

C'est de l'intérieur d'une époque de guerres, de crimes monstrueux et de désorientation que la voix de Hölderlin nous a été transmise une première fois, engluée dans ce qui fut l'égarement de Heidegger : vouloir instaurer au sein même de la politique nazie une sorte de dimension « spirituelle ». Si l'on ajoutait la poésie de Hölderlin au projet d'un III^e Reich national-socialiste, l'Allemagne aurait l'opportunité inouïe de devenir une nouvelle Grèce. Rêverie dont l'inconsistance, très tôt avérée, n'empêcha pas la poursuite obstinée par Heidegger, au prix d'opérations constantes pour séparer Hölderlin de son face-à-face avec la Révolution française, l'amputer de son admiration immense pour Rousseau. Il s'agissait de le transformer en un poète du national et de la Germanie, de le proclamer « poète des poètes », de faire de son œuvre le lieu privilégié d'une figure de l'Être que toute la métaphysique occidentale depuis Platon aurait oublié ou délaissé, et de refermer son œuvre sur la nostalgie des dieux enfuis, en l'attente d'un autre dieu qui pourrait nous « sauver ».

La voix de Hölderlin nous est parvenue distordue, grimaçante, à la fois stupéfiante et obscure, ramassée en une série de formules obsédantes, prélevées par Heidegger sur des poèmes choisis avec

une sûre intuition de leur importance. La voix d'augure du poète s'est trouvée ainsi asservie à une entreprise qui était au rebours de la sienne, emprisonnée dans les entrelacs d'interprétations par lesquelles Heidegger s'échinait à fonder l'hypothèse d'un peuple allemand, de l'intérieur même du désastre qui le détruisait.

Nous avons besoin aujourd'hui du véritable Hölderlin, de nous laisser inspirer et reconforter par la confiance calme qu'il sut conquérir sur l'angoisse et la pression du temps historique. Qu'il soit pour nous comme un frère aîné aimant.

Je le vois se retourner sur le seuil de son œuvre et d'un geste de la main nous inviter à y entrer, à en retrouver le fil : œuvre achevée en même temps qu'inachevable, œuvre de l'absolue nécessité de toujours relancer le travail, le reprendre. Comme à l'élément divin, dont il connaît la ressource en nous, nous ne pouvons avoir pleinement rapport à lui que par séquences, ou par blocs entiers. Lui-même s'est éclipsé, une fois épuisée sa tâche. Sa vie pendant près de trente-cinq ans (1807-1843) dans l'hospitalité généreuse de la famille du menuisier Zimmer, succédant au travail de titan accompli en à peine quinze ans (1791-1806), ne me semble pas tant la tragédie d'un esprit foudroyé que son retrait, dans un temps intervallaire où les hommes ne s'avèrent plus capables de « marcher sur la terre comme des dieux ». Cette trentaine d'années n'est d'ailleurs pas la production de rien, encore moins l'effacement ou l'effondrement de l'œuvre antérieure, mais une période de résurgences, dans laquelle les sources enfouies de la pensée poétique continuent à déverser leurs eaux par de paisibles fontaines. À peine un filet d'eau le plus souvent, mais dont on sent qu'elle continue à désaltérer, au fil des saisons, le poète et son entourage.

Il faut maintenant que tout pivote. Non parce que nous serions sortis, et quittes, de la guerre, du crime de masse, du sang, de la domination. Mais parce que nous y sommes à nouveau. Le temps actuel n'est pas celui de l'éclaircie, mais celui de tempêtes immenses, encore indéchiffrables, en cours et à venir. L'humanité ne donne à voir aujourd'hui que son inhumanité. Or on ne reconstruira pas une humanité « pleine ». Il faut traverser ce vide comme notre site essentiel et notre unique ressource. Nous déprendre du monde des déterminations et des identités qui anéantissent notre capacité à désirer « l'impossible inexistant ». L'humanité n'a pas d'autre existence que trouée.

Tout ce qui existe et existera est déjà et sera ce que nous créerons, ce que nous inventerons. Ou ce que nous laisserons lâchement exécuter en notre nom. De cela nous instruit Hölderlin. Son œuvre qui est faite de jalons successifs — une fois le point recherché atteint, inutile de continuer, de prolonger, il faut bien plutôt « sauter » au cœur du problème suivant — a disposé et médité avec la plus vive acuité les conditions d'une confiance possible en ce qui dans l'homme excède l'homme en direction d'un Bien commun, et dont le divin, les dieux, sont pour lui le nom. Nous pouvons accéder à ce qu'il y a de ressources divines en nous, comme les laisser nous désertier. C'est pourquoi il est décisif de l'ouvrir aujourd'hui et de le lire.

Hölderlin découvre sa propre tâche de poète au terme d'un démêlé très vif avec les figures contemporaines de l'action. Ceci est traversé et énoncé avec une précision extrême dans son livre initial *Hypérion*, un livre dont Hölderlin résulte au moins autant qu'il l'écrit : roman de sa propre formation.

Son long enfermement final dans la « tour » de Tübingen est plus proche de la persistance de Mandelstam dans la vie soviétique — où il mourra sur la route des camps staliniens —, que du départ de Rimbaud pour les colonies. Hölderlin persiste. Rimbaud, lui, part sans se retourner sur son passé. Il abjure sa poésie au terme d'une déception totale, entière : la poésie ne sera pas « en avant de l'action », elle ne la rythmera pas non plus ; en ce cas, elle ne vaut pas une heure de peine et une complète indifférence peut l'engloutir. Mandelstam au contraire ne fait qu'un avec la tâche qui devient peu à peu la sienne : nommer ce qui a eu lieu dans la cassure historique de la révolution bolchevique, car cet événement excède tous les noms dont dispose l'État pour le penser. Le monde a changé de bases, mais quelles étaient auparavant, et quelles sont dès lors, ces « bases » ? Mandelstam maintient sa confiance en une capacité du poème, non pas à orienter ou devancer l'action, mais à capter « les harmoniques du temps ». Fût-ce au prix du choix de cette « vie sans vie » qui le conduira en définitive à sa mort. Quant à Hölderlin, il s'agira toujours pour lui de fonder ce qui est digne de demeurer.

Pierre Bertaux, publiant en 1936 son irremplaçable *Hölderlin. Essai de biographie intérieure* et Maurice Delorme achevant dans les années 1950, juste avant d'être emporté, très jeune, par la tuberculose, son *Hölderlin et la Révolution française* percevaient l'importance extrême d'inscrire le poète souabe du côté de la clarté et de l'engagement dans les grandes conjonctures de son époque historique. Je voudrais prendre leur suite, selon un objectif plus resserré : rendre à nouveau lisibles quelques-uns des grands textes — qu'ils soient proses (romanesque, théoriques, ou épistolaires), poèmes, traductions, ou esquisses théâtrales — à travers lesquels se constitue une œuvre qui se conçoit elle-même avant tout comme un ensemble

d'investigations, de décisions et d'actes, en regard d'une subjectivité qu'il s'agit de créer, qui est encore à venir.

Un enjeu majeur est d'éclaircir ce qu'il en est des dieux et du divin, dès lors qu'il ne s'agit évidemment pas des dieux des églises ni des religions, mais d'une capacité inouïe, interne à l'humanité et décisive quant à son existence ou sa désertion.

Deux sortes de chapitres composent ce livre : dix d'entre eux ont pour fil conducteur la lecture la plus extensive possible de l'œuvre hölderlinienne — roman, poèmes, essais de tragédie, essais philosophiques et de poétique, traductions ; trois autres, nommés « interludes », rendent compte d'un point de méthode ou de biographie. Le premier de ces interludes est consacré au temps où se joue pour Hölderlin (entre *Hypérion* et l'advenue des grands poèmes) le possible franchissement du malheur et de la séparation : dans de rares poèmes ou fragments consacrés à Suzette/Diotima s'inscrit le déchirement criminel de leur séparation forcée, en même temps que la puissance de leur « insondable alliance ». Le second interlude précède l'entrée dans la lecture des grands poèmes et précise ce qu'exige leur lecture : chacun de ces poèmes est lancé vers son terme comme la flèche lancée par l'arc, il convient donc d'en ralentir en quelque sorte le vol pour en reconstruire le chemin. Le troisième interlude scrute les éléments du rapport du poète à la Révolution française : à l'enthousiasme initial, jamais démenti, devant un événement qui témoigne du retour d'une capacité divine parmi les hommes succède la perception d'un emportement non maîtrisé de cette Révolution, qui exigerait d'ouvrir une autre voie — dont l'Allemagne pourrait recéler la capacité spirituelle.

Je ne suivrai pas tant un ordre chronologique que le registre des questions dont l'éclaircissement est crucial, tant pour Hölderlin que pour nous le lisant. Cependant j'ouvrirai ce parcours par l'examen d'un commencement : *Hypérion*, et je mettrai aussi en rapport, chaque fois que ce sera fondé, la tresse des grands poèmes avec les épures qu'on a coutume d'appeler les poèmes de la folie, ou de la nuit, et que je préfère désigner simplement comme « poèmes de la Tour », puisque c'est en tout cas là qu'ils ont été écrits. En commençant avec *Hypérion* je voudrais montrer comment un certain nombre de questions sont tranchées très tôt — rendant vaines bien des spéculations ultérieures, tout particulièrement sur le rapport à la Grèce antique, à la Révolution française, à la conception de la nature et du rôle de l'État. Quant aux poèmes de la Tour, je voudrais surtout faire sentir et entendre qu'on n'y rencontre aucun renoncement, que les mêmes thèmes continuent à y travailler, en mineur, mais avec la rectitude d'une trajectoire qui se poursuit, comme celle d'une rivière engloutie — à nouveau cette image me vient.

Je suivrai donc deux règles de méthode : donner le plus souvent à lire d'abord le texte ou le fragment de texte de Hölderlin, afin de ne pas le citer en cours de développement mais d'enraciner au contraire le développement en lui. Cela peut sembler un changement purement formel, je demande qu'on en juge après coup, après usage. Ensuite : replacer Hölderlin parmi les poètes. Pour le dé-suturer d'une philosophie qui l'a annexé en le déformant, rien ne me semble agir avec plus de force que de le faire converser avec ses pairs. Pessoa, Pasolini, Stevens, Mandelstam, Aïgui, mais aussi bien Celan, Dante, ou Dickinson, Blaser ou Spicer, me paraissent

de « grands compagnons » possibles pour cet homme que ni Goethe ni Schiller n'ont su reconnaître ni accueillir de son vivant.

L'amitié, le dévouement, l'intelligence de ce qu'il était au mitan de sa vie, lui vinrent finalement d'un simple artisan, de ce menuisier Zimmer qui l'accueillit chez lui sans réserve et qui disait de lui :

Je l'ai eu chez moi, depuis le moment où ils l'ont relâché de la clinique, ils l'ont gardé deux ans, ils l'ont médicamenté, tourné et retourné, sans trouver ce qu'il avait. Il n'a pu dire à personne ce qui lui manquait. À vrai dire, il ne lui manque rien. C'est ce qu'il a de trop qui l'a rendu fou.

Chez lui, c'est l'emballement pour le paganisme qui l'a fait dérailler. Et toutes ses pensées se sont arrêtées à un point autour duquel il tourne et tourne toujours. On dirait un vol de pigeons tournoyant autour de la girouette sur le toit. Ça tourne en rond tout le temps jusqu'à ce que ça s'abatte à bout de forces.

Il ne sait comment se débarrasser de son grand savoir [...] il est assis à son épinette et fait de la musique pendant 4 heures, sans cesser, comme s'il voulait faire sortir jusqu'à la dernière bribe de son savoir. On ne doit pas s'y tromper, c'est tout de même un homme libre, à qui il ne faut pas marcher sur le pied.

[Extraits de l'Entretien du menuisier Zimmer avec l'écrivain Gustave Kühne qui rendit visite à Hölderlin en 1836, in *Poèmes de la folie*, trad. Pierre Jean Jouve, Gallimard, 1963, p. 143-146]

Ce livre voudrait être un portrait du poète parmi les siens.



Hypérion et ses compagnons

Hölderlin écrit *Hypérion* entre 23 et 26 ans et pour l'essentiel, après quelques premiers essais abandonnés, dans l'inspiration de la vie à Francfort, et dans l'enchantement de la rencontre amoureuse avec Suzette Gontard. C'est aussi un livre exactement contemporain de la Révolution française et qui en porte les marques.

Conçu en effet au printemps 1792, poursuivi en 1793, refondu une première fois en 1794 lors du préceptorat de Hölderlin à Waltershausen, *Hypérion* avait d'abord paru sous la forme de cinq lettres, publiées en novembre 1794 dans la revue de Schiller, la *Thalia*.

À la suite des leçons philosophiques données par Fichte à Iéna au cours de l'hiver 1794-1795, Hölderlin avait écrit une nouvelle version en vers, à laquelle avaient succédé six chapitres en prose intégrant la partie métrique et des thèmes issus du fragment « Thalia ». Entre août et décembre 1795, il avait repris l'ensemble de ce travail. Mais c'est à Francfort, en 1796, après la rencontre avec Suzette Gontard, que le livre a trouvé son élan et l'essentiel de sa rédaction définitive.

Ce livre est trop souvent absent ou négligé ou gravement sous-estimé, dans la formation de la pensée de Hölderlin, alors qu'il rassemble de façon extrêmement concentrée les premières fondations de son expérience. Sa complexe construction par lettres autorise l'articulation des figures de l'amitié, de l'amour, de la politique et de la guerre, dont chacune est mise à l'épreuve de graves « dissonances » quant aux orientations à formuler et à tenir dans l'existence. Il y a bien des manières possibles de résumer *Hypérion* : roman d'amour et d'aventure, roman de formation, roman par lettres, directement inspiré en cela de la *Nouvelle Héloïse*, roman lyrique par son style. Mais la plus exacte est sans doute de partir des mots par lesquels Hölderlin lui-même présente à la fois son livre et l'esprit dans lequel il convient de le lire :

Je crains que les uns, croyant lire là un traité, ne se préoccupent trop de sa leçon, et que les autres ne le prennent trop à la légère : ce serait de toutes façons le mal entendre.

Qui se contente de respirer cette fleur ne peut prétendre la connaître ; pas plus que celui qui la cueille pour étendre seulement son savoir.

Le problème de la résolution des dissonances à l'intérieur d'un caractère donné ne concerne ni la réflexion seule, ni le seul divertissement.

[*Hypérion*, Avant-propos, trad. Philippe Jaccottet, Poésie/Gallimard, 1973, p. 51]

Par trois fois, le chemin de lecture est défini, négativement : il ne convient pas d'y chercher une leçon (morale, intellectuelle) mais non plus de le prendre pour une simple fiction sans conséquence ; c'est une fleur qu'on ne peut ni seulement respirer pour se délecter de son parfum, ni étaler sur du papier pour la disséquer et l'étudier. Le livre a un sujet propre, précisément désigné : le problème

de la « *résolution des dissonances à l'intérieur d'un caractère donné* », dont l'examen ne relève ni du registre didactique, ni de la volonté de plaire et de distraire. Il est perceptible que Hölderlin cherche à attirer l'attention de ses lecteurs sur un contenu à ses yeux infiniment précieux et subtil, et qui pourrait aisément être manqué.

Sans doute a-t-il en tête d'autres œuvres contemporaines de la sienne, avec lesquelles son roman pourrait être confondu, et il s'efforce de conjurer le risque de lectures médiocres. Or le sujet qu'il assigne au livre a quelque chose de mystérieux et d'opaque, il contient de toute évidence une « formule », au sens mathématique du terme, qui loin de précéder l'œuvre résulte au contraire de son travail. Qui peut comprendre ce que sont ces « *dissonances* » et leur résolution et pourquoi cette résolution est un problème, avant d'avoir traversé avec Hypérion les diverses expériences au cours desquelles l'orientation de toute une vie se trouve disposée, décidée? Comment entendre en quel sens ce problème affecte un « *caractère donné* »? Il me semble qu'il y a dans cette présentation un élément de généralité objective qui jette un voile sur le fait qu'il s'agit bien, sous la figure d'un « *ermite de la Grèce* » de Hölderlin lui-même. Mais aussi que ce voile est nécessaire pour que le personnage d'Hypérion soit à même de révéler à chacun les lignes de force de ce que cela peut être de poser pour soi-même les fondations d'une vie. C'est pourquoi ce roman parle avec une intensité sans pareille à toute jeunesse à la recherche d'un avenir qu'elle puisse dire sien, qui soit la fleur de ses décisions et de ses efforts.

Je ne vois que *La Ligne d'ombre* de Conrad pour s'attacher à discerner ce moment où une jeune vie bascule dans la conscience d'elle-même, de ce qu'elle peut, mais surtout doit, faire. Cependant *Hypérion* a ceci de plus qu'il réunit en un seul nœud les figures du

Maître, de l'amitié, de la politique et de la guerre, de l'amour et de la pensée, composant ainsi un monde complet.

De même que Hypérion voile Hölderlin (l'attention a été attirée sur la consonance des deux noms), de même la Grèce dans le roman voile l'Allemagne, une Allemagne qui n'existe pas encore au plan étatique et politique, mais dont Hölderlin fait advenir le réel par l'invective — semblable en cela à Dante dont la fureur contre Florence dans la *Comédie* participe des changements qu'il lui est essentiel d'introduire dans le cours de l'histoire de cette ville. N'oublions pas le dédicataire des lettres, dont le nom « Bellarmin », c'est-à-dire Bel Arminius, contient la possibilité qu'il existe une beauté allemande, même concentrée en un seul être. Hölderlin mentionne avoir hésité à conserver la localisation grecque du roman, mais avoir ensuite renoncé à la modifier afin de ne pas se sentir céder aux pressions de ses contemporains.

Un premier effet troublant de ce choix est que la Grèce de la fin du XVIII^e siècle où presque tout a lieu (entre Smyrne, l'isthme de Corinthe, les îles de Calaurée, Tina, Nio, Salamine, Chios mais aussi l'Athos et l'Hellespont, le « *vieux Péloponnèse* », les « *vallées mortes* » d'Elis, de Némée, d'Olympie, Délos, Rhodes...) porte à la fois des traits de la Grèce antique et ceux des paysages allemands connus et aimés de Hölderlin. La beauté de l'antiquité, de ses îles, de son ciel, imprègne ainsi quelques lieux qui appartiennent en réalité à la vie vécue en Allemagne. On pourrait dire que chaque épisode heureux fait « monter » la Grèce dans l'Allemagne, tandis que les occurrences du malheur séparent ces deux figures en laissant affleurer la grossièreté meurtrissante d'une Allemagne vouée à l'inexistence, hostile à toute intervention créatrice, à tout grand projet.

De même, il faudra, au milieu du roman, rien moins que la fiction d'un « voyage à Athènes » pour que la Grèce ancienne et la Grèce contemporaine se disjoignent et que la fascination du monde grec antique cesse, à grand peine et grande douleur, de s'exercer sur le jeune homme. Pour que puisse enfin être prononcé que rien de ce temps enfui ne ressuscitera. Et pour que, grâce à l'aide de Diotima, la mélancolie paralysante d'un âge disparu commence à se dissiper.

Ces effets de surimposition d'un monde dans un autre ont bien d'autres enjeux que de déjouer la curiosité publique, encore moins de proposer une lecture à clés, où il s'agirait de retrouver des lieux et des êtres véritables sous des noms fictifs. C'est le mode même sur lequel la Grèce ancienne habite Hölderlin, la façon dont cette existence intervient en lui tantôt comme figure écrasante, tantôt comme analyseur du présent.

Marx s'est moqué des révolutionnaires français au nom du fait que, se drapant dans l'histoire grecque et plus encore romaine, ils lui semblaient répéter l'histoire passée sur le mode de la farce. Ne se fiant pas, comme lui, au mouvement historique, il leur avait pourtant fallu, pour trouver l'audace d'inventer, prendre appui sur ce qu'ils considéraient comme leurs grands et uniques prédécesseurs. Hölderlin est pleinement de leur époque. Sa singularité n'est donc pas d'identifier dans l'Athènes antique une haute figure de l'humanité — cela, ses prédécesseurs de la Renaissance et ses contemporains l'ont fait —, elle est de constituer cette figure en mesure de son propre temps. Non pas une mesure abstraite, mais une mesure intérieure, car cette façon de vivre sur terre s'accordait, sans effort et pleinement, à sa propre vision. Max Kommerell [*in Le Chemin poétique de Hölderlin*, Aubier, 1989] remarque très justement que le rapport de Hölderlin à la Grèce ancienne et à la nature est en un sens

aussi simple et personnel qu'une rencontre humaine. Il rejoint sur ce point Gundolf qui dit du poète : « Un monde intérieur grec est ce qui lui est originellement donné, non son entourage germanique ».

Mais dans ce monde intérieur grec Hölderlin saura aussi puiser et fonder une confiance absolue (redoublée par le surgissement de la Révolution française) dans la capacité des hommes à « marcher sur la terre comme des dieux ». Cette conviction ne sera pas première, elle devra être conquise dans un renoncement à la nostalgie d'un âge d'or englouti.

Ainsi pensais-je. J'en dirai plus une autre fois.

Il faut prendre au sérieux ces tout derniers mots du roman. Le mouvement de la pensée est un produit du livre et son écriture s'interrompt lorsque ce mouvement ne peut pousser plus loin. Très peu de textes ont ce statut : la *Saison en enfer* de Rimbaud, l'*Igitur* de Mallarmé...

La temporalité du roman est extraordinairement complexe, mais nullement pour des raisons formelles, contrairement à ce que suppose Bertaux qui imagine chez Hölderlin une volonté de « brouiller » l'architecture du livre.

À plus petite échelle mais avec une intensité égale, *Hypérion* s'écrit comme la *Comédie* : sous une dictée qui inscrit pas à pas les sauts, les progrès, les retombées, les désespoirs de la pensée. Ce n'est pas l'écriture après coup d'un bilan du passé, c'est la découverte pas à pas de la « voie droite », dans un démêlé tendu avec l'erreur et l'égarement.

Le Maître, Adamas

Adamas m'introduisait tantôt parmi les héros de Plutarque, tantôt dans le monde magique des dieux grecs ; d'autres fois, il calmait, en leur apprenant nombre et mesure, mes élans impatients ; ou encore il m'accompagnait dans les montagnes : le jour pour observer les fleurs de la garrigue et des forêts, les mousses sauvages des rochers, la nuit pour contempler les astres sacrés, cherchant à les comprendre dans la mesure de notre intelligence.

[*Hypérion*, p. 62]

La figure d'Adamas, le Maître, pour importante qu'elle soit, à la jointure de l'enfance heureuse et des âpres aventures vécues « *bors des entraves familiales* », n'a pas la consistance humaine qu'auront celles de l'ami et de l'aimée. Elle est un fantôme qui passe, tel Diogène, à la recherche sur la terre d'hommes « *vrais* ». C'est une visitation, suivie d'un abandon : à la possibilité entrevue d'une orientation de l'existence succède un égarement devant l'exil. Adamas — Hölderlin le nomme ainsi d'après Adam, le premier homme — apparaît et disparaît dans la quatrième lettre à Bellarmin. Sa présence dans le roman est ensuite celle d'une grande ombre lointaine, à la fois regrettée et disputée. Son éloignement volontaire est vécu par Hölderlin comme un enfermement dans une quête pour part mal fondée.

Bertaux imagine [*Essai de biographie intérieure*, Hachette, 1936, p. 90] qu'Adamas serait directement inspiré de la rencontre avec Schiller « dans le jardin de la famille Griesbach », et ceci vaut sans doute pour la tentative de calmer l'impétuosité du jeune homme en lui représentant la vie « non pas sous la forme d'un combat, mais comme la conquête pacifique d'une synthèse », en lui enseignant

« à travers les dissonances du destin [à laisser] mûrir une harmonie supérieure ». Toutefois deux traits concrets de l'enseignement d'Adamas — herboriser et étudier les astres — évoquent plutôt la grande figure de Rousseau. Ainsi que maintes références à l'*Émile* ou aux *Rêveries du promeneur solitaire* qui irriguent le roman, tout particulièrement à son début.

Que n'ai-je pu éviter le seuil de vos écoles ! La science que j'ai suivie au fond de ses labyrinthes, dont j'attendais, dans l'aveuglement de la jeunesse, la confirmation de mes plus pures joies, la science m'a tout corrompu.

Oui, je suis devenu bien raisonnable auprès de vous ; j'ai parfaitement appris à me distinguer de ce qui m'entoure : et me voilà isolé dans la beauté du monde, exilé du jardin où je fleurissais, dépérissant au soleil de midi.

[p. 56]

C'est clairement en disciple de Rousseau qu'Hypérion développe sa propre vision de l'enfance et son hostilité à l'enseignement dispensé par l'école. L'action négative de celui-ci a pour cœur une séparation prématurée et peut-être irréversible d'avec la beauté du monde, telle que l'enfant est capable de l'éprouver. Le résultat en est une sorte d'individuation forcée, l'apprentissage d'une distinction purement négative entre soi-même et le monde, productrice d'une subjectivité desséchée et abstraite. Séparer l'enfant de la beauté, briser sa capacité à fusionner avec l'être des choses et du monde, c'est le premier pas dans la destruction en lui d'une disposition au divin.

Oui, l'enfant reste une créature divine aussi longtemps qu'il n'entre pas dans les mimétismes de l'adulte.

Sa beauté est d'être ce qu'il est totalement. La contrainte de la Loi et du Destin ne peut l'atteindre : il n'y a place en lui que pour la liberté. En lui est la paix : il n'est pas encore en conflit avec lui-même. En lui est la richesse : son cœur ignore l'indigence de la vie. Et parce qu'il ne sait rien de la mort, il est immortel. Mais cela, les hommes ne le souffrent point.

[p. 57]

Cet état d'enfance, pensé comme figure de l'homme naturel, non encore corrompu par la culture, loin d'être donné à tous, est sous conditions. Ce n'est pas une vision naïve de ce que serait, spontanément, par elle-même, l'enfance; c'est plutôt une sorte de prescription pédagogique. Comme dans *l'Émile*, c'est un état qui doit d'abord être créé artificiellement autour de l'enfant et qui doit ensuite être longuement préservé. Son expérience personnelle entre en jeu ici à un double titre : d'un côté il peut se retourner vers la liberté qui a présidé à sa propre enfance et qui lui est toujours une source inépuisable; d'un autre côté, il faut se souvenir que Hölderlin exerça le métier de précepteur et qu'il y fit un rude apprentissage de ce que devenaient des enfants soumis aux modes ordinaires de l'enseignement de son temps — contrainte, espionnage, surveillance, répression — auxquels il tentait d'opposer ses propres convictions et maximes libératrices.

Quiconque n'a pas été un enfant parfait ne peut guère devenir un homme parfait. [...]

N'allez donc pas déranger l'homme dès le berceau! Ne forcez pas le bouton serré de son être, ne l'arrachez pas au cocon de l'enfance! N'en faites pour lui ni trop peu, de peur qu'ayant besoin de vous il ne se sente distinct de vous, ni trop, de peur que, devinant votre puissance ou la sienne, il ne se sente également distinct de vous : en

un mot ne permettez pas à l'homme d'apprendre trop tôt qu'il existe d'autres hommes, qu'il existe quoi que ce soit en dehors de lui ; car c'est dans cette ignorance seulement qu'il devient homme.

[p. 142]

La fiction/prescription pédagogique qu'il décrit ci-dessus sera matricielle dans sa pensée lorsqu'il s'agira de rendre compte du surgissement d'un lieu tel que l'Athènes antique. Lors du « voyage à Athènes », les conditions de maturation du peuple grec seront comparées aux conditions optimales de la formation d'un enfant.

Tout atteste donc dans ces lignes l'importance majeure de Rousseau dans les apprentissages de Hölderlin. Un maître dont il se sépare pourtant à travers la création du personnage d'Adamas et la critique de son devenir. Même en butte à la persécution et à la proscription, fuir sa patrie, comme le fera Adamas, pour chercher « *dans les profondeurs de l'Asie une nation d'une rare excellence* » n'est pas une décision juste. Pas de retrait misanthrope hors du monde chez Hölderlin, même quand il livre Hypérion à la tentation de devenir « *l'ermite de Grèce* ». Son amour de l'humanité est trop grand, trop intense son désir d'appartenir à une seule et même unique vie, « *brûlante, éternelle* », comme le dira le roman sur sa fin.

Je n'ai plus rien que je puisse dire à moi. Mes bien-aimés sont au loin et morts, et il n'est pas une voix qui me parle d'eux. Mon commerce en ce monde est fini.

[p. 54]

Lorsque Hypérion commence sa deuxième lettre à Bellarmin par ces paroles déchirantes, nul doute qu'il s'identifie encore à

Rousseau, le Rousseau du début des *Rêveries*, gémissant : « Je n'ai plus en ce monde ni prochain, ni semblables, ni frères. »

Jürgen Link [*in Hölderlin-Rousseau, retour inventif*, Presses Universitaires de Vincennes, 1995] a mis en évidence cette proximité, ainsi que l'attention qui doit être accordée au fait que Adamas, comme Rousseau plus tard, est qualifié par Hypérion de « demi-dieu » : « *Ah, que ne peux-tu seul m'être éternellement présent, avec tout ce qui t'est proche, infortuné demi-dieu* » [Premier Livre, Quatrième Lettre, p. 60]. Link propose une définition très précise et juste de ce que sont, pour Hölderlin, ces « demi-dieux » : ce sont des êtres qui « possèdent une conscience de soi individuelle et incarnent en même temps *une tendance collective divine*, la tendance inconsciente d'une époque » [p. 202 — je souligne en italiques]. Hölderlin rendra plus tard hommage dans un poème bouleversant au rôle d'éclaircur de Rousseau, méconnu et proscrit par ses contemporains

Adamas voulait des hommes et il avait jugé son art trop pauvre pour en créer. Ces hommes qu'il cherchait et que son art n'avait pu lui donner, il ne pouvait douter qu'ils eussent vécu un jour et il savait aussi en quels lieux. Il voulut donc visiter ces lieux, questionner sous les décombres leur génie, et grâce à lui rendre moins longues ses solitaires journées. Il vint en Grèce. C'est ainsi que je le trouvai.

[p. 60]

Hypérion « trouve » donc son Adamas rousseauiste, tant il est vrai que ce n'est jamais le Maître qui rencontre le disciple mais l'inverse : le choix du Maître est toujours un premier pas sur sa propre voie. Ce qui semble en revanche avoir une autre origine, c'est l'intensité, dont Adamas est le vecteur, du rapport au monde grec antique. Celui-ci entraîne en effet son disciple dans des voyages à la

découverte de la Grèce, de ses ruines, et lui permet d'en élaborer un premier usage qui, d'emblée, ne relève pas d'une admiration esthétique, mais d'une aspiration existentielle : « *faire renaître l'antique beauté du monde au milieu de nous* ». Avec pour modèle le vieux dieu soleil « *fraternel et noble, nous dispensant miraculeusement, comme au monde autour de nous, le pouvoir de son esprit* ».

Une telle tâche sera solitaire, prédit Adamas au jeune homme, et je songe ici de nouveau à Dante, à cette rencontre du *Paradis*, où l'ancêtre Cacciaguida exhorte le poète exilé à « se faire un parti de lui seul », à ne pas renoncer à lancer son cri qui passera sur le monde comme un vent dans la haute cime des arbres. La leçon la plus profonde apprise d'Adamas sera donc bien la passion de « *faire renaître l'antique beauté du monde au milieu de nous* ». Mais très vite Hypérion devra faire l'épreuve qu'elle est impraticable dans ces termes.

Partout, chez moi ou sur les routes, ces âmes superbes me tenaient compagnie ; comme autant de flammes, les esprits de tous les temps se mêlaient dans ma pensée, et de même que les immenses formes des nuages se fondent en un seul orage triomphant, toutes les victoires des Olympiades, en moi, ne composaient plus qu'une seule victoire infinie.

Qui peut supporter cela ? Quel est celui que la splendeur terrible de l'Antiquité n'abat point, comme l'ouragan la forêt, si elle le saisit comme moi, si, comme à moi, lui manque l'élément où puiser la moindre assurance ?

La grandeur des anciens me courbait la nuque ainsi qu'une tempête, ternissait les couleurs de mon visage [...]. Mes héros, je les aimais comme le moucheron la lumière : je cherchais, je fuyais, je cherchais de nouveau leur dangereuse présence.

[p. 67-68]

Cette passion agit d'abord sur lui comme une intoxication. Aussi longtemps que les héros antiques (ceux dont les poèmes de Pindare, tant aimés de Hölderlin, font l'éloge) fonctionnent comme modèle et idéal, ils génèrent à la fois élan et angoisse. Leur grandeur agit comme une sorte de surmoi terrible. Ils assignent à l'existence humaine une hauteur qui paraît inatteignable, inégalable. La révélation de leur monde opère de façon mortifère : il semble que la seule voie pour les rejoindre soit de mourir, de devenir soi-même une ombre parmi ces ombres. Bien plus tard, dans le poème « L'Archipel », on retrouvera encore ce désir violent et annihilant de quitter le monde des vivants pour se laisser couler dans leur monde disparu.

D'autres poèmes inventeront ce que peut être de faire exister parmi nous la beauté une première fois portée par l'humanité en Grèce. Mais ils devront pour cela faire bien plus qu'en évoquer la grandeur. Ils devront porter l'orient d'un présent et d'un futur.

Dans ce moment d'*Hypérion*, ce qui fait défaut pour qu'un usage positif du passé soit possible est très précisément identifié par Hölderlin : il lui manque « *l'élément où puiser la moindre assurance* ». La rencontre avec Diotima, leur amour, lui apporteront cette confiance.

Qu'est-ce que perdre, si l'homme peut se trouver ainsi, à l'intérieur de ses limites propres ? Toutes choses sont en nous. Dès lors, pour quoi se soucierait-il de perdre un cheveu de sa tête ? Pourquoi aspire-t-il si passionnément à l'esclavage, quand il pourrait être un dieu ?

[p. 64]

Adamas lègue à Hypérion, au moment de le quitter, un premier courage. Celui de penser que « *toutes choses sont en nous* », que c'est en nous qu'il s'agit de chercher, et à partir de nous que peuvent se former les traits neufs d'un monde — à condition d'avoir, comme les révolutionnaires français dont Hölderlin est le contemporain, l'audace de les inventer dans une séparation absolue d'avec ce qui est. Gundolf a raison de souligner que nous ne comprenons plus cette disposition subjective parce que « notre historicisme paralysant a pratiquement perdu le sentiment de ce que veut dire : ne pas pouvoir faire autrement ». On peut dire cela ainsi : ce qui importe à Hölderlin n'est pas d'abord que son Allemagne soit laide, ce qui lui importe, c'est que sa Grèce soit belle ; car il ne s'agit pas de construire sa voie dans un au-delà utopique, ni selon une adversité, mais « *à l'intérieur de ses limites propres* ». Ce qui ouvre pour nous une question abyssale : quelle est aujourd'hui notre Grèce ?

L'ami, Alabanda

Après l'éclipse d'Adamas qui s'enfonce, tel l'Ulysse de Dante, « *dans la nuit de l'inconnu, dans le froid d'un autre monde, peu importe lequel, pourvu qu'il nous soit étranger* » [p. 65], l'île de Tina devient pour Hypérion « *trop étroite* », un désir de voyage monte en lui. L'injonction paternelle est de se rendre en ce cas à Smyrne, où il pourra étudier « *le langage des peuples civilisés, leurs constitutions, leurs opinions, leurs usages, leurs mœurs* ». Le conseil maternel, en apparence moins consistant mais plus ajusté, met l'accent sur un point majeur : il faudrait qu'Hypérion y apprenne « *aussi un peu la patience* » [p. 69].

Dans ces contrées de l'Asie mineure, Hypérion croise d'abord la grande figure d'Homère. Dans les paysages tels que Hölderlin les décrit, on perçoit aussi pour la première fois comment joue la surimpression Grèce/Allemagne, c'est-à-dire comment infuse dans la « vignette » grecque un amour infini pour la campagne souabe, qu'anime en retour l'esprit du monde grec.

J'avais passé la nuit au pied de la montagne, dans une cabane accueillante, parmi les myrtes et le parfum des cistes de Crète; là, des cygnes avaient joué à mes côtés dans les flots dorés du Pactole, et la lumière de la lune m'avait découvert un vieux temple de Cybèle, caché dans un bosquet d'ormes comme un fantôme farouche. [...]

La contrée d'où je venais s'étalait à mes pieds comme une mer, pleine de jeunesse et de vie; le printemps me saluait d'une immense fête de couleurs et, de même que le soleil du ciel se retrouvait dans les mille modifications que la terre fait subir à la lumière, mon esprit se reconnaissait dans la plénitude de vie qui l'assaillait de toutes parts. Sur la gauche, vrai géant, le fleuve jubilant se précipitait dans les forêts du haut d'une paroi de marbre suspendue au-dessus de moi, où l'aigle jouait avec ses aiglons, où les cimes neigeuses offraient à l'Éther bleu leurs étincelles; à droite, des nuées d'orage s'amoncelaient au-dessus des forêts du Sipyle: je ne sentais pas la tempête qui les portait, rien qu'un souffle dans mes cheveux, mais j'entendais leur tonnerre comme on devine la voix de l'avenir, et je voyais leurs flammes comme la lumière lointaine de la divinité pressentie.

[p. 70-71]

On voit comment il en est ainsi par exemple dans ce long et beau récit de promenade, que je vous ai donné à lire un peu raccourci. Dans ce paysage, tous les noms (des fleurs, des fleuves, des montagnes) sont grecs: myrtes et cistes de Crète, fleuve Pactole,

temple de Cybèle; mais c'est une nature alpine, ses cascades, ses fleuves impétueux, ses sommets enneigés, ses aigles, ses nuées d'orage, qui en sont le réel vivifié par la vision hellénique.

Chez certains poètes, décrire un paysage délivre une pensée du temps. C'est le cas chez Dante, dont la *Comédie* assemble peu à peu tous les paysages possibles d'une Italie parcourue le long des sentiers amers de l'exil et de la proscription. Mais aussi chez Pasolini, qui déchiffre dans les paysages d'Italie l'affaissement de son époque dans « l'humble corruption » d'une nouvelle préhistoire. Ou chez Mandelstam, qui s'identifie au « tchernoziom » des grandes plaines russes, dans lequel toute histoire humaine finit par être enfouie et dont le poète doit exhumer les vestiges qui la rendront à nouveau intelligible.

À rebours de toute cette beauté, dans la grande ville de Smyrne Hypérion découvre une humanité difforme, défigurée : « *Il me semblait vraiment, parfois, au milieu de ces gens cultivés, que la nature humaine se fût dissoute dans l'effrayante diversité du règne animal* » [p. 72]. Pour ces gens, la référence grecque n'a littéralement aucun sens : « *M'échappait-il un mot à la louange de la Grèce antique, ils répliquaient en bâillant qu'il fallait vivre avec son temps; un autre observait sentencieusement que le bon goût n'était tout de même pas mort* » [p. 72].

Aussi est-ce à l'extérieur de la ville, à l'abri d'un de ces paysages indissolublement grecs et allemands, que se produira la rencontre amicale, promise à un long avenir d'entente et de disputes, avec Alabanda, « *le splendide étranger* », semblable « *à un jeune Titan, parmi la foule des nains qui se repaissaient timidement de sa beauté* » [p. 74, 75].

Il y a quelque chose de grec dans cette figure de jeune homme qui se détache splendidement de la société qui l'entoure, et dans l'intensité de l'amitié qui le réunit à Hypérion et que ces jeunes gens n'hésitent pas à nommer « amour », tellement leur lien est, à l'instar des rapports antiques entre aimé et amant, créateur de pensée et de beauté.

Cette amitié dispose un lieu dans lequel la volonté de penser le monde et d'avoir prise sur lui pourra se voir mise à l'épreuve. L'amour de Diotima constituera à son tour un lieu de cet ordre, pourtant profondément différent. Un rapprochement avec Dante me vient à nouveau à l'esprit, car lui aussi a deux guides successifs, Virgile puis Béatrice (le Maître puis l' Aimée) qui n'œuvrent pas non plus, à son endroit, de façon identique.

La rencontre amicale avec Alabanda est d'abord un temps d'exaltation partagée, une « *tempête de joie* » qui les incite à former ensemble « *d'énormes desseins* ».

Nos pensées parcouraient la terre, pareilles aux émissaires de Némésis, pour la nettoyer des dernières traces de sa malédiction.

[p. 78]

Au foyer de cette amitié, accuser le monde et vouloir le changer, voilà qui est aussitôt la question. Dès lors qu'il s'agit du sort de la Grèce contemporaine — patrie commune aux deux amis —, ni « *la splendeur fière de Rome* » ni « *l'éblouissante jeunesse d'Athènes* » ne les intimident plus. Ce qu'autorise d'abord le lieu de l'amitié, c'est donc un présent en partage. C'est pourquoi ce lieu devient immédiatement le lieu d'un débat sur la politique et sur l'action.

L'amitié est pour eux, comme pendant la Révolution française, une figure d'organisation : ils sont amis comme on sera plus tard « camarades ». C'est l'amitié qui porte la fraternité entre les hommes. Saint-Just n'envisageait-il pas, dans ses *Institutions républicaines*, de créer une fête des Amis ? Cette amitié n'est pas seulement un lien affectif, elle est un projet partagé. À la différence toutefois de la catégorie de « camarades », qui découle d'une appartenance organisée commune, l'ami est à lui seul source et appui de l'inconditionnel désir de transformer le monde.

Dans le lien d'Alabanda et d'Hypériorion, quatre grandes tensions opèrent, porteuses de débats cruciaux où se joue l'orientation de la vie de chacun.

Une première tension porte sur la place à accorder à l'État dans le dispositif de création d'un monde renouvelé. Tel est le contenu de ce qu'on pourrait appeler « la discussion de Chios », puisqu'elle s'ouvre à l'occasion du voyage dans cette île.

La deuxième dispute éclate lors de la rencontre d'Hypériorion avec des membres de la Némésis, amis d'Alabanda, proches sans doute de cette Ligue des Hommes Libres, le *Bund der Freien Männer* croisé à Rastatt, dont fit partie Sinclair, un jeune révolutionnaire ami de Hölderlin, qui rêvait d'instaurer une République souabe à la faveur des troubles causés par l'entrée des troupes françaises dans les principautés germaniques. Sur ce point, le conflit entre les conceptions d'Alabanda et celles d'Hypériorion est d'une gravité telle qu'il aboutit à une longue et douloureuse rupture entre les deux amis.

La troisième tension sera déclenchée par une lettre d'Alabanda, annonçant à la fois qu'il s'est séparé de ses co-affidés de la Némésis

et qu'il s'engage dans une guerre pour libérer la Grèce de l'occupation turque, à la faveur d'une intervention maritime russe censée appuyer les rebelles grecs. Faut-il ou non se joindre à cette entreprise ? La discussion a lieu cette fois entre Diotima et Hypérion, et elle se soldera par un accord donné à contrecœur par Diotima, parce qu'elle juge avec clairvoyance ce projet voué à l'échec et marqué encore par les conceptions politiques de la Némésis.

Le dernier épisode, qui va clore ce long débat, est le désastre encouru dans cette guerre qui se voulait libératrice et qui s'achève en pillages et massacres. Défaite subjective si violente qu'Hypérion s'efforcera, en vain, de ne pas y survivre.

La dispute sur l'État

Tu concèdes à l'État, me semble-t-il, trop de pouvoir. Il 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.

L'État n'est rien de plus que la rude écorce protégeant l'amande de la vie, le mur enfermant le jardin de nos fruits et de nos fleurs.

Mais que peut faire le mur, si la terre du jardin est sèche ? La seule pluie du ciel y peut quelque chose.

Pluie du ciel, ô ferveur ! Tu nous ramèneras le printemps des nations ! L'État ne peut disposer de toi. Mais qu'il ne te gêne point, et tu viendras, avec tes voluptés toutes-puissantes, tu nous envelopperas dans un nuage d'or et nous élèveras au-dessus de la condition mortelle [...].

[p. 83-84]

Ce texte stupéfiant justifierait à lui seul le beau nom de « devancier inapparent » dont Beaufret qualifie Hölderlin dans sa préface aux *Remarques sur Œdipe et Antigone* [Bibliothèque 10/18, 1965, p. 41].

Hölderlin se sépare nettement ici de son cher Rousseau pour qui la fondation d'un État « heureux » est la seule voie permettant à l'homme de reconquérir la liberté et l'égalité qu'il possédait à l'état de nature, et qu'il a perdues du fait des États « malheureux » dans lesquels rien de la volonté générale ne s'exprime plus, parce que la culture et la civilisation ont détruit tout rapport aux données « naturelles » de la vie humaine. Adamas partant à la recherche dans les profondeurs de l'Asie d'une « *nation d'une rare excellence* », c'était Rousseau privilégiant les « Républiques frugales » — telles Sparte ou Rome, ou Genève — et imaginant possible d'en créer une en Corse. Il rédigera d'ailleurs un projet de constitution, à la demande de Paoli et des indépendantistes corses.

Pour sa part, Hölderlin tranche que l'État ne saurait être ni le moyen ni le but de l'action révolutionnaire.

De la nature, j'en viens à l'œuvre des hommes. L'idée de l'humanité en premier lieu — je veux montrer qu'il n'y a pas d'idée de l'État, parce que l'État est quelque chose de mécanique, pas plus qu'il n'y a d'idée d'une machine. Seul ce qui est objet de la liberté s'appelle Idée. Nous devons donc dépasser également l'État! — Car tout État traite nécessairement l'homme libre comme un rouage mécanique; or c'est ce qu'il ne doit pas faire; il devra donc disparaître. Vous voyez de vous-mêmes que toutes les idées de paix éternelle, etc., ne sont ici que des idées subordonnées à une Idée supérieure. En même temps, je voudrais ici poser les principes d'une histoire de

l'humanité et mettre à nu tout le misérable artifice humain de l'État, de la constitution, du gouvernement, de la législation

[*Fragments de poétique*, trad. Courtine, Imprimerie Nationale, 2006, p. 164-165]

Le rapprochement entre le « Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand » cité ci-dessus, et la déclaration d'Hypérion devrait faire cesser toute hésitation quant à l'attribution des parties de ce texte qui attestent une saisissante proximité d'inspiration. Jeter les bases d'une histoire de l'humanité suppose non pas de dresser l'État comme figure ultime de son déploiement — ce qui sera l'option hégélienne —, mais de le penser tout au contraire comme un élément artificiel et transitoire de cette histoire. Il faudra en finir avec l'État, parce que l'idée même d'humanité et l'existence d'un État sont incompatibles. Ceci consonne avec la position prise par Hypérion : l'État n'est ni la source ni l'origine de l'histoire. Tout ce qu'on peut attendre, voire exiger, de lui, c'est qu'il ne s'oppose pas au mûrissement des créations de l'amour et de la pensée mais qu'il les protège. Seule l'activité créatrice de l'humanité, cette bienfaitrice « *pluie du ciel* », est à même de régénérer un monde constamment desséché et durci par la contrainte.

Maurice Delorme a pleinement raison, dans son *Hölderlin et la Révolution française* [Éditions du Rocher, 1959] du de qualifier ces propos d'« explication avec la Révolution française », explication avec son basculement dans la Terreur, puis son enlèvement dans le triomphe des brigands thermidoriens. Car Hölderlin rejoint ici certaines des pensées les plus angoissées de Saint-Just et Robespierre sur le devenir du rapport entre l'État nouveau et le peuple, sur les redoutables problèmes qui se sont ouverts au terme des années

révolutionnaires. Ainsi Saint-Just écrit-il dans les *Institutions républicaines* : « Il faut peu de lois. Là où il y en a tant, le peuple est esclave [...] Là où l'homme obéit sans qu'on le suppose bon, il n'y a ni liberté ni patrie » [in *Œuvres complètes*, Gallimard, « Folio histoire », 2004, p. 1136]. Et ceci, qui frôle les formulations hölderliniennes : « La liberté du peuple est dans sa vie privée; ne la troublez pas. Ne troublez que les ingrats et les méchants. *Que le gouvernement ne soit pas une puissance pour le citoyen, qu'il soit pour lui un ressort d'harmonie; qu'il ne soit une force que pour protéger cet état de simplicité contre la force même* » [p. 1089-1090]. Ce que Arendt comprend, scandaleusement, comme volonté de dénier tout accès du citoyen à la sphère politique, alors qu'il s'agit tout au contraire, comme chez Hölderlin, de l'aspiration à limiter les pouvoirs, l'espace et l'emprise de l'État.

De même, en un sens peut-être plus restrictif que Hölderlin parce que plus intérieur à l'exercice de la politique, Saint-Just cherche les voies possibles d'une conscience publique où tous les cœurs soient « égaux par le sentiment du mal et du bien », une conscience qui « *se compose du penchant du peuple vers le bien général* ». « Vertu » est le nom politique, chez lui comme chez Robespierre, de la confiance en ce penchant possible de tous vers le bien. Là est l'immense ressource sur laquelle il s'agit pour eux de faire fond si on veut que la vie collective cesse de s'organiser autour de l'éternelle défense des intérêts personnels de quelques-uns. [Les italiques internes aux citations sont de mon fait].

Hypérion étend encore cette confiance et ce désir : toute vie humaine doit pouvoir grandir et se développer de façon positive et libre, sous l'impulsion de ce qu'il nomme dans la suite du même « programme » la « *Nouvelle Église* ». « Église » est pris ici en son sens originel d'Assemblée et n'est autre que la réunion de

ceux qui voudront œuvrer à la naissance de nouvelles énergies, de nouvelles capacités — qui pourront seules ramener un « *printemps des nations* », dans ce temps de reflux où la France révolutionnaire libératrice vient de se changer en puissance conquérante et lance, sous l'impulsion de Bonaparte, ses troupes d'occupation à travers toute l'Europe.

Ce qui me réjouit principalement [...], c'est qu'avec [la paix] la politique et principalement ses abus auront perdu leur rôle prépondérant et seront en bonne voie vers la situation modeste qui leur convient; en fin de compte, il est tout de même vrai que l'homme est d'autant plus libre qu'il a moins de connaissance et d'expérience de l'État, quelle qu'en soit la forme.

La nécessité où l'on est d'avoir des lois qui contraignent et des gens pour les exécuter est pourtant un mal nécessaire. En même temps que la guerre et la Révolution, cessera ce Borée glacial qu'est l'esprit d'envie, et des rapports plus beaux que ceux de la stricte honorabilité bourgeoise parviendront à s'établir.

[Lettre à Landauer, citée par Maurice Delorme, p. 209]

Dans cette lettre Hölderlin fait le diagnostic lucide que la guerre couplée à la révolution a en quelque sorte gelé les subjectivités positives, les aspirations égalitaires, en les enfermant dans le dispositif (pourtant nécessaire — Hölderlin n'a rien d'un anarchiste avant la lettre) des lois et de l'État. Sa position se confirme proche de celle de Saint-Just, lorsque celui-ci observe : « Outre que les lois corrompent les hommes, il faut à chaque instant corrompre les lois pour conserver les hommes » [*in Œuvres Complètes*, p. 1055]. Comment réduire les abus de la politique, comment la ramener à sa juste place, qui doit rester « *modeste* », c'est-à-dire empiéter le moins possible sur la vie individuelle et collective ?