

## § II. HÖLDERLIN ET SPINOZA

1° *L'aporie de la communauté impossible*

A la différence de Goethe ou de quelques autres, Hölderlin a lu de près Kant, Fichte, Spinoza, et ce dernier joue un rôle majeur dans la manière dont il se démarque aussi bien de la philosophie transcendante que de l'idéalisme absolu. Pour les séminaristes de Tübingen, le philosophe de l'*En kai pan*, c'est d'abord Spinoza. Un texte de Hölderlin rédigé à cette période et intitulé *Communisme des Esprits* fait largement écho au *Plus ancien programme...*<sup>1</sup>. Dans l'esprit de la « période de Tübingen » ce texte exprime le sentiment d'un engourdissement de l'Allemagne face à la France de la Révolution, d'une Allemagne qu'il faut réveiller. La tâche impartie aux intellectuels allemands est d'instituer une religion populaire susceptible de susciter l'action. L'idée est qu'une civilisation doit reposer sur une communauté spirituelle, comme ce fut le cas en Grèce ou au Moyen Age, et que ce n'est qu'à cette condition que l'Allemagne pourra renaître. Cette idée d'une communauté des esprits est proche de la manière dont Spinoza envisage la vie commune selon la souveraineté de la raison, en tant qu'union d'hommes dont le but commun est la recherche de la vérité. Une telle communauté concerne l'humanité dans son ensemble et le sage ne s'y sépare plus de l'ensemble de la communauté<sup>2</sup>. Pour Hölderlin, comme pour Spinoza, la véritable communauté est abolition de toutes les scissions. Cette communauté spirituelle est donc en même temps une communauté sociale, impliquant la communauté des biens. Bref, le panthéisme, qui énonce l'unité ontologique du genre humain, est également un communisme. Sans doute est-ce cette problématisation de la communauté qui se perpétuera dans les socialismes utopiques

1. On trouve une traduction par J. d'Hondt de ce texte dans le *Cahier de l'Herne* consacré à Hölderlin, Paris, 1989, p. 239 – 240. Voir également l'article de J. d'Hondt, *Le meurtre de l'histoire*, *ibid.*, p. 219 – 237.

2. « Mais ses activités « mondaines » désormais, se subordonnent à une entreprise métahistorique beaucoup plus vaste. Par delà l'Etat libéral « bourgeois » et l'étape transitoire de la vie raisonnable interhumaine, il veut instaurer le *communisme des esprits* : 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 [...]. Ainsi nous acheminons-nous vers une solution partielle du drame ontologique qui est à l'origine du drame humain : l'Entendement infini, séparé d'avec soi par la nécessité où il se trouve de penser les modes de l'Étendu dans leur existence *hic et nunc*, surmontera d'autant mieux cette séparation que l'Humanité se réconciliera davantage avec elle-même ». A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, 1969, p. 612 – 613.

et chez le jeune Marx. Or, ce que Hölderlin va précisément endurer est l'aporie de la communauté, propre à la Modernité.

Le problème de l'unité a d'emblée pour Hölderlin une signification politique : nous ne sommes plus les Grecs de la *polis*, mais les Modernes de la scission allemande voués à la Révolution qui est comme notre destin, nous permettant de rejoindre une communauté perdue. Dans les premiers poèmes, la célébration de l'Un-Tout, d'inspiration schillérienne, se double d'une nostalgie de la Grèce, car l'homme doit à présent retrouver par les forces de l'agir ce que la nature lui prodiguait naguère. Le retrait de la *polis*, comprise comme totalité harmonique, signifie la nécessité d'une pensée du politique qui est en même temps le savoir de sa limite, dans la mesure où l'homme moderne ne doit rien espérer de l'Etat qui ne peut que gérer la scission et permettre, tout au plus, le poète qui dit l'Unité. Or, ce souci ontologique doublé d'un souci politique, commun aux séminaristes de Tübingen, est proche de la démarche spinoziste. En effet, l'ontologie spinoziste requiert une pensée du politique, tout en sachant que ce dernier ne suffit pas à assurer le salut et la béatitude, dans la mesure où il repose nécessairement sur des passions tristes. Le politique est, à cet égard, le lieu de la finitude inessentielle des Modernes, ordonnée à ce nouveau sens d'infinité de la substance qui est celui de la *mathesis universalis*, celui-là même que Spinoza a défini dans sa lettre à L. Meyer<sup>1</sup>.

En distinguant entre l'infinité substantielle enveloppant l'existence nécessaire, l'infinité modale par la cause comme lieu d'expression absolue des attributs et l'indéfinité modale finie, Spinoza accomplit et exténue à la fois la compréhension moderne de l'infini. Il l'accomplit en logeant l'infini dans la substance conçue comme nature parfaitement intelligible, et il l'exténue en reléguant l'infinité mathématique vers le faux infini. Dès lors, la praxis semble reléguée elle aussi vers le faux infini, vers ce *télos* inaccessible qui ne pourra trouver sa *ratio essendi* qu'en une *arché*, dont l'agir reste l'indéfinie nostalgie et vis-à-vis de laquelle un programme politique est une condition certes nécessaire, mais néanmoins insuffisante, pour assurer le salut d'un mode fini voué au calcul et au dénombrement de ses actes, oscillant donc entre le regret comme pathos de l'origine et l'espoir comme pathos de la fin. C'est dans ce mouvement oscillatoire que se jouera la philosophie transcendantale, qui sera tout autant remémoration de la finitude qu'aspiration vers l'infinité. Or, c'est le sens même de l'infinité moderne qui avait imposé dans la substance spinoziste. En effet,

1. *Op. cit.*, IV, Lettre XII, p. 157.

l'incompréhensible infinité divine de Descartes ne pouvait résister à la possible rationalisation de l'infini qu'en allant se réfugier dans l'illimitation causale des modes infinis, pour mieux dévoiler l'infini du calcul leibnizien comme un indéfini propre au labeur du mode fini, qui ne pouvait alors se penser qu'eu égard à ce sabbat infinitésimal qu'était le divan d'un Dieu fainéant offrant au mode fini un dimanche d'analyse. A une *Théodicée* Spinoza oppose ainsi un *Traité politique*, tout comme à une *Monadologie* il oppose une *Ethique*. Notre destin n'est plus en effet ordonné à une Providence, mais à l'existence politique comme ce qui doit régler les rapports de l'individu à la communauté sur le fond de l'univocité ontologique et de l'immanence causale. A la cause de Dieu se substitue celle de l'homme et à la hiérarchie des monades l'infinité de la substance dans le jeu de ses modifications. Spinoza accomplissait ainsi l'exigence du système qui était propre à la *mathesis universalis*. Le projet moderne d'une maîtrise de l'étant en sa totalité trouvait son unité dans une pensée affirmant l'identité de l'ordre et connexion des idées et de l'ordre et connexion des choses. L'exigence mathématique du savoir moderne pouvait alors se traduire dans une *Ethique*, unifiant la connaissance et l'action et se donnant comme projet de libération de l'homme en vue de la domination du réel. C'est ainsi que pouvait naître les concepts modernes de société, comme jeu de composition et de limitation des puissances, et de démocratie, comme possibilité d'un État reposant sur l'amour de la liberté. Mais, en même temps, cette démarche supposait un savoir de la relativité et de la finitude du politique incapable de nous faire accéder à l'essentiel, dans la mesure où l'état civil n'est pas l'état de raison, ne suffit pas pour assurer le savoir de la loi, comme loi éternelle dans son unité avec l'infinité substantielle, et ne permet donc pas la béatitude.

C'est à partir de la Grèce et de la Révolution française que les séminaristes de Tübingen élaborent une pensée de la communauté comme possibilité d'un peuple libre. Et sans doute est-ce obscurément qu'ils redécouvrent une problématique spinoziste du politique et du savoir de sa relativité quant au salut, eux qui n'ont en tête que le salut de l'Allemagne. Toutefois, l'infinité moderne semble s'être pour ainsi dire vidée de sa substance, car le geste décisif de Kant fut de montrer que l'Absolu ne pouvait se dire que selon la forme de son retrait, l'infinité devenant, d'une part, une activité infinie et migrant, d'autre part, du fait du caractère désormais essentiel de la finitude, vers le sublime esthétique. Si le divin ne peut être vécu que comme retrait, ce dernier requiert cependant une fidélité réunissant l'infini indéterminé et la loi déterminée dans un ordre qui est celui de la nature. L'infinité

de la nature est alors celle d'une nature esthétisée et l'Un-Tout hölderlinien est la substance spinoziste devenue sublime, c'est-à-dire la totalité qui, vidée de sa substantialité, peut paraître dans le pur éclat de sa phénoménalité sublime. Or Hölderlin, jusqu'à *Hyperion*, parle le langage moderne de l'infini et ne peut penser la Grèce que dans et contre ce langage là, c'est-à-dire dans l'infini à présent esthétisé de la *mathesis universalis*. Rompre avec ce langage, à partir de la période d'Empédocle, ce sera rompre avec l'idéalisme spéculatif en particulier et avec la philosophie en général. Ce que les Grecs, en effet, ont pensé dans l'ordre du *péras*, les Modernes doivent le conquérir dans l'ordre de l'*apeiron*, c'est-à-dire de cet infini qui relève univoquement du savoir, de l'agir et de la contemplation.

## 2° Héraclite, Spinoza, Fichte

Tel est l'un des enjeux cruciaux d'*Hypérion* qui vaut également comme l'explication hölderlinienne avec l'idéalisme spéculatif. Dès lors, la communauté va se révéler comme impossible. Le spinozisme ontologique est intenable et la pensée du politique ne peut qu'en dire le retrait. L'idéalisme transcendantal l'est tout autant, car une philosophie pratique est un échec. Lorsque Hölderlin commence à rédiger *Hyperion*, il se trouve à Iéna, suit les cours de Fichte, étudie l'esthétique de Kant et se démarque progressivement du concept d'une philosophie pratique au sens de l'idéalisme. Toutefois la question hölderlinienne est celle de l'unité du système, visant à combler ce gouffre immense qui s'est creusé entre la nature et la liberté, dont nous parle la *Critique de la faculté de juger*. Fichte a voulu réconcilier la conscience pure et la conscience empirique alors que Spinoza les avait séparées, en faisant de la première un attribut de Dieu et de la seconde une simple illusion. Toutefois, il impute par là à Spinoza un dualisme dont lui-même ne parvient pas à sortir, dans la mesure où il fait du Moi pratique une médiation entre le Moi fini et l'Absolu qui reste un Idéal. S'adressant à Hegel, Hölderlin dit de Fichte que son Moi absolu est identique à la substance de Spinoza, dont il n'est qu'un succédané, incluant lui aussi toute réalité et impliquant l'anéantissement de la conscience finie<sup>1</sup>. Fichte reproche à Spinoza ce qu'il fait lui-même, à savoir nier la conscience pour la placer dans un Absolu qui ne devient jamais conscient de soi. Spinoza est donc plus cohérent et permet, à la différence de Fichte, de penser la totalité et de dépasser la scission.

1. Lettre à Hegel du 26 janvier 1795, in *Œuvres*, Pléiade, Paris, 1967, p. 340 - 341.