communisme se trouve interrogé par la communauté. Telle est la décision herméneutique que nous avons prise, nous éloignant de la lettre du texte qui ne le dit pas, mais accordant cependant toute son importance aux effets produits par le titre. Donc nous supposons que ce fut l'intention de son auteur. Dire que le communisme est interrogé signifie qu'il lui est adressé une question et une mise en garde. Elles pourraient avoir la forme suivante: vous communistes, élaborer des plans pour instaurer des sociétés justes, égalitaires, sans propriété privée, et vous croyez qu'une fois la base de la société changée les rapports entre les individus deviendront des rapports d'égalité et de fraternité, puisqu'on aura aboli les causes des maux qui accablent l'humanité depuis si longtemps. Mais vous n'êtes pas conscients de l'aporie qui se dresse sur cette voie: ce processus va être accompli par des individus d'aujourd'hui, des individus qu'il n'y a pas de raison de supposer qu'ils ne sont pas marqués, d'une manière ou d'une autre, par les vices de la propriété privée, de la marchandise, de l'argent, de l'égoïsme du capitalisme. Ainsi comment espérer qu'ils se feront les agents du passage à la société nouvelle? Ne faudrait-il pas qu'ils soient déjà ce que le communisme doit en faire?⁸⁰ Pour sortir de cette aporie il faut refuser de repousser la réalisation de la communauté au moment du communisme réalisé. La communauté n'est pas l'effet de conditions matérielles économiques nouvelles, ni de l'instauration d'un pouvoir politique travaillant à son dépérissement. Il serait possible que la réalisation du communisme doctrinal (économie, social, politique) soit suspendue à l'existence de ce qui est attendu arriver après, par surcroît. Il se pourrait aussi que la communauté rende secondaire, voire caduque la construction du communisme. On devrait insister sur ce qui distingue profondément communauté et communisme.

⁷⁹ Marx (2007, 183). Voir dans le même sens le développement dirigé contre Bruno Bauer dans Marx (1969, 50).

⁸⁰ Cette aporie a pris deux formes dans la philosophie moderne. Voir Rousseau, *Du contrat social*, II, chap. VI " De la loi " et chap. VII, " Du législateur " et Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, 4^e partie, 2^e section, 4., p. 226, note : contre l'idée qu'il faut être " mûr " pour la liberté " pour vivre dans la liberté légale.

Ce dernier relève d’une ontologie de la praxis ou de la poïésis quand on parle par exemple de la “ construction ” du communisme, alignée sur une idée industrielle de l’entreprise et du travail glorifié. La communauté de son côté est un état qui ne provient pas d’un accord préalable, ni d’un plan à réaliser, elle s’installe dès que trois, quatre personnes sont réunies pour la seule fin de la réunion, quelles que soient les circonstances qui la précèdent et en sont l’occasion.

Nous avons accordé beaucoup d’importance à un passage des *Manuscrits de 44* de Marx où l’être communiste apparaît dans le plaisir d’être ensemble indépendamment du but de l’action commune. Le plaisir de “ faire société ”, comme tout plaisir, est le signe d’une libre expansion des puissances physiques, morales, créatrices, intellectuelles de chacun. “ Libre ” expansion ” parce qu’elles ne sont pas mobilisées pour des fins hétéronomes, mieux, parce qu’elles ne sont des moyens pour des fins extérieures. Aristote parle quelque part du simple plaisir de la sensation et de la vie; ajoutons de la satisfaction de besoins, parler, boire, fumer, être ensemble — ce qui est une première approximation de l’amitié. Cela revient à sortir de ce que le capitalisme crée et détruit pour le recréer, la vie sociale reposant sur le nœud de l’insociable sociabilité et le fétichisme de l’individu et sa mutilation. À l’ancienne et obscure notion de société qui doit articuler particularité et généralité, individu et universalité, à la recherche de ce qui “ fait ” le lien social, la communauté substitue d’autres concepts. En suivant Giorgio Agamben⁸¹ (qui dissocie la communauté de toute identité, que ce soit sous la forme d’une exaltation ou d’une revendication, que ce soit un fondement ou une garantie), je soutiendrais que la communauté intuitionnée par Hölderlin existe quand des vies singulières quelconques se composent (concept spinoziste) ensemble sans but extérieur, sans programme, sans œuvre qu’il faut produire, et dont les compositions sont des célébrations communes du souvenir du destin, de la reconnaissance pour la vie donnée et du sentiment du lien qui unit chacun à son élément.

Parmi les splendides images de la communauté données par Hölderlin, retenons celle-ci:

Accordés dans la félicité avec d’autres créatures, nous volions comme le concert d’un millier de notes indissociables à travers l’Éther infini. *Hypérion* (H, 197)



⁸¹ Agamben (1990).

COMMUNISMUS DER GEISTER

Eugen und Lothar

Theobald und Oskar

Disposition

Sonnenuntergang. Kapelle. Weites, reiches Land. Fluss. Wälder. Die Freunde. Die Kapelle allein noch beleuchtet. Das Gespräch kommt auf das Mittelalter. Die Mönchsorden nach ihrer idealen Bedeutung. Ihr Einfluss auf die Religion und zugleich auf die Wissenschaft. Diese beiden Richtungen sind auseinander gegangen, die Orden gefallen, wären aber nicht ähnliche Institute zu wünschen? Wir gehen eben Vom entgegengesetzten Princip aus, von der Allgemeinheit des Unglaubens, um ihre Notwendigkeit für unsre Zeit zu beweisen. Dieser Unglaube hängt mit der wissenschaftlichen Kritik unsrer Zeiten zusammen, welche der positiven Spekulation vorausgeeilt ist, darüber lässt sich nicht mehr klagen, es handelt sich drum, zu helfen. Entweder muss die Wissenschaft das Christentum vernichten oder mit ihm eins seyn, da die Wahrheit nur eine seyn kann, es handelte sich also drum, die Wissenschaft nicht Von äusserlichen Umständen abhängig Werden zu lassen und im Vertrauen auf jene Einheit, die Jeder, der die Menschheit kennt und liebt, wünscht und ahnt, ihr eine grossartige, würdige, selbständige Existenz zu schaffen. Seminare und Akademien unserer Zeit. Universitäten. Die Neue Akademie.

(Ausführungsversuch)

Ein schöner Abend neigte sich zu seinem Ende. Das scheidende Licht schien alle seine Kräfte noch zusammenzuraffen und warf die letzten goldenen Strahlen über eine Kapelle, die auf der Spitze eines mit Wiesen und Wein bewachsenen Hügels in reizender Einfalt sich erhob. Das Thal am Fusse des Hügels war nicht mehr berührt vom Schimmer des Lichts und nur die rauschende Wooge gab Kunde vom nahen Nekar, der, je mehr die Melodie des Tags verhallte, um so lauter seine murmelnde Stimme erhob, die kommende Nacht zu grüssen. Die Heerden waren heimgezogen und nur selten schlich ein schüchternes Wild aus dem Walde hervor, sich unter freiem Himmel seine Nahrung zu holen. Das Gebirge war noch erleuchtet. Ein Geist der Ruhe und Wehmuth war über das Ganze ausgegossen.

“ Lothar ”, so begann der Eine Von zwei Jünglingen, die von der Staffel der Kapelle aus längere Zeit diese Scene betrachtet hatten, und nun von ihrem Orte etwas gewichen waren, um dem letzten Strahl, der das Dach der Kirche traf, Lebewohl zu sagen, “ Lothar! Erfasst dich nicht auch ein geheimer Schmerz, Wenn das Auge des Himmels aus der Natur genommen ist und so die Weite Erde da liegt, wie ein Rätsel, dem das Wort der

Lösung fehlt, siehe, nun ist das Licht dahingegangen und schon hüllen sich auch die stolzen Berge in's Dunkel, diese Bewegungslosigkeit ängstigt und die Erinnerung an die vergangne Schönheit wird zum Gift, es ist mir hundertmal ebenso gegangen, Wenn ich aus dem freien Aether des Altertums zurückkehren musste in die Nacht der Gegenwart, und ich fand keine Rettung, als in starrer Ergebung, die der Tod der Seele ist ; es ist ein peinigendes Gefühl um die Erinnerung verschwundner Grösse, man steht, wie ein Verbrecher, vor der Geschichte, und je tiefer man sie durchlebt hat, um so heftiger erschüttert Einen das Erwachen aus diesem Traum, man sieht eine Kluft zwischen hier und dort, und ich wenigstens muss so vieles, was doch schön und gross war, verloren geben, Verloren auf immer. Sieh' diese Kapelle an; was war es für ein kolossaler, kraftvoller Geist, der sie erschuf, mit Welcher Macht zwang er die weite Welt, den stillen Hügel krönte er mit dem friedlichen Heiligtum, in die Ebene des Thals stellte er sein Kloster und in's Gewühl der Stadt den majestätischen Dom und tausende Von Menschen waren ihm unterthan und zogen im härenen Kleid arm und verlassen vom Zärtlichsten, was die Erde giebt, umher als seine Apostel und wirkten - doch ich brauche dir nicht zu erzählen, du kennst die Weltgeschichte; und wo ist des Alles? Du verstehst mich, ich frage nicht nach dem, was uns jenes Zeitalter überliefert hat, ich frage nicht nach dem todten Stoffe, sondern, wenn du so willst, nach der Form, in der es geschah, nach jener Energie und Consequenz, die sich in's Unendliche zu Verlieren schien und dennoch auch in das Entfernteste die Übereinstimmung mit dem Mittelpunkt trug, die in jeder Variation den Klang der ursprünglichen Melodie festhielt ; die Form in diesem Sinne ist ja das Einzige, was für uns in unsern Verhältnissen einen Vergleichungspunct darbieten kann, da der Stoff immer etwas Gegebenes ist; die Form aber ist das Element des menschlichen Geistes, in welchem die Freiheit als Gesez wirkt und die Vernunft gegenwärtig wird; nun vergleiche aber jene Zeit und unsere, wo willst du eine Gemeinschaft finden? wo ist die Brücke, die so vieles Herrliche aus jenem Lande zu uns trüge? Wo ist jener fromme, gewaltige Geist, der die Kirchen erbaut, die Orden gegründet hat. Alles, wie aus einem Gusse? der von einem Mittelpuncte, Welcher über die damalige Welt sich erhob, Alles unter seine Intelligenz und Glaubenskraft niederzwang? ”

[Disposition zu einem Aufsatz]

Es concentrirt sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden.

Alte Welt

1) Monarchie. Griechenland, später Rom.

Mittelalter

2) Konstitutionelle Monarchie.

Neue Zeit

3) Republik.

ad 2) verschiedene Nationen - Eine Kirche mit Einem Pabst.

ad 3) allgemeines Priestertum, Vorspiel der Protestantismus.

∞∞

Le communisme des esprits

Eugène et Lothaire

Thibaut et Oscar

ESQUISSE

Coucher de soleil. Chapelle. Une contrée vaste et riche. Fleuve. Forêts. Les amis. Seule la chapelle est encore dans la lumière. On en vient à parler du Moyen Age. Les ordres monastiques considérés dans leur signification idéale. Leur influence sur la religion et, en même temps, sur la science. Ces deux orientations se sont séparées, les ordres religieux se sont effondrés, mais est-ce que des institutions du même genre ne seraient pas souhaitables? Afin de démontrer leur nécessité pour notre temps, nous partons précisément du principe opposé, de la généralisation de l'incrédulité. Cette incrédulité se rattache à la critique scientifique contemporaine, qui a pris de l'avance sur la spéculation positive. Rien ne sert de se lamenter à ce propos, il s'agit de faire quelque chose. Il faut, ou bien que la science anéantisse le christianisme, ou bien qu'elle ne fasse qu'un avec lui, car il ne peut y avoir qu'une seule vérité. Il s'agirait donc de ne pas laisser la science tomber dans la dépendance de circonstances extérieures, et, confiant en cette unité que souhaitent et que pressentent tous ceux qui connaissent et qui aiment l'humanité, de lui ménager une existence indépendante, digne et majestueuse. Séminaires et académies en notre temps. La Nouvelle Académie.

*

Une belle soirée touchait à sa fin. La lumière, en s'en allant, semblait ramasser encore toutes ses forces pour jeter ses derniers rayons d'or sur une chapelle qui s'élevait, dans une charmante simplicité, au sommet d'une colline couverte de prairies et de vignes. L'éclat de la lumière n'at-

teignait plus la vallée, au bas de la colline, et le bruissement des vagues signalait seule la proximité du Neckar qui, à mesure que la mélodie du jour expirait, élevait d'autant plus le murmure de sa voix pour saluer la venue de la nuit. Les troupeaux étaient rentrés. Un animal sauvage n'osait que rarement se glisser avec timidité hors de la forêt pour chercher sa nourriture à l'air libre. La montagne était encore dans la lumière. Tout cela baignait dans un esprit de quiétude et de mélancolie.

Lothaire - ainsi commença l'un des deux jeunes gens qui, du parvis de la chapelle, avaient contemplé ce spectacle pendant un certain temps, et qui, maintenant, s'étaient un peu éloignés de cet endroit pour dire adieu au dernier rayon du soleil qui touchait le toit de l'église - Voici que la lumière s'en est allée et déjà les fières montagnes s'enveloppent d'ombre, elles aussi. Cette absence de mouvement suscite l'angoisse, et le souvenir de la beauté passée devient comme du fiel. J'ai éprouvé cela des centaines de fois, lorsqu'il me fallait quitter le libre éther de l'Antiquité pour revenir à la nuit du présent : je ne trouvais de salut que dans la résignation, qui est la mort de l'âme. Il y a un sentiment qui vous torture, au souvenir de la grandeur disparue, et on est là comme un criminel, devant l'histoire. Plus on a revécu celle-ci profondément, plus on est violemment bouleversé en s'éveillant de ce rêve : on voit un abîme entre ici et là-bas, et moi, du moins, toutes ces choses qui furent si belles et si grandes, je suis obligé de les tenir pour perdues, pour perdues à jamais. Regarde cette chapelle : comme il était formidablement puissant l'esprit qui la créa, avec quelle force il dompta le vaste monde ! Il couronna la colline paisible avec ce sanctuaire pacifique, dans la vallée il installa son monastère, et dans le tumulte de la ville il édifia sa majestueuse cathédrale. Des milliers d'hommes lui étaient soumis et, apôtres de cet esprit, ils allaient çà et là, vêtus de cilices, pauvres, privés de ce que la terre produit de plus délicat, et ils agissaient. Mais je n'ai pas besoin de te raconter tout cela, tu connais l'histoire du monde. Et qu'est-il advenu de tout cela ? Comprends-moi bien : la question ne concerne pas ce que ce siècle-là nous a transmis. Ma question ne concerne pas le matériau mort, mais plutôt, si tu veux, la forme dans laquelle cela s'est produit, cette énergie et cet esprit de cohérence qui semblaient se perdre dans l'infini et qui pourtant savaient mettre en accord avec le centre ce qui paraissait même le plus éloigné, et maintenait fermement dans chaque variation le ton de la mélodie originaire. La forme, prise en ce sens, est sans doute la seule chose qui, dans notre situation, puisse nous fournir un point de comparaison, car le matériau n'est jamais que quelque chose de donné. Mais la forme est l'élément de l'esprit humain, c'est la liberté qui y opère comme loi, et la raison s'y actualise. Et alors, compare donc ce temps-là avec le nôtre :

où trouveras-tu une communauté? Où est le pont qui nous permettrait de recevoir, de ce pays lointain, tant de choses magnifiques? Où est passé cet esprit pieux et puissant qui a construit les églises, fondé les ordres religieux, et tout cela comme d'une seule coulée? Cet esprit qui, d'un point central, s'éleva au-dessus du monde de cette époque et qui soumit tout à son intelligence et à la force de sa foi?

*

ESQUISSE

Chez nous, tout se concentre dans le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches.

Vieux monde

1) Monarchie, Grèce; ensuite, Rome.

Moyen Age

2) Monarchie constitutionnelle.

Temps modernes

3) République.

ad 2) Nations différentes - Une Église, avec un pape.

ad 3) Sacerdoce universel, le protestantisme comme prologue.

Bibliographie

Agamben G. (1990), *La comunità che viene*, Turin: Einaudi ; tr. fr. *La communauté qui vient*, Paris: Éditions du Seuil.

Agamben G. (2004), *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, tr. fr., Paris: Rivages Poche, Petite Bibliothèque

Agamben G. (2021), *La follia di Hölderlin, Cronaca di una vita abitante (1806-1843)*, Turin: Einaudi; tr. fr. *La Folie Hölderlin : Chronique d'une vie habitante 1806-1843*, Paris: Armand Collin, 2022.

Albernaz J. *The missing Word of History*, dans " The Germanic Review: Literature, Culture, Theory ", (2022), vol. 97, n° 1, p. 7–29. <https://doi.org/10.1080/00168890.2022.2052432>.

Arnim (von) B. (1959), *Die Gunderode*, dans " Werke und Brief " Bde. 1–5, Band 1, Frechen 1959.

Badiou A. (2009), *L'hypothèse communiste*, " Circonstances 5 ", Paris: Lignes.

- Balibar É. (2018), “ Individualité et transindividualité chez Spinoza ”, dans *Spinoza politique*, Paris: PUF.
- Balso J. (2022), *Ouvrir Hölderlin*, Paris: Nous.
- Bensussan G. (2004), *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845)*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.
- Bertaux J. (1983), *Hölderlin ou le temps d'un poète*, Paris: Gallimard.
- Bertaux P. (1990), *Hölderlin und die französische Revolution*, Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- Bloch E. (1968), *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Francfort/Le mai: Suhrkamp Verlag; tr. fr. *L'athéisme dans le christianisme*, Paris: Gallimard, 1978.
- Considérant V. P. (1847), *Destinée sociale*, Paris: Librairie Phalanstérienne.
- Dastur F. (1997), *Hölderlin, le retournement natal — Tragédie et modernité & Nature et Poésie*, La Versanne: Encre marine.
- Descartes R. (1996), *Méditations métaphysiques*, V^e Méditation, Paris, édition Adam et Tannery, IX.
- Derrida J. (1993), *Spectres de Marx*, Paris: Éditions Galilée.
- D'Hondt J., (1989), *Le meurtre de l'histoire*, dans “ Friedrich Hölderlin ”, Paris: Cahiers de l'Herne, p. 219-238. Traduction du *Communisme des esprits*, *ibidem*.
- Duarte B. (2018), *Apocryphal Politics — Hölderlin's Communism of Spirits*, dans “ Tripwire, a Journal of Poetics ”, n°14, Oakland. <https://tripwirejournal.files.wordpress.com/2019/06/tripwire14.pdf>
- Eckhart (1994), Sermon 52, “ De la pauvreté en esprit (Matthieu, V, 3) ”, tr. fr. dans Jarczyk G. et Labarrière P.-J., *Maître Eckhart, Du détachement et autres textes*, Paris: Rivages poche / Petite Bibliothèque.
- Engels F. (1972) *Entwurf des kommunistischen Glaubensbekenntnisses*, tr. fr. dans *Le Manifeste du parti communiste*, Paris: Éditions sociales.
- Engels F. Voir Marx K. (1969, 1971, 2014).
- Esposito R. (1998 - rééd. 2006), *Communitas : origine e destinè della comunità*, Turin: Einaudi; tr. fr., *Communitas. Origine et destin de la communauté*, précédé de *Conloquium*, de Jean-Luc Nancy, Paris: PUF, 2000.
- Grandjonc J. (1983), *Quelques dates à propos des termes communiste et communisme*, dans “ *Mots* ”, Paris: CNRS.
- Grandjonc J. (1989), *Communisme/Kommunismus/Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire pré-marxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842*, t. 1 “ Historique ”, 39/1, Trèves: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus.
- Guerne A. (2004), *Les romantiques allemands*, Paris: Éditions Phébus.

- Hegel G. W. F. (1978), *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*, tr. fr. dans *L'absolu littéraire, théorie de la littérature et de l'idéalisme allemand*, Paris: Éditions du Seuil.
- Hegel (1994), *Leçons sur les épreuves de l'existence de Dieu*, tr. fr., Paris: Aubier.
- Heidegger M. (1945), *Die Armut*, tr. fr., *La pauvreté (die Armut)*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.
- Heidegger M. (1973), *Approche de Hölderlin*, tr. fr., Paris: Tel - Gallimard.
- Hess M. (1845), *Kommunistisches Bekenntnis in Fragen und Antworten*, dans "Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform", vol. 1, Darmstadt, 1845; tr. fr. dans *Les Jeunes hégéliens, Politique, Religion, Philosophie*, Paris: Gallimard, 2022, p. 224-242.
- Hess M. (2004), *Socialisme et communisme*, tr. fr. dans Gérard Bensussan.
- Hartmann P. (2009), *La communauté selon Hölderlin*, dans "Dix-huitième siècle", n°41.
- Hölderlin F. (1804), *Nachtgesänge*, dans "Taschenbuch für das Jahr 1805", tr. fr. *Chants de la nuit*, dans *Po-ê-sie*, n° 104, 2018, p. 89-99.
- Hölderlin F. (1946), *Sämtliche Werke*, Band 1, Stuttgart: W. Kohlhammer/J.G.Cotta.
- Hölderlin F. (1967), *Œuvres*, sous la dir. de Philippe Jaccottet, Paris: La Pléiade, Gallimard.
- Humbrecht B (2023), *Hölderlin: "Communismus der Geister/Communisme des esprits"*, "Le Saute Rhin". <https://www.lesauterhin.eu/>
- Marx K. (1957), *Critique de l'économie politique*, Préface, [1859], tr. fr., Paris: Éditions sociales.
- Marx K., Engels F. (1969), *La sainte famille*, tr. fr., Paris: Éditions sociales.
- Marx K. (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, tr. fr., Paris: Vrin.
- Marx K., Engels F. (1971), *Correspondance*, Paris: Éditions sociales.
- Marx K. et Engels F. (1972), *Manifeste du parti communiste*, Paris: Éditions sociales.
- Marx K., Engels F., Weydemeyer J. (2014), *L'idéologie allemande*, tr. fr., Paris: GEME, Éditions sociales.
- Nancy J.-L. (2004), *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois éditeur.
- Nerval G. de (1852), *Les confidences de Nicolas*, dans *Les Illuminés*, Paris: Victor Lecou.
- Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg) (1799), *Die Christenheit oder Europa*, tr. fr. *Europe ou la chrétienté*, voir Guerne, 2004, p 266-287.

Platon, *Banquet*, 187a-b.

Rancière J. (2007), *Le philosophe et ses pauvres*, Paris: Flammarion.

Schelling F. W. (1983), *Contribution à l'histoire de la philosophie*, tr. fr., Paris: PUF.

Schelling F. W. (1987), *Bruno ou du principe divin et naturel des choses*, tr. fr. Paris: L'Herne.

Schelling F. W. (2000), *Exposition de mon système de la philosophie*, tr. fr., Paris: Vrin.

Théophandinis Philippe (2022), *Aphelis*, <https://aphelis.net/communismes-der-geister/#sources>, 21 août

Vieillard-Baron J.-L. (2010), *La religion et la cité*, Paris: Éditions du Félin.

Vieillard-Baron J.-L. (2012), *Littérature et philosophie*, dans “Revue philosophique de la France et l'étranger,” 2012/1.

La Bible, Le Nouveau Testament, traduction Louis Second, Paris, 1954.

Abréviation:

H = Hölderlin, Œuvres, sous la dir. de Philippe Jaccottet, Paris: La Pléiade, Gallimard, 1967.

Mt= Évangile de Matthieu; Ac= Actes des Apôtres; Rm=Épître aux Romains; 1 Cor=1^{ère} épître aux Corinthiens; 2 Cor= 2^{ème} épître aux Corinthiens; Ep= Épître aux Éphésiens; Php= Épître aux Philippiens; Col= Épître aux Colossiens; 1 Th= 1^{ère} épître aux Thessaloniciens; 2 Th= 2^{ème} épître aux Thessaloniciens.

