

Le meurtre de l'histoire

Jacques D'Hondt

Perdus dans les brumes d'un présent énigmatique, nous tentons parfois de recourir à l'exemple et à l'enseignement du passé. Là encore, cependant, il nous faut errer en cherchant. Cette recherche devient émouvante quand elle retrouve les efforts d'un penseur ancien qui, obéissant à une même exigence, implora, en d'autres temps, un secours semblable. L'émotion atteint le comble lorsque l'on voit cette inquiétude s'incarner dans le poète le plus profond, Hölderlin! Nos yeux fascinés ne se détachent plus de ce regard diversement étrange.

Doutes

Dans les *Œuvres complètes* de Hölderlin, éditées soigneusement par Frédéric Beissner, figurent quelques pages plus surprenantes encore que d'autres, et dont le titre, déjà, inquiète : « Communisme des esprits » (« Communismus der Geister »¹).

On s'interroge sur leur authenticité, sur le sens de leur contenu, sur la pertinence de ce titre : incertitudes si grandes que beaucoup d'interprètes optent selon l'humeur et font, soit comme si elles étaient évidemment de Hölderlin, soit comme si elles n'étaient évidemment pas de lui. Frédéric Beissner, prudent, les range sous la rubrique : douteux (*Zweifelhaftes*)²!

C'est Franz Zinkernagel qui, le premier, publia ce texte, en même temps que des poèmes encore inédits, dans la revue *Neue Schweizer Rundschau*, en 1926, sous l'enseigne : « Nouvelles trouvailles hölderliniennes »³.

1926! cette date tardive témoigne assez de la négligence dont les manuscrits de Hölderlin furent longtemps victimes. On sait qu'il mourut en 1843 : son héritage littéraire subit le même sort que celui de son ami Hegel. Les *Écrits théologiques du jeune Hegel* – si mal nommés – ne furent édités par Nohl qu'en 1907, soixante-seize

ans après la mort du philosophe, plus de cent ans après la date de leur rédaction. Or ils peuvent contribuer, dans une certaine mesure, par comparaison, à éclairer le sens du « Communisme des esprits » de Hölderlin. Beaucoup de manuscrits de Hegel et de Hölderlin, dont l'existence fut attestée à certaines époques, sont, depuis, irrémédiablement perdus. Il faut commenter et expliquer plus difficilement, sans eux, ce qui reste.

Zinkernagel n'élève aucun doute sur la validité de sa « trouvaille » tardive et il souligne son importance : « Les tentatives que le poète effectue en ce qui concerne deux thèmes d'histoire spirituelle sont sans aucun doute plus importantes »... Il rappelle à ce propos les projets d'éducation et de culture populaires qui étaient communs à Hölderlin et au Hegel des *Écrits théologiques*, alors qu'ils étaient ensemble élèves de la fondation protestante de Tübingen, le fameux *Stift*, et il précise : « Dans cette esquisse et dans cet essai de rédaction d'un dialogue romancé, nous détenons peut-être le condensé du domaine de pensée qui hantait alors Hölderlin. »

L'occasion de cet essai de Hölderlin est une promenade que les deux condisciples, accompagnés sans doute d'autres camarades, firent un jour de novembre 1790. Hölderlin l'avait annoncée dans une lettre à sa sœur : « Je vais faire une promenade à la chapelle de Wurmlingen, avec Hegel qui est dans la même chambre que moi ⁴. »

La chapelle de Wurmlingen, célèbre lieu de pèlerinage et d'excursion, a été chantée par de nombreux poètes allemands, en particulier par Uhland. Comment a-t-elle pu suggérer une méditation sur le « communisme des esprits » ?

Aux yeux de Zinkernagel, l'idée principale du texte concerne les projets académiques, l'intention d'éducation qui animent les meilleurs esprits, en Allemagne, à cette époque. On songe à cette *Gelehrtenrepublik* dont rêve Klopstock, l'inspirateur privilégié du jeune Hölderlin. Lessing, Wieland, s'enchantèrent eux aussi de semblables utopies. Une telle conformité à l'esprit de l'époque inciterait à croire en l'authenticité hölderlinienne du « Communisme des esprits ».

Pourtant, Beissner le tient pour « douteux ». On pourrait ajouter : douteux en plus d'un sens ! Douteux parce que Beissner craint qu'il ne soit pas vraiment de Hölderlin. Douteux aussi parce que la doctrine qu'il porte laisse d'abord les lecteurs dans la perplexité. Et douteux encore parce que la manière même dont Beissner le met en doute suscite à son tour des réserves.

Beissner justifie sa méfiance dans une note :

On a aussi recueilli, dans les dossiers Hölderlin de Christophe Schwab, quelques pages écrites de sa main [i. e. la main de Schwab]... et qui contiennent plutôt ses propres essais que des copies de poésies hölderliniennes [...]. Dans le même dossier, il y a aussi quelques pièces en prose, dont il convient de contester la paternité hölderlinienne [...]. On a reproduit ici le texte de trois d'entre elles ⁵.

Le travail d'édition et de commentaire effectué par Beissner appelle la reconnaissance et l'admiration. La tâche ne manquait pas de difficultés ! Toutefois, en ce qui concerne ce texte particulier, on ne peut éviter quelques questions.

Comment se fait-il que Beissner, pour justifier le qualificatif de « douteux », accumule les considérations qui devraient faire passer le texte pour inauthentique, et qu'il n'avance aucun argument favorable à l'authenticité ?

Les motifs de rejet sont matériels, philosophiques, stylistiques :

[...] La présentation extérieure du manuscrit, et déjà la manière dont le titre est placé, excluent que Hölderlin en soit l'auteur, pour ne même pas parler de l'invraisemblance qu'il le soit du point de vue du style. La simple annonce, dans une lettre de la période de Tübingen, qu'« il va faire une promenade avec Hegel à la chapelle de Wurmlingen, d'où l'on a une vue si célèbre », ne peut évidemment

pas servir de contre-argument, aussi peu d'ailleurs que l'indication donnée par Goethe, presque sept ans après, selon laquelle celui-ci croyait avoir remarqué chez Hölderlin « une certaine inclination pour le Moyen Age » (*Lettre à Schiller* du 23 août 1797) ⁶.

Beissner traite sans doute un peu légèrement ces « contre-arguments » éventuels. C'est son droit.

Mais puisqu'il conclut, en fin de compte, à l'inauthenticité, pourquoi publie-t-il le texte dans les *Œuvres complètes* de Hölderlin? Le faux ne se confond pas avec le douteux.

S'il est vraiment « exclu » que Hölderlin soit l'auteur du « Communisme des esprits », si l'on ne peut imaginer aucun argument en faveur de l'authenticité, pourquoi donc l'éditeur, en présence de plusieurs pièces de prose issues du « dossier Hölderlin », a-t-il retenu celle-ci et en a-t-il écarté d'autres? Pourquoi l'admet-il, bien qu'en la disqualifiant partiellement sous le titre *douteux*? Quel critère fonde ce choix? En bonne logique, Beissner aurait dû laisser choir ces pages dans les œuvres complètes de Christophe Schwab!

Or il ne l'a pas fait. En dépit de tous les arguments philologiques contraires, il a bien senti – mais il ne l'avoue pas! – que Hölderlin était pour quelque chose en cette affaire : le contenu du texte porte une coloration holderlinienne...

On concédera volontiers à Beissner que ni l'écriture ni la mise en pages (il en est bon juge!) et encore moins le style ne semblent être de Hölderlin, pas plus d'ailleurs que de Hegel. Mais un troisième compagnon a pu prendre la plume, au nom de tous, pour rendre compte d'une conversation effectivement tenue. Le projet de dialogue met d'ailleurs en scène quatre interlocuteurs.

Christophe Schwab, qui a glissé ces feuillets dans un « dossier Hölderlin », savait peut-être ce qu'il faisait. Premier éditeur des œuvres de Hölderlin après la mort de celui-ci ⁷, il connaissait les difficultés et les pièges du travail de publication, il ne confondait pas habituellement les auteurs les uns avec les autres. Il y a du Hölderlin dans ce texte, même si c'est Schwab qui l'a recopié, ou restitué.

La contestation élevée par Beissner gagnerait en force probante si elle pouvait assigner au texte une autre paternité que celle de Hölderlin. Beissner suggère que l'auteur est Schwab lui-même, dont on peut du moins reconnaître l'écriture ⁸.

Cette hypothèse est pourtant difficilement soutenable. Schwab a vécu de 1821 à 1883. On ne peut guère l'imaginer capable d'écrire quelque chose de ce genre avant l'âge de vingt ans, soit vers 1840. Déjà du point de vue de l'écriture, on se demandera si l'on orthographiait encore couramment à cette date *seyn* avec un *y*, et *Communismus* avec un *c*, comme il en va dans le manuscrit.

Mais l'apparition fatidique de ce dernier mot est décisive. Beissner indique que, à son avis, le titre « Communismus der Geister » a été « ajouté ultérieurement et glissé en une petite écriture serrée sur le bord supérieur de la feuille ⁹ ».

L'emploi du mot *communisme* peut ici prêter aux malentendus les plus graves. Gardons-nous de le prendre au sens plus précis et particulier que lui a conféré l'œuvre de Marx, et encore moins au sens polémique que lui ajoute l'actualité politique de la fin du XX^e siècle!

Admettons que, comme nous le croyons, ce texte date de la fin du XVIII^e siècle. Alors ce mot *communisme* sonne d'une manière bien étrange. Son usage, exceptionnel, n'est pas encore fixé. On peut l'appliquer, à l'époque, à des objets de pensée divers, et aussi, par exemple, à une communauté d'esprits ou à une communion spirituelle. En même temps il suggère, comme nous le verrons, une sorte d'égalitarisme, une utopie communautaire semblable à celles qui florissaient sous d'autres noms, en cette fin de siècle.

Alors, si l'on crédite Hölderlin, ou Hegel, ou l'un de leurs amis, de la dotation de ce titre au texte, il faut bien admettre que l'on assiste à une sorte de grande première allemande, et même à une grande première mondiale : jamais auparavant le mot *communisme* n'avait été utilisé en ce sens ! Il ne prendra de l'essor que dans certaines œuvres de Restif de La Bretonne, aux environs de 1795. Après avoir rappelé le rôle de Restif dans ce lancement, Jacques Grandjonc, dans un article fort bien documenté et très instructif, donne cette précision intéressante :

Il faut noter cependant pour être complet un emploi antérieur mais non diffusé, pour cause de secret d'État, de *Kommunismus* dans un des nombreux volumes in-folio où sont consignés les procès-verbaux d'interrogatoire d'Andreas Riedel, jacobin viennois, qui déclare, de ses théories et de celles de son ami Franz von Hebenstreit, que « si le terme existait », il les qualifierait de « *Hebenstreitismus* » oder *Kommunismus* ¹⁰.

Jacques Grandjonc n'indique pas la date de ces interrogatoires, mais ils ne peuvent qu'être postérieurs à 1790, après la promenade à la chapelle de Wurmlingen – et, dans la déclaration du jacobin Riedel, nous remarquons déjà le *K* du mot *Kommunismus*. En France, il faudra attendre 1839 pour que le mot *communisme* réapparaisse, en ce sens, dans les écrits de Lamennais.

Ces constats, et les conséquences qui s'en déduisent, permettent de forger l'hypothèse d'une grande innovation linguistique due à Hölderlin lui-même ou au cercle de jeunes esprits réunis autour de lui. Rien n'interdisait alors d'appliquer ce terme à l'image d'une communauté spirituelle doublée de l'utopie imprécise et précaire d'une communauté des biens.

Par contre, vers 1840, lorsque Schwab parvient à la maturité, un tel usage du mot est devenu tout à fait impossible. Qui donc, à cette date, aurait pu songer à appliquer le mot *communisme* à la méditation suscitée par le paysage de la *Wurmlinger Kapelle* ? Il avait pris désormais une teinte politique révolutionnaire, il désignait « le spectre qui hante l'Europe », il devenait pour un vaste public l'annonce d'un dangereux avenir, il ne convenait plus au contenu du texte publié sous ce nom par Beissner.

Ce contenu remarquable, bien situé dans le contexte culturel de l'extrême fin du XVIII^e siècle, ou même des premières années du XIX^e, serait tout à fait anachronique vers 1840 ou 1850. Il ne peut guère être objet de méditation que pour de jeunes penseurs, tels que Hegel et Hölderlin, qui, dans le retard politique et social de l'Allemagne et du Wurtemberg où ils vivent, se posent des problèmes nouveaux en termes archaïques, mêlent les termes religieux aux thèmes nationaux ou politiques, évoquent des idées inouïes dans un décor suranné. En 1840, on ne caresse plus le rêve d'une « nouvelle académie » ou d'une « république des lettres ». Les idées, les images, et certains mots d'un texte suffisent à le dater. D'autres indices permettent de confirmer.

Le titre du texte, qui nous surprend, conviendrait aussi bien à des fragments hégéliens de la période de Tübingen. Hegel et Hölderlin poursuivent alors ensemble une réflexion très caractéristique dont les échos se font entendre dans le « Communisme des esprits ». L'emploi du mot *esprit* nous avertit assez : qui donc, si ce n'est Hegel, traite alors de manière privilégiée, et presque obsessionnelle, des « esprits » des peuples, des « esprits » des religions, des « esprits » des époques historiques ?

Le communisme des écrits

Beissner concentrait toute son attention, comme il le devait, mais peut-être trop exclusivement, sur l'apparence objective des textes dont il avait à apprécier l'authen-

ticité factuelle. Beaucoup de lecteurs n'éprouvent pas le même souci, et ne s'assignent pas la même tâche. Que leur lecture ait précédé la publication des *Œuvres* de Hölderlin par Beissner, ou qu'elle en bénéficie au contraire en y puisant une garantie jugée suffisante, ils ne se sont pas posé la question de l'authenticité. Par exemple, Rudolf Leonhard évoque le « Communismus der Geister » comme appartenant, sans autre réserve, à l'œuvre du poète ¹¹.

Théodore Haering, lui, publie son livre célèbre, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, premier volume, en 1929, trois ans seulement après la « trouvaille » de Zinkernagel (1926). N'a-t-il connu le texte que dans cette présentation? Sans même s'inquiéter de son authenticité, il affirme d'emblée que deux des personnages annoncés au départ du dialogue, Eugène et Lothaire, sont « sans aucun doute » (*zweifellos*) Hegel et Hölderlin ¹². Ce *zweifellos* contraste comiquement avec le *zweifelhaf* de Beissner.

Ce qui frappe Haering, c'est évidemment la communauté d'inspiration du « Communisme des esprits » et de nombreux écrits du jeune Hegel, qu'il connaît parfaitement. C'est *l'inspiration* de ces écrits divers qui est authentique, commune aux deux *Stiftler* et à certains de leurs condisciples.

L'écriture ne fait pas grand-chose à l'affaire. Qui a recopié? Qui a pris le premier la plume pour coucher sur le papier des pensées surgies dans une conversation mémorable?

« Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand », que l'on attribue parfois à Hölderlin, nous est parvenu dans l'écriture de Hegel ¹³. Maintes lettres de Hölderlin, par exemple le brouillon de celle qu'il adressa à Böhlendorff en novembre 1803, n'existent que dans des transcriptions, et, dans ce cas particulier, cette transcription est due à deux copistes : Schlesier et Schwab ¹⁴!

Hegel, Hölderlin, Schelling et leurs amis se souciaient peu, dans leur jeunesse, de déterminer la part qui revenait à chacun dans l'élaboration d'une pensée nouvelle, qu'ils voulaient universelle. Ils travaillaient en commun, élaboraient en commun leurs projets, leurs essais, ne distinguaient pas le « mien » du « tien ». Ce désintéressement ne durera pas, ou deviendra affectation. Il caractérise une période de formation, alors que chacun d'entre eux ne s'est pas encore véritablement trouvé. Il concerne des écrits qui ne manquent certes pas pour autant d'intérêt. En lui se manifeste déjà discrètement une des formes d'un « communisme des esprits » qui ira jusqu'à l'anonymat des œuvres.

Il n'y a pas là simple négligence, ou juvénile légèreté. Ce goût de la recherche et de la création en commun se rattache à des orientations philosophiques profondes, et caractéristiques de l'époque. L'œuvre n'appartient ni à l'un, ni à l'autre, ni à personne. Elle émane, en dernière instance, d'un esprit impersonnel, supérieur, le seul créateur véritable. Cette vision du travail intellectuel relève d'un panthéisme diffus, d'un romantisme naissant, d'un idéalisme échevelé, et elle entre en contradiction, chez les mêmes hommes, avec les visées individualistes de l'émulation, de la compétition, de la concurrence. Ce « communisme des écrits », si l'on ose lui donner ce nom, témoigne de l'esprit du temps.

Il se manifestera encore dans les dernières lignes de la *Préface de la Phénoménologie* de Hegel :

La part qui, dans l'œuvre totale de l'esprit, revient à l'activité de l'individu ne peut être que minime. Celui-ci doit donc comme la nature de la science l'implique déjà, s'oublier d'autant plus ¹⁵...

L'effacement du sujet individuel s'annoncera, parfois, plus tard, sur un ton prophétique. Ainsi dans ce *Tableau littéraire de la France au XVIII^e siècle*, qui date de 1808, et qui reste exemplairement anonyme :

Peut-être viendra-t-il une époque où il n'y aura plus de grands hommes, où les progrès individuels se perdront dans les progrès collectifs, où rien ne tranchera dans la masse éclairée; et cependant cette époque, si jamais elle arrive, sera certainement la plus honorable pour l'espèce humaine, car ce sera celle où il y aura le plus de grandeur et de véritable dignité ¹⁶.

Fort éloigné d'une telle extrémité, Hölderlin n'avait-il pas pourtant avoué, un jour, qu'il n'éprouvait plus d'attachement pour les grands hommes?

En adoptant l'attitude la plus prudente, trop craintive sans doute, et en se situant encore à un haut degré de méfiance, certainement excessive, on doit du moins, à propos du « Communismus der Geister », se rallier à l'estimation minimale proposée naguère par Yvon Gauthier : « Bien que ce fragment soit considéré comme douteux, on peut penser qu'il exprime fidèlement les idées de Hölderlin ¹⁷. »

La culture populaire

Quelles sont donc ces idées qui s'annoncent dans le « Communisme des esprits » et qui appartiennent en commun à Hölderlin et à Hegel, pendant leur « période de Tübingen »?

Ils éprouvent tous deux le sentiment douloureux que leur peuple dort et se désagrège, pendant que le peuple français, dans son éclatante Révolution, se réveille et se rassemble vigoureusement. Idéalistes, ils reconnaissent en l'esprit seul la source de toute activité, de toute efficacité. L'esprit d'un peuple et d'un temps, à la fois *Volksgeist* et *Zeitgeist*, végète souvent dans une sorte d'inconscience : il s'agit de le réveiller, de lui faire prendre conscience de soi, de le révéler à lui-même et de le former. Le peuple français, tout au long du XVIII^e siècle, a été alerté et exhorté par de grands esprits. C'est la tâche des intellectuels allemands que d'accomplir à leur tour la même opération auprès de leur peuple, et au bon moment. Chez le jeune Hölderlin et chez le jeune Hegel, ces projets prennent une ampleur extraordinaire et deviennent, pour un temps, la source principale de leurs méditations et de leurs œuvres.

C'est cette inspiration qui frappe d'abord l'attention des lecteurs du « Communisme des esprits ». Ils y retrouvent les mêmes intentions que dans les *Écrits théologiques du jeune Hegel*.

Les deux jeunes esprits unissent constamment les plans de formation de la conscience populaire nouvellement éveillée et les projets d'institution d'une religion populaire (*Volksreligion*), capable d'inspirer aux Allemands une mentalité (*Gesinnung*) d'effort, de vitalité, d'énergie : car tout cela n'est invoqué qu'en vue de l'action. Ce qui leur importe, dans la religion nouvelle dont ils rêvent, et dans la culture nouvelle qu'ils élaborent, c'est l'aptitude à susciter l'action, dans un peuple qu'ils estiment « inerte » quand ils le comparent au peuple français.

Quand Eugène, donc, dans notre texte, imagine le « puissant esprit » qui devait inspirer la religion du Moyen Age, subjectivement, pour qu'elle produisît toutes ces œuvres de l'esprit, ces œuvres humaines, cet « esprit objectif », ces champs cultivés, ces monastères, ces cathédrales, cette confiance et cette obéissance des foules rurales et urbaines – c'est comme s'il proposait l'exemple, pour une fois autre que la religion grecque, de ce que devrait être, en des termes modernes, la religion dont il éprouve actuellement le besoin. C'est aussi le sentiment de Hegel. Comme le dit Jean Hyppolite, « Hegel insiste sur le caractère essentiel de cette religion qui est d'inspirer l'action ¹⁸ ». Il convient de fournir aux citoyens, par la religion, des motifs *intérieurs*

d'agir qui soient conformes à leurs obligations civiles et juridiques *extérieures*. Hegel propose clairement cette vue de la religion :

Il faut que les institutions (*Anstalten*) religieuses agissent (*wirken*) directement sur les motifs de détermination de la volonté ¹⁹.

Notre texte rappelle qu'au Moyen Age des institutions semblables (« *ähnliche Instituten* ») agissaient (*wirkten*). C'est à peu près le même vocabulaire, exprimant la même vision des conditions profondes de l'activité humaine.

Cette manière d'envisager la religion seulement par rapport aux effets qu'elle est capable de produire dans la réalité objective (des actions, des œuvres, des bâtiments!), et non pas seulement dans la pure intériorité spirituelle, caractérise le point de vue commun de Hölderlin et de Hegel, à cette époque de leur vie.

Les anciens ordres religieux qui, au Moyen Age, remplirent cette fonction et rendirent ce service, ne peuvent plus renaître. De toute manière, les deux luthériens ne souhaitent pas une telle résurrection. Il convient donc d'inventer d'autres institutions qui puissent prendre le relais. A une époque où les « lumières » et les « sciences » semblent triompher, il ne peut s'agir que d'instituts scientifiques, d'académies, d'une « nouvelle académie ». L'illusion que le monde humain sera changé par l'instruction et l'éducation fascine le XVIII^e siècle finissant. Que cette éducation et cette instruction s'imprègnent de religion, ni Hegel ni Hölderlin ne sauraient en douter. Pour eux, la religion luthérienne évoluée, où l'on ne distingue ni prêtres ni laïcs, se confond avec la science accomplie, et surtout avec la philosophie. On songe, à cet égard, aux affirmations ultérieures de Hegel : « Nos Universités sont nos églises », et à sa thèse constamment soutenue : « Quand le monde de la représentation est révolutionné, la réalité ne peut se maintenir telle quelle ²⁰. »

La référence et la révérence au christianisme du haut Moyen Age, comme exemple de religion vivifiante, animatrice, unifiante, ne doivent pas plus étonner chez Hölderlin et chez Hegel que, plus tard, chez Auguste Comte.

Le modèle médiéval

Pourtant, ce recours au Moyen Age suscite d'abord une gêne, car on connaît l'aversion de Hegel pour cette période de l'histoire. Dans sa *Philosophie de l'histoire*, il la charge de tous les péchés. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il la néglige presque totalement.

Comment pourrait-il s'être exercé, en compagnie de Hölderlin, à une apologie du Moyen Age? Ne témoignent-ils pas tous deux d'une préférence fanatique pour l'Antiquité grecque?

En fait, ce point n'offre pas de difficulté. Il faut tenir compte de la date. A Tübingen, ni Hölderlin ni Hegel ne manifestent à l'égard du Moyen Age le mépris et la réprobation dont ce dernier plus tard l'accablait. Ce fait, d'ailleurs, n'a pas été pris assez en considération, et il faudra bien tenter d'expliquer, un jour, le revirement de Hegel.

Il convient d'ailleurs de ne pas négliger autant que le souhaite Beissner, cette indication de Goethe, en 1797, selon laquelle il aurait remarqué chez Hölderlin « une certaine inclination pour le Moyen Age ²¹ ».

Souvenons-nous, en effet, que « le triumvirat Hölderlin-Hegel-Schelling et quelques-uns de leurs amis se réunissaient aux jours dits *Aldermanstage*. *Aldermanstage*

et *Aldermansfreunde* rappellent l'esprit corporatif du Moyen Age [...]. Dans ces séances, les amis échangeaient leurs idées sur une société nouvelle qu'ils croyaient proche, le *Royaume de Dieu* ²² ».

Certes, il n'est pas toujours facile de démêler ce qu'il entre de sérieux et de ludique dans le comportement de jeunes étudiants. Ceux-ci, toutefois, avaient tendance, trop tendance peut-être, à se prendre au sérieux. Quand, plus tard, dans leurs lettres, ils se remémorèrent mutuellement leur engagement pour le *Royaume de Dieu*, ce ne serait pas pour rire!

Leur inclination éventuelle pour le Moyen Age n'aurait rien eu d'exceptionnel, à Tübingen, en ce temps-là. Les voyages, les lectures, la découverte des aspects déplaisants de la vie moyenâgeuse l'atténueront plus tard. Mais dans leur Wurtemberg natal, elle s'enracine dans une tradition et se conforte dans une ambiance favorable.

Ici, en effet, les gens se réfèrent communément aux droits dont avaient joui leurs aïeux. Cette nostalgie se réveillera à nouveau, en 1817, lors de la session des États de Wurtemberg, et Hegel la critiquera, en cette occasion, au nom d'un réformisme moderniste audacieux. Sans entrer dans le détail de l'histoire souabe, il est utile de rappeler que les principaux écrivains souabes avaient magnifié la période médiévale de leur pays, un passé de liberté et d'indépendance qui leur restait au cœur comme un regret. Charles Philippe Conz, le guide et l'ami de Hölderlin et de Hegel, au *Stift*, avait composé un drame, *Konradin von Schwaben* (1782) et un traité *Sur l'esprit et l'histoire de la chevalerie dans les temps anciens* (1786). Hölderlin consacra lui-même un poème à *Konradin*, et magnifiera le Moyen Age en des œuvres diverses, comme, par exemple, dans *Die Dehmut* ²³ ou dans *Die Tek*. Évoquant les légendaires coutumes et leur valeur symbolique, la parole du chevalier, son salut, sa poignée de main, gages d'intégrale confiance dans les relations humaines, Hölderlin mettait en garde ses compatriotes :

Malheur! Malheur! murmurent dans la tourmente les esprits de jadis,
L'honnête et pure coutume de la Souabe est bannie!

.....
Mais non! Elle n'est pas tout abolie, la loyale coutume,
Elle n'est pas tout abolie au paisible pays de Souabe ²⁴.

Sont-ils des « assassins », ceux qui laissèrent pratiquement évincer ou éliminer les mœurs anciennes, et qui se présentent ainsi démunis devant les ruines archaïques?

Hölderlin et Hegel ont d'abord partagé l'estime rétrospective que leurs contemporains accordaient au Moyen Age. Elle n'exclut pas l'admiration pour l'Antiquité grecque, qui se manifeste même dans le « Communisme des esprits » : « Quand il me fallait quitter le libre éther de l'Antiquité pour revenir dans la nuit du présent »...

Ce rappel aide à mieux comprendre le sens de cet essai de dialogue. Comme il y est précisé, il ne s'agit pas, ici, d'un respect, d'une admiration pour le contenu, la « matière » du Moyen Age. Les romantiques, eux, afficheront cette nostalgie et voudront restaurer ce contenu aussi intégralement que possible : cette « matière », ces cathédrales, ces mœurs, cette vassalité, ce costume. Les *Burschenschaftler* ²⁵ les imiteront, sur ce point, en revêtant des oripeaux surannés, ridicules.

L'intérêt que Hölderlin et Hegel portent au Moyen Age, dans leur jeunesse, a un tout autre sens. Leur nostalgie n'est plus ce qu'elle était chez d'autres. Ils ne songent à rien moins qu'à restaurer le Moyen Age. Dans le « Communisme des esprits », Hölderlin vante uniquement *la forme* dans laquelle et grâce à laquelle le contenu, à une certaine époque, est advenu. C'est la manière de l'advenir, qui l'intéresse : ce *Werden im Vergehen*, ce « devenir dans la disparition » qu'il tentera d'élucider dans un autre essai ²⁶.

Comment utiliser la forme d'un dynamisme, efficace dans le passé, pour provoquer le surgissement d'un nouveau contenu? Pour Hölderlin, la forme peut demeurer, ou renaître diversement, alors que la matière toujours se perd. Matière ou contenu s'entend ici de l'ensemble des données concrètes qui caractérisent originalement et irréductiblement une époque historique. Les ordres religieux du Moyen Age ne reviendront pas, mais la force qui les animait peut se continuer ou se réactiver dans des institutions différentes, dans une « nouvelle académie ». Les hommes et les institutions tombent, le combat de l'esprit continue ²⁷.

Il s'agit de fortifier, dans des conditions inédites, la créativité spirituelle, de susciter un nouvel esprit, différent certes de l'ancien, mais analogue à lui par sa vitalité, son énergie, son unité.

Pourquoi suspecterait-on la sincérité d'un recours au Moyen Age, dans une œuvre de Hölderlin, en 1790? Les circonstances d'ailleurs le justifient et le provoquent : de la terrasse de la chapelle de Wurmlingen, on n'aperçoit pas les ruines de l'Acropole, mais bien les vestiges d'un Moyen Age chrétien, « perdu, perdu à jamais » et qui, en son temps, avait fait preuve d'une audace que Hölderlin voudrait enseigner à la Souabe moderne.

L'unité de l'esprit objectif

Ces considérations suffiraient sans doute à attester l'inspiration hégélo-hölderlinienne de ce texte.

Pourtant, elles risquent d'en masquer la signification profonde, qui importe avant tout. On la manquerait si l'on se contentait de relever, dans le « Communisme des esprits », le thème de l'éducation populaire et de la religion populaire nécessaires pour requinquer l'esprit et l'activité du peuple souabe.

Quand on rapproche ce texte de développements théoriques hégéliens tardifs, on saisit son caractère prophétique, s'il a été écrit, comme nous le croyons, vers 1790 – ou, au contraire, sa richesse rétrospective, s'il a été rédigé plus tard, comme il est peu probable.

A dire vrai, les considérations précédentes ne justifieraient que bien précairement le choix du titre qui a été donné à ce texte, d'une manière ou de l'autre, et par qui que ce soit. De fait, il porte des idées autrement importantes, et il commande bien d'autres implications.

L'une de ses idées principales, c'est celle de *communauté spirituelle* : communauté de tous les esprits qui vivent dans une même foi, dans un même monde, parce que cette foi et ce monde expriment un même « esprit » : une communauté du divers impliquée dans l'identité du tout.

Cette idée fera son chemin!

Eugène est comme hanté par elle, et il réussit à la proposer en peu de mots et en quelques images. Elle suppose l'harmonie intérieure d'un monde humain, et, en conséquence, l'hypothèse qu'il existe des mondes humains différents, dans l'ordre des simultanés comme dans l'ordre des successifs. Chaque monde détient son identité propre, il suscite la communion de ceux qui y participent. Toute l'énergie de ce monde provient d'un centre et se propage à l'infini dans la plus grande variété des déterminations concrètes. Mais l'énergie centrale « maintient le ton de la mélodie originaire dans toutes les variations ».

Ce qui importe à Eugène, ce ne sont pas les particularités de ces variations, ni même la nature concrète de l'esprit qui les domine et les contrôle, mais c'est cette

domination et ce contrôle en eux-mêmes, cette unité dialectique de l'unité et de la diversité, cette aptitude qu'a l'esprit d'une époque (*Zeitgeist*) à marquer de son sceau toutes les activités et toutes les œuvres de cette époque.

Dans ses œuvres ultérieures, Hegel restera fidèle à cette commune intuition première, et il en déduira infatigablement toutes les conséquences :

Il faut tenir fermement à cette idée qu'il n'existe qu'un seul esprit, un seul principe qui s'exprime dans l'État politique comme il se manifeste dans la religion, l'art, la moralité, les mœurs sociales, le commerce et l'industrie en sorte que ces diverses formes ne se trouvent être que les branches d'un seul tronc. C'est là l'idée principale. L'Esprit est un, c'est l'esprit substantiel d'une période, d'un peuple, d'un temps, mais qui se forme de multiples façons ²⁸.

Cette idée se donne une magnifique illustration dans le « Communisme des esprits » : un monde culturel unique, le Moyen Âge catholique, a été formé par un esprit nouveau, « d'une seule coulée » : « *Alles, wie aus Einem Gusse* » : unité, homogénéité, soudaineté, dans une unité de *ton*.

Hegel préférera l'unité de *couleur* : dans la totalité absolue, « l'une des puissances est la force la plus grande, dans la couleur et la détermination de laquelle la totalité apparaît ²⁹... »

C'est par l'unité de coloration que Marx, lui aussi, voudra illustrer l'idée qu'« une unique condition historique enveloppe toute une histoire du monde (*eine Weltgeschichte*) ³⁰ » : « C'est comme un éclairage général où sont plongées toutes les couleurs et qui en modifie les tonalités particulières ³¹. »

Mais qu'importe le choix du mode sensible, pour l'illustration d'une idée, si les sensations diverses symbolisent entre elles :

Les parfums, les couleurs et les sons se répondent!

Il y a comme une loi de corrélation des formes historiques, semblable à celle que Cuvier – autre étudiant de Wurtemberg – établissait, à la même époque, entre les formes organiques.

Cette thèse selon laquelle chaque monde humain, chaque « époque » caractéristique, chaque culture religieuse ou nationale constitue une unité structurée dans laquelle tous les éléments se soumettent à la domination rigoureuse du tout, fait l'objet, en notre temps, de controverses ardentes ³².

Ses conséquences soulèvent les passions. L'une d'entre elles se révèle plus décidément meurtrière : si chaque culture détient une identité radicalement différente de celle des autres, alors elle ne peut apparaître ou disparaître, pour l'essentiel, qu'en bloc (*wie aus einem Gusse!*), elle ne peut se substituer éventuellement à une autre que totalement, sans résidu. Il n'y a donc plus ni transition, ni héritage, ni continuité de développement de l'une à l'autre, mais, au contraire, « rupture radicale ».

Si l'on adopte ce point de vue, et que l'on se remémore une belle culture passée, on ne peut alors que se sentir « comme un criminel devant l'histoire ». Entre les diverses civilisations se creuse un abîme : *eine Kluft*, comme le dit Hölderlin. Plus rien ne relie l'une à l'autre la culture grecque que Hölderlin adore; la culture phénicienne pour laquelle Hegel éprouvera, avec Volney, une préférence; la culture chrétienne moyenâgeuse qu'évoque la chapelle de Wurmlingen : le présent a coupé ses racines.

En cette affaire, il ne s'agit pas de la destruction des œuvres. Le véritable crime est bien plus grave. Si les événements considérés relèvent principalement de l'esprit, comme le croient Hölderlin et Hegel, et, donc, en quelque façon, de la connaissance; si une sorte d'âme anime la totalité, un système d'intelligibilité particulier, une

rationalité spécifique, alors, dans cette perspective – fondamentalement idéaliste –, on ne voit pas comment l'esprit d'une totalité culturelle nouvelle pourrait appréhender fidèlement l'esprit d'une totalité culturelle périmée. La notion même de péremption perdrait son sens. On ne saurait ni penser, ni dire le destin des choses déchues. Et l'on s'interrogerait en vain, avec Hölderlin : « Où est donc tout cela?... Compare ce temps avec le nôtre, où veux-tu donc trouver une communauté? »

Qu'est-il donc advenu du christianisme? Quel a été son destin? Voilà les questions auxquelles Hegel tentera de répondre, bientôt, notamment dans *la Positivité de la religion chrétienne*³³ et dans *l'Esprit du christianisme et son destin*³⁴.

Mais la réponse à de telles questions, et leur énoncé même, supposent qu'entre les cultures successives il y ait une sorte de communauté, dont le chercheur précisera la nature et les modalités, une sorte de « communisme » des esprits qui suscitent les diverses civilisations et définissent les diverses périodes de l'histoire.

Devant la vallée du Neckar s'enfonçant peu à peu dans la nuit du présent allemand, Eugène a d'abord le sentiment d'un enténébrement spirituel absolu. En le provoquant, on ne se comporte pas seulement comme un criminel devant l'histoire, qui en éliminerait certaines séquences, ou qui trancherait les liens entre les époques significatives, mais on assassine l'histoire elle-même, car on prive de toute intelligibilité le surgissement des actions et des événements dans le temps (*Res gestae-Geschichte*) comme on en prive aussi leur récit (*Historia-Historie*).

Pour sauvegarder l'homme, le genre humain, l'histoire, Eugène en vient alors à proposer une sorte de compromis. Laissons les matériaux morts sombrer dans les abysses (« ce que cette époque nous a transmis », le « matériau mort ») et préservons la forme vivante, la forme universelle de l'humaine activité : l'énergie transformatrice et créative, l'activité radicale de l'esprit, gage de continuité dans l'innovation, d'identité et de cohérence dans la diversité. Cela implique que le « matériau mort » lui-même puisse être encore saisi et contemplé, théorétiquement utilisé, révéralé en quelque mesure :

... Vois se pencher les défuntes Années,
Sur les balcons du ciel, en robes surannées...

Mais cela permet surtout d'appréhender le geste manipulateur de ces figures éphémères, la source des phénomènes historiques.

Dans ce simple début d'un essai de dialogue, Eugène pose assez clairement le problème. Son propos cesse trop tôt pour qu'il puisse en proposer une solution explicite. Il suggère seulement une issue. Nous nous interrogeons, en général, sur la manière dont on passe, ou ne passe pas, d'une culture ancienne détruite et dont on a du mal à restituer le sens, à une culture nouvelle. Eugène, lui, ne se maintient pas dans une attitude purement théorique, il adopte un point de vue pratique : devant les vestiges d'une grande culture religieuse et nationale disparue, il se demande ce qu'il faudrait *faire* pour instaurer une nouvelle culture religieuse et nationale, aussi efficace, aussi grande, mais différente. Comment convient-il d'*agir* pour créer une Allemagne moderne avec la même énergie qui se déploya dans la cité athénienne, ou dans le christianisme du haut Moyen Age, ou dans la Révolution française contemporaine. Où puiser cette énergie?

Il admet donc la réalité d'une communauté humaine, d'un « communisme des esprits » individuels, d'une harmonie des existences, dans la belle période chrétienne : un même esprit national et religieux unissait les Souabes. Et ce constat est important.

Mais il y ajoute toute autre chose lorsqu'il interroge : « Compare maintenant cette époque avec la nôtre, où trouveras-tu une communauté? » Car sa question se dédouble : « Où trouveras-tu actuellement, en Souabe, une communauté de même

qualité? » et : « Quelle communauté y a-t-il entre l'esprit de cette époque passée et celui de notre temps? » Quel lien pourrions-nous établir entre cette lumière du passé et la nuit d'un présent qu'il s'agit d'illuminer?

Le problème est celui du *Vergleichungspunkt* : le point de comparaison, le « fait comparatif ». Quelles sont les ressemblances et les différences, quel pont pouvons-nous jeter sur l'abîme qui sépare, à première vue, deux cultures et deux époques? La communauté alléguée, c'est celle qui règne synchroniquement, dans l'ordre des simultanés; et aussi celle qui règne diachroniquement, dans l'ordre des successifs. L'histoire, pour être, réclame à la fois un « communisme » des simultanés et un « communisme » des successifs.

L'esprit de communauté

Hegel et Hölderlin vivent dans le déchirement et le conflit, dans l'émiettement et l'inertie de l'Allemagne. L'espoir d'une réconciliation, d'une réunification, d'une harmonisation les soutient. Ils rêvent de contribuer activement, par le développement de la politique et de la philosophie – et Hölderlin, de plus, par le développement de la poésie –, à établir dans leur pays un « communisme des esprits ».

Hölderlin voudrait agir, penser, chanter,

Afin qu'un peuple aimé des dieux, dans les bras de l'Ancêtre,
Humainement joyeux comme au temps d'autrefois se rassemble,
Et ne soit de nouveau qu'*Un* seul esprit commun à tous ³⁵.

Il souligne : *Un* seul esprit commun à tous.

En 1799, dans une lettre à son frère, il déplorera « cette insensibilité pour l'honneur commun et pour la propriété commune, sans doute très générale chez les peuples modernes, mais qui, chez les Allemands, atteint à mon avis un degré suprême ³⁶ ».

Dans cette même lettre – une sorte de profession de foi –, il assigne à la poésie, complice en cela de la philosophie et de la politique, la tâche « de rapprocher et de réunir les hommes ». Elle doit établir entre eux « un lien qui se resserre jusqu'à devenir un tout vivant et profond aux mille articulations ³⁷ ». Il s'agit d'assurer l'« harmonie humaine », ou plutôt de la rétablir, puisque, comme il le dit ailleurs, « c'est de l'harmonie enfantine que les peuples sont un jour partis, et l'harmonie des esprits (*die Harmonie der Geister*) sera le début d'une nouvelle histoire du monde (*Weltgeschichte*) ³⁸ ».

On pourrait multiplier les citations de ce genre. Elles attestent la parenté, dans l'esprit de Hölderlin, entre l'*Harmonie der Geister* et le *Communisme der Geister*.

De cette harmonie, la Grèce antique, idéalisée, lui fournit le meilleur modèle. Lorsqu'il cherche à déterminer « le point de vue auquel il nous faut nous placer pour observer l'Antiquité », il souhaite qu'« en ce qui fait le fondement originel de toutes les œuvres, de tous les actes des hommes, nous nous sentions égaux et unis à tous, si grands ou si petits soient-ils ³⁹... ».

Avec une insouciance allégresse, il admet que dans « le monde divin », tout est commun, « l'esprit, les joies et l'éternelle jeunesse ⁴⁰ », et il souhaite « que chacun soit comme tous ⁴¹ ».

Réconciliation, concorde, harmonie : tous les philosophes, ou presque, n'assignèrent-ils pas ce but au genre humain? Hölderlin lui confère des contours plus

précis, y insiste davantage, le fait bénéficier d'une actualité ardente, à la fin du XVIII^e siècle.

L'éclairage spinoziste

Le mot *communisme*, même entendu très vaguement, est-il bien choisi pour désigner cet idéal holderlinien?

On peut légitimement le contester.

Toutefois, en sa faveur, et pour éclairer l'une de ses significations, une pièce singulière mérite d'être versée au dossier. Elle concerne l'attitude sociale de Spinoza et le nom que l'on donne à cette attitude.

L'intervention de Spinoza en ce débat n'est pas intempestive. Hölderlin et Hegel le tenaient en haute estime. Hegel participera, peu après l'excursion de Wümlingen, à l'édition allemande des œuvres de Spinoza, sous la direction de Paulus qui était aussi un ami de Hölderlin. Hegel ne cessera de proclamer : « Sans spinozisme, pas de philosophie ! » Hölderlin avait lu les fameuses *Lettres de Jacobi sur la doctrine de Spinoza*, dont il rédigera un commentaire précisément au cours du semestre d'hiver 1790-1791. Hölderlin et Hegel se réclamaient ensemble du *Hên kai pan*, qui passait alors pour exprimer adéquatement le principe même de la métaphysique spinoziste, une sorte de panthéisme.

Ont-ils prélevé dans l'œuvre de Spinoza l'une des inspirations de leur doctrine de la communauté humaine ? Quelle est, sur ce point, la pensée de Spinoza ?

Alexandre Matheron lui a consacré un grand et beau livre : *Individu et Communauté chez Spinoza* ⁴².

Significativement, et sans qu'il se réfère le moins du monde, semble-t-il, à l'essai de Hölderlin, il ne trouve pas d'expression meilleure pour désigner l'idéal spinoziste que celle de « *communisme des esprits* ! »

Rencontre suggestive ! Matheron présente ainsi le projet spinoziste :

Le modèle idéal de la vie sociale, c'est donc l'union de tous les hommes en une communauté de philosophes-savants qui se donneraient la recherche du vrai pour but suprême, se transmettraient sans restriction leurs découvertes, et subordonneraient leur vie entière au perfectionnement collectif de l'intelligence humaine. Alors, vraiment, l'Humanité existerait comme un Individu unique, dont le conatus global s'exercerait sans entrave ni déformation ⁴³.

Cette communauté humaine ne comporte, de droit, aucune exclusive :

Ce n'est pas seulement avec un petit nombre d'individus privilégiés que le sage peut former une communauté parfaite : c'est, virtuellement tout au moins, avec l'Humanité dans son ensemble. En soi, la communauté de tous les esprits est réalisée depuis toujours ; il suffit de la révéler à chacun de ses membres ⁴⁴.

Le but final commande les comportements individuels. L'homme « généreux » travaille à la réforme de la cité.

Mais ses activités « mondaines », désormais, se subordonnent à une entreprise métahistorique beaucoup plus vaste. Par-delà l'État libéral « bourgeois » et l'étape transitoire de la vie raisonnable interhumaine, il veut instaurer *le communisme des esprits* ⁴⁵.

L'expression *communisme des esprits* se voit ainsi choisie pour désigner convenablement l'effort pour « faire exister l'Humanité entière comme une totalité consciente de soi, microcosme de l'entendement infini, au sein de laquelle chaque âme, tout en restant elle-même, deviendrait en même temps toutes les autres » ⁴⁶.

Défions-nous, certes, des analogies! Mais les ressemblances sont parfois si saisissantes que l'on ne peut s'interdire de les exploiter. Si l'expression *communisme des esprits* convient pour désigner la doctrine sociale de Spinoza, elle correspond *a fortiori* aux intentions et aux formules du texte de Hölderlin.

La communauté des biens

On ne saurait accorder trop d'importance à une indication complémentaire de Matheron. Il ajoute, dans une note :

[Le communisme des esprits] impliquerait logiquement, comme le remarque A.-M. Déborine (*Spinoza's World Views*, p. 115-116), le communisme des biens : si le moi et le toi fusionnaient, la distinction du mien et du tien s'abolirait. Communisme sans lois juridiques ni contraintes institutionnelles : l'État disparaîtrait après avoir créé les conditions de sa propre inutilité ⁴⁷.

A ce propos, le « *plus ancien programme de l'idéalisme allemand* », élaboré en commun par Hölderlin, Hegel et Schelling, et conservé dans la rédaction qu'en fit Hegel, s'exprimera sans détour :

Tout État est obligé de traiter l'homme libre comme un rouage mécanique; et c'est ce qu'il ne faut pas; donc il doit disparaître ⁴⁸.

Quant au communisme des biens, Matheron rappelle opportunément la « Lettre 44 » de Spinoza. Celui-ci cite Thalès :

Toutes choses [...] sont communes entre amis, les sages sont les amis des dieux, toutes choses appartiennent aux dieux, donc toutes choses appartiennent aux sages.

Spinoza commente ainsi ces propos de Thalès :

D'un mot donc, ce grand sage se faisait très riche par un mépris généreux des richesses et non par leur quête sordide. Il a toutefois montré ailleurs que, si les sages ne sont pas riches, c'est volontairement et non par nécessité ⁴⁹.

Hölderlin, bien sûr, rattache lui aussi le « communisme des esprits » au communisme des biens. Dans *Hypérion*, il lance un mot d'ordre bien proche des formules de Spinoza, et en même temps fort engagé dans le débat politique du début du XIX^e siècle. On éprouve chaque fois la même surprise à relire ces lignes enthousiastes. Hypérion converse familièrement avec ses camarades de combat, à la veille de la bataille décisive. Ils lui racontent leurs destinées diverses et dramatiques. Et lui, il veut élever les cœurs en évoquant les fins ultimes de la lutte acharnée qu'ils mènent ensemble. Il prend la parole :

Alors je me mets à parler des jours meilleurs : leurs yeux brillent en songeant à l'alliance qui doit nous unir, et la fière image du futur État libre se dessine devant eux.

Tout pour tous, et chacun pour tous! Le feu joyeux qu'il y a dans cette devise galvanise mes hommes ainsi qu'un commandement divin ⁵⁰...

Devise incendiaire, en effet, que l'on ne saurait confondre avec la banale proclamation de solidarité : « Un pour tous, tous pour chacun ! » qui, de son côté, ne manque déjà pas d'importance sociale. L'énoncé hölderlinien touche autre chose, et va loin. « Tout pour tous » annonce la maxime saint-simonienne : « A chacun selon ses besoins. » Sa signification subversive suscite, en France, l'indignation et la critique violente des conservateurs.

Certes, le vœu de mettre tout en commun, l'exhortation au partage font écho à une tradition invétérée : « Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun », lit-on dans les *Actes des apôtres*. Les contemporains de Hölderlin prenaient-ils encore ces paroles au sérieux ? On déteste l'égoïsme ; saint Martin coupe son manteau en deux ; dans la disette, les victimes partagent tout « comme le feraient des frères ». Ce sont là des mots qui viennent aux lèvres quand les circonstances les requièrent. « Dieu, dit Locke, a donné le monde en commun à tous les hommes ⁵¹. » Quel philosophe n'a pas rêvé d'un retour de l'Age d'or, de l'enchantement des *Iles fortunées* ?

Mais cette communauté reste une idée confuse, lointaine, reflet d'une réalité inaccessible. Les hommes ne s'y tiennent pas. En général, ils ne souhaitent guère revenir, ou accéder, à cette situation qui leur paraît étrange, et, quand ils y songent plus sérieusement, ils se moquent de l'égalité originaire misérable.

Comme le dit Voltaire :

Nos bons aïeux vivaient dans l'innocence,
Ne connaissant ni le tien ni le mien.
Qu'auraient-ils pu connaître ? Ils n'avaient rien,
Ils étaient nus ; et c'est chose très claire
Que qui n'a rien n'a nul partage à faire ⁵².

Précisément, Hölderlin ne possède rien : un prolétaire. Il envisage le partage avec plus de faveur. Cette idée gagne à cette époque une valeur et une incidence actuelles, pratiques, programmatiques. Le Cercle social, dont Hegel, du moins, a bien connu l'activité, en a fait, à Paris, son projet ⁵³ : « Fraterniser les moyens ! » Brissot, que Hölderlin et Hegel estiment, juge que « la propriété, c'est le vol » ! Un « sans-culottisme » marginal, mais décisif, anticipateur et intempestif, voué à l'échec, mais momentanément inquiétant va s'exprimer et se développer en France. C'est lui qui, paradoxalement, dialectiquement, assurera le succès final de la révolution des possédants.

Dès 1790, et après cette date, le « partage des biens » cesse d'être une ritournelle évangélique ou un propos de table. Le gigantesque conflit social et politique qui bouleverse la France de manière apparemment chaotique lui confère quelque précision et accentue son agressivité.

L'expression hölderlinienne : « Tout pour tous », nous semble maintenant anodine et inadéquate. Elle n'était certes pas tenue pour insignifiante et inoffensive lorsque Hölderlin l'insérait dans ses œuvres. Pour s'en rendre compte, il suffit sans doute d'évoquer le commentaire qu'en faisait alors un publiciste bien oublié depuis, mais qui jouissait d'une grande notoriété auprès de ses contemporains : Adrien Lezay.

Celui-ci publia en l'an IV de la République, donc en 1795, un petit ouvrage : *De la faiblesse d'un gouvernement qui commence* ⁵⁴.

Il y déclarait : « Les hommes qui ne veulent aucun gouvernement sont les révolutionnaires », caractérisant ainsi par anticipation, sans le vouloir, Hölderlin, Hegel et Schelling qui, en 1796, envisageront la suppression pure et simple de l'État.

Parmi ces révolutionnaires, Lezay distingue une catégorie particulièrement absurde et dangereuse. Il attaque avec véhémence ce qu'il appelle « le droit *antésocial* de tout à tous », utilisant ainsi, pour la vilipender, la formule même que Hölderlin avait

choisie. Lezay estime que les miséreux, les gens dénués de toute propriété sont en même temps, selon sa classification, les « a-constitutionnels » et les « révolutionnaires » : « Ils vivent, dit-il, du principe de *tout à tous*, dans un état de chose où pourtant tout est à quelqu'un ⁵⁵ » (c'est lui qui souligne l'expression *tout à tous*). En eux il dénonce le plus grand danger pour la république.

Il n'est pas impossible que Hölderlin ait lu l'opuscule de Lezay, ou qu'il ait connu du moins l'existence de ce personnage et l'orientation de sa pensée : la revue *Klio* avait accueilli certains de ses écrits, or elle était publiée par le grand ami de Hölderlin et de Hegel, Stäudlin, celui-là même qui, par l'intermédiaire de Schiller, procura au poète sa place de précepteur chez Charlotte von Kalb.

Aucun doute, Hölderlin savait ce qu'il faisait en glissant ces mots sulfureux dans son *Hypérion*.

La tentation égalitariste reste constante chez Hölderlin et se manifeste momentanément chez Hegel : la plupart des commentateurs l'ont dissimulée. Elle ne présente pourtant aucun danger pour notre temps, elle s'exprime en termes confus et surannés, elle se voit éclipsée par des doctrines récentes. On reporte injustement sur elle les craintes – ou les espoirs – du XX^e siècle.

Bientôt Hegel, plus réaliste, constatera que « la propriété est devenue pour nous un destin », et il en tirera toutes les conséquences doctrinales.

Hölderlin, lui, semble rester jusqu'au bout fidèle à un « communisme des esprits » qui implique une communauté des biens.

On connaît l'œuvre de restitution et de réhabilitation de Hölderlin que Pierre Bertaux a menée à bonne fin en France, et qui, depuis quelque temps, impose aussi ses résultats en Allemagne. Il s'agissait pour lui de mettre en évidence, entre autres, le caractère profondément démocratique et révolutionnaire de la pensée politique de Hölderlin. Mais il en découvrait en même temps d'autres aspects. L'allure partiellement « communiste » des textes hölderliniens ne pouvait échapper à un lecteur aussi vigilant. Il est réconfortant de pouvoir en appeler à son témoignage.

Dans son *Hölderlin, essai de biographie intérieure*, donc en 1936, déjà, Pierre Bertaux caractérisait ainsi l'attitude politique de Hölderlin, et son interprétation de la Révolution française :

Il a suivi le progrès de l'esprit révolutionnaire jusqu'au bout, jusqu'à la proclamation du partage des biens. Ceci d'ailleurs avec la naïve violence de l'idéaliste qui confond l'idylle et la guillotine, l'âge d'or et la cité future, les bergeries grecques ou les agrestes plaisirs du préromantisme et le comité de salut public, Daphnis, Saint-Preux et Robespierre ⁵⁶.

Bertaux en appelle, pour montrer cela, à l'*Empédocle* de Hölderlin, qui fut écrit de 1797 à 1800. Il commente ainsi le projet de réforme qu'à cette occasion, et par le truchement du philosophe antique, Hölderlin propose à ses compatriotes, pour donner à leur Cité une vie nouvelle :

Cette régénération, Empédocle en esquisse le programme positif : un programme jacobin, et même communiste. Lorsque la société, par ce bain dans le Styx, aura retrouvé son innocence primitive, le contrat social sera renouvelé sur la base de la fraternité et du partage.

Bertaux traduit certains vers d'*Empédocle* qui ne laissent aucun doute sur le but qu'Hölderlin propose :

... Alors tendez-vous les mains
A nouveau, donnez votre parole et partagez les biens,

Alors, ô mes amis, partagez les actes et la gloire,
Comme de fidèles Dioscures ⁵⁷.

Et, « Que chacun soit comme tous! »

Partagez les biens : « *Theilt das Gut!* » Ce communisme des biens s'intègre profondément au communisme des esprits. Pour l'idéalisme hölderlinien, les idées mènent le monde : c'est le partage des idées qui commande le partage des biens, non l'inverse. Nous sommes dans cette « idéologie allemande » dont Marx ridiculisera plus tard des formes excessives et anachroniques. En 1790, elle est sérieuse et efficace à sa manière, accordée aux conditions qu'impose l'époque.

Le panthéisme et l'unité du genre humain

Il se tisse en effet des liens subtils, devenus presque insaisissables pour nous, entre l'idéal hölderlinien de communauté spirituelle et sociale, d'un côté, et le panthéisme archaïque du poète, de l'autre. La présence de ce panthéisme dans la pensée de Hölderlin et dans celle du jeune Hegel ne saurait être contestée, ni la manière dont ils le rattachaient, entre autres sources et attestations, à la doctrine de Spinoza. Ce qui est moins évident, et moins connu, c'est le genre particulier de culpabilisation du panthéisme à laquelle procéderont les premiers adversaires du communisme et du socialisme modernes.

L'un des premiers textes où apparaisse, en France, le mot *communisme* est l'article de Jacques Dupré, « Du communisme », dans la *Revue indépendante*, en 1841. Or, le premier paragraphe de cet article porte bizarrement pour titre : « Le communisme est la politique du panthéisme ⁵⁸ »!

Une telle assimilation s'était déjà antérieurement produite à propos du socialisme. Dans un article, lui-même anonyme, on pouvait lire, en 1831 (l'année de la mort de Hegel) :

L'école de Saint-Simon a tellement fermé les yeux sur les caractères de l'homme en particulier, elle a tellement fui l'individualisme, qu'elle est allée se perdre dans le panthéisme le plus complet qui ait été encore imaginé ⁵⁹.

Ce « panthéisme » se voit d'ailleurs rapidement confondu avec l'athéisme.

Il s'agit là, bien sûr, d'un « amalgame » malignement composé par des adversaires. Pour mieux rendre répugnantes des doctrines abhorrées, on les met toutes « dans le même sac » : chacun subit ainsi une réprobation multipliée par celle des autres.

Mais cet amalgame, s'il reste à la rigueur injustifié, ne manque pas de prétextes, et, au besoin, Hölderlin lui en fournirait un. En ce poète, et aussi chez le jeune Hegel, se trouvèrent effectivement réunies une tendance au panthéisme et une inclination pour un vague communisme sentimental. Un « communisme des esprits » se trouve attesté dans l'œuvre de Spinoza, au titre de pressentiment à tout le moins. Henri Heine qui baignait dans cette ambiance culturelle prolongée, et qui connaissait bien toute cette histoire, cherchera plus tard, longuement et obstinément, à accréditer la thèse selon laquelle le grand mouvement de la philosophie allemande, tout autant que le communisme moderne, doivent beaucoup, sinon tout, à un panthéisme germanique invétéré.

De fait, l'idée d'une communauté humaine diachronique se voit principalement répudiée par les théoriciens qui contestent la validité d'une conception totaliste du monde, qui pensent que « tout est séparé », qui poussent les ruptures historiques

constatables jusqu'à la radicalité ou à l'absolutisme, et qui se sentent obligés, par cela même, à instituer des coupures infranchissables, des « abîmes », aussi dans la synchronie.

Nous ne comprendrons pas nos voisins si nous ne comprenons pas nos anciens. Nous ne saurons « faire quelque chose » dans notre monde si nous ne récupérons pas la forme des actions et la loi des transformations qui régnèrent dans d'autres mondes, dissemblables certes, mais pas complètement étrangers.

Mais, inversement, si nous perdons confiance en notre action, si nous n'envisageons plus de transformer intentionnellement le monde, si la foi en l'avenir de l'homme nous abandonne, alors nous renonçons aux explications globales du passé, nous refusons de détecter en lui une continuité profonde, nous doutons de son intelligibilité, nous n'entendons plus les leçons et les avertissements des temps anciens. Tout éclate.

Le panthéisme sauvegarde imaginativement, à sa manière, l'unité et l'identité d'un monde. Il rend précairement compte de la forme holique dans laquelle se manifeste une civilisation particulière, « cette forme dans laquelle cela s'est produit, cette énergie et cette cohérence qui semblent se perdre à l'infini et qui pourtant mettent en accord avec le centre ce qu'il y a même de plus éloigné, et qui maintient fermement dans chaque variation le ton de la mélodie originaire »... Il est l'avatar, premièrement religieux, d'un monisme philosophique athée. Il a en commun avec ce dernier, une vue du tout, une adoption nécessaire de cette idée de totalité qui est devenue suspecte à beaucoup de penseurs de la fin du ^{xx}e siècle. Il assure l'unité fondamentale de l'unité et de la diversité. Il permet, si l'on en adopte le principe, le recours à une histoire qui ne soit pas une simple collection de faits et d'énoncés, même si elle est accidentée, tumultueuse et souvent trop brutale.

Hölderlin y associait un idéal de fraternité universelle, sans bornes dans l'espace comme dans le temps. Pourrait-on renier les hommes et les cultures passés sans trahir les hommes et les cultures présents, et sans renoncer à toute activité efficacement et intelligemment constructrice d'un avenir?

En 1790, sur le parvis de la *Wurmlinger Kapelle*, des jeunes gens sentirent du moins qu'il fallait choisir. L'action actuelle a besoin que l'on récupère l'énergie du passé, comme la connaissance actuelle a besoin que l'on aille renflouer des épistémies submergées. On peut entendre en ce sens une parole de Renan : « Les vrais hommes de progrès ont un profond respect du passé. »

Il ne faut pas sauver seulement l'Acropole. Même le Moyen Âge, Hölderlin ne se résout pas à l'assassiner.

Jacques D'Hondt

NOTES

1. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, publiées par Friedrich Beissner, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, t. IV, vol. 1, 1951, p. 306-309. Lire notre traduction, ci-dessous, p. 221.

2. *Ibid.*, p. 301.

3. *Neue Schweitzer Rundschau – Wissen und Leben*, 19^e année, p. 343 sq.

4. Lettre de la mi-novembre 1790.

5. Hölderlin, *op. cit.*, *ibid.*, p. 426.

6. *Ibid.*, p. 427.

7. Christoph Schwab édita en 1846 les *Œuvres complètes* de Hölderlin, en 2 volumes, chez l'éditeur Cotta. Une première édition avait été procurée, du vivant de Hölderlin, par Uhland et Kerner.

8. Hölderlin, *op. cit.*, vol. 2, p. 804.

9. *Ibid.*
10. Jacques Grandjonc, « Quelques dates à propos des termes *communiste* et *communisme* », in *Mots*, Paris, CNRS, 1983, n° 7, p. 146-147.
11. Hölderlin, *ein Lesebuch für unsere Zeit*, publié par Tilly Bergner et Rudolf Leonhard, Weimar, Volkverlag, 1960; « Introduction » par Rudolf Leonhard, p. 14.
12. Theodor Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig et Berlin, I, 1929, p. 37, n. 1, et p. 42-43.
13. Hölderlin, *Sämtliche Werke, op. cit.*, vol. 1, p. 297 et 425.
14. P. Bertaux, *Hölderlin ou le Temps d'un poète*, 1983, p. 261.
15. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. par J. Hyppolite, éd. bilingue, Paris, Aubier, 1966, p. 169.
16. *Le « Tableau littéraire de la France au XVIII^e siècle »*, par Roland Mortier, Bruxelles, Palais des Académies, 1972, p. 140.
17. Yvon Gauthier, *L'Arc et le Cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Desclée de Brouwer, Paris-Montréal, 1969, p. 117-118, n. 22.
18. Jean Hyppolite, « Les travaux de jeunesse de Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, 1935, n° 3, p. 407.
19. *Hegel's Theologische Jugendschriften*, éd. Nohl, Tübingen, 1907, p. 49.
20. Lettres à Neithammer du 12 juillet 1816 (in *Briefe von und an Hegel*, t. II, Hambourg, 1953, p. 89) et du 28 octobre 1808 (*ibid.*, t. I, 1952, p. 253).
21. Lettre à Schiller, du 23 août 1797.
22. W. Prengel, *L'Évolution morale et politique de Hölderlin*, Casablanca, 1958, p. 16.
23. Hölderlin, *op. cit.*, vol. 1, p. 40-41.
24. *Ibid.*, p. 56, trad. in *Œuvres*, Gallimard, « La Pléiade », 1967, p. 8.
25. Membres des associations d'étudiants nationalistes en Allemagne, après 1815.
26. Sous le titre : « *Le devenir dans le périssable* », in Hölderlin, *Œuvres, op. cit.*, p. 651.
27. L'association d'idées entre *ordre monastique* et *académie* persistera toujours dans la pensée de Hegel : « La condition des philosophes n'est pas encore organisée comme l'est celle des moines. Les membres des Académies constituent bien quelque chose de ce genre; mais même une classe comme celle-là – l'admission en est déterminée de l'extérieur – sombre dans l'habitude des rapports d'état, de classe. » (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1258.)
28. Hegel, *Histoire de la philosophie*, « Introduction », trad. par J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 134.
29. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 101.
30. K. Marx, *Le Capital*, trad. française, Paris, Éd. Sociales, 1967, t. I, p. 173.
31. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. française, Paris, Éd. Sociales, 1957, p. 170.
32. J. D'Hondt, *L'Idéologie de la rupture*, Paris, PUF, 1978.
33. Hegel, *La Positivité de la religion chrétienne*, trad. Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1983.
34. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. Jacques Martin, Paris, Vrin, 1948.
35. « L'archipel », in *Œuvres, op. cit.*, p. 828.
36. *Ibid.*, p. 689.
37. *Ibid.*, p. 691 et 692.
38. *Hypérion*, in *ibid.*, p. 187 : « Les peuples sont partis de l'harmonie de l'enfance, l'harmonie des esprits sera le point de départ d'une nouvelle phase de l'Histoire. »
39. *Ibid.*, p. 595 (*Werke*, IV, 1, p. 222).
40. *Ibid.*, p. 279.
41. Cité par P. Bertaux, *Hölderlin, essai de biographie intérieure*, Paris, Hachette, 1936, p. 194.
42. Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.
43. *Ibid.*, p. 276-277.
44. *Ibid.*, p. 610.
45. *Ibid.*, p. 612. (C'est Matheron qui souligne.)
46. *Ibid.*, p. 612.

47. *Ibid.*, p. 612, n. 95.
48. Hölderlin, *Œuvres, op. cit.*, p. 1157.
49. Spinoza, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1954, p. 1279.
50. Hölderlin, *ibid.*, p. 230.
51. *Two Treatises of Civil Government*, Livre I, § 32-33.
52. « Le mondain », in *Mélanges*, Gallimard, « La Pléiade », p. 203.
53. Sur les relations de Hegel et du Cercle social, voir J. D'Hondt, *Hegel secret*, Paris, PUF, 1986, en particulier la 1^{re} partie.
54. Adrien de Lezay-Marnézia : *De la faiblesse d'un gouvernement qui commence*, Paris, an IV.
55. *Ibid.*, p. 12.
56. P. Bertaux, *op. cit.*, p. 195. (Voir Hölderlin, *Œuvres, op. cit.*, p. 523.)
57. P. Bertaux, *ibid.*
58. *La Revue indépendante*, 1841, 1, p. 337.
59. *Le Semeur*, 1, n° 3, septembre 1831, p. 28.