

Sobriété, respect et pudeur

Georges Leyenberger



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/557>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Georges Leyenberger, « Sobriété, respect et pudeur », *Le Portique* [En ligne], 11 | 2003, mis en ligne le 15 décembre 2005, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/557>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

Sobriété, respect et pudeur

Georges Leyenberger

- 1 « Kant est le Moïse de notre nation ». Pour Hölderlin, Kant est le Moïse dont la nation allemande a besoin, dans la mesure où il a donné « la loi énergique » qui lui manquait : « il l'a fait sortir de son sommeil égyptien pour la conduire vers le libre, solitaire désert de sa spéculation, et rapporter de la montagne sacrée la loi énergique (*energische Gesetz*) ».
- 2 À l'évidence, s'agissant d'une scène qui associe le don de la loi et le nom de Kant, on ne peut pas ne pas penser immédiatement à la loi morale. La comparaison de Kant avec Moïse reviendrait à souligner la nouveauté, la grandeur et l'exigence de la morale kantienne qui, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie allemande, aurait réussi à articuler la loi et la liberté, ou encore, à poser la loi en sauvant l'indépendance du sujet.
- 3 Or, il n'est pas sûr que la loi énergique dont parle Hölderlin, en déplorant que les Allemands l'ignorent et « continuent à danser autour de leurs veaux d'or », soit la loi morale ; il n'est pas sûr que le terme *énergique* renvoie à l'exigence d'une morale qui demande au sujet lui-même de s'efforcer, sans le moindre appui extérieur, à l'universalité de la loi.
- 4 Trois raisons nous conduisent à référer la loi énergique à autre chose, la principale ¹ étant que la lettre dans laquelle Hölderlin compare Kant à Moïse, à savoir la lettre qu'il envoie à son frère le 1^{er} janvier 1799, fait explicitement référence à un thème kantien qui est de part en part métaphysique – *le libre, solitaire désert de la spéculation*. Kant y est présenté comme le philosophe qui doit conduire les Allemands à la solitude et à la liberté comme conditions d'une nouvelle manière de penser. C'est cette révolution métaphysique qui fait de Kant le Moïse de la nation allemande, le Moïse qui donne au peuple sa loi énergique, la loi que celui-ci continue pourtant de refuser, et dont il faut donc accomplir l'apprentissage. Hölderlin l'avait déjà prévu et annoncé deux ans auparavant comme une tâche qui incombe à l'Allemagne philosophico-poétique, parlant d'une « révolution à venir des manières de sentir et des modes de représentation (*Vorstellungsarten*) » (lettre à Ebel, 10 janvier 1797), expression qu'il reprendra, bien plus tard, dans les *Remarques sur Antigone* – il y affirme la nécessité d'un « retournement de tous les modes de représen

tation » – pour souligner que la révolution philosophico-poétique est en train de se faire, même si c'est à l'insu de presque tous.

- 5 Aussi développerons-nous l'hypothèse suivante : Hölderlin cherche à accomplir, fidèlement à la pensée kantienne, la loi énergétique que celle-ci a donnée à la philosophie, la loi que nous nommerons désormais *loi de la finitude*. C'est elle qui doit, sans exception, régir fermement l'espace ouvert de la pensée, le désert libre et solitaire de la spéculation.
- 6 1799 est une année cruciale pour Hölderlin. Une année pendant laquelle il cherche à achever l'écriture d'une tragédie commémorative, *La Mort d'Empédocle*, en produisant une troisième version qu'il finira par abandonner, sans parler des essais philosophiques qui soutiennent l'écriture poétique – *Le Fondement d'Empédocle* notamment.
- 7 En dégageant un tant soit peu le mot de son horizon heideggerien, on peut parler d'un tournant, d'une *Kehre*. Plus exactement, Hölderlin prépare et commence à effectuer un retournement – *Umkehr* – des modes de représentation qui affecte tant la pensée que la poésie, la théorie comme la production de l'œuvre.
- 8 Schématiquement, le retournement consiste à abandonner la conception dialectique ou spéculative de la pensée et de l'œuvre, conception que Hölderlin a élaborée en s'appuyant sur Schiller, pour se tourner vers une pensée et une écriture de la finitude radicale qui se déploieront à partir de 1800-1801, au tournant du siècle donc, et qui donneront lieu aux hymnes tardifs, au travail de traduction des tragédies de Sophocle – *Œdipe tyran* et *Antigone* – et aux célèbres *Remarques* qui s'y articulent.
- 9 En effet, c'est durant cette période que Hölderlin abandonne définitivement la structure spéculative de la pensée et de l'œuvre, c'est-à-dire la recherche d'une conciliation du fini et de l'infini, de la nature et de l'esprit, du naïf et du sentimental, ou de ce qu'il nomme l'organique et l'aorgique. Ce qui revient à abandonner la mort comme puissance de conciliation, comme *acte spéculatif*. On comprend que les deux premières versions de *La Mort d'Empédocle*, qui mettent en scène d'une manière de plus en plus dramatique le conflit entre la vie finie et la quête de l'infini, ne sont plus jugées acceptables. On comprend pourquoi Hölderlin cherche à leur substituer une troisième version qui oppose au héros spéculatif qu'est Empédocle un *héros de la finitude*.
- 10 Le passage de la deuxième à la troisième version de *La Mort d'Empédocle* est donc capital sur le plan philosophique : il ne s'agit de rien de moins que de substituer à la pensée dialectique de la mort et de la réconciliation une pensée de la finitude radicale et de la fidélité à la finitude. Mais il est aussi capital sur le plan de la production poétique : il s'agit de passer d'une écriture dialectique à une écriture plus fidèle à la finitude. Comment écrire une tragédie sans réconciliation et sans figuration de la mort ? La question est tellement difficile à résoudre que Hölderlin est obligé d'abandonner la troisième version et de se détourner de la tragédie. Un silence s'ensuit. Il atteste qu'une autre écriture et une autre pensée sont en train de se chercher.
- 11 Cette autre pensée et cette autre écriture, il est possible de les qualifier par deux noms qui sont très proches l'un de l'autre, à la limite de l'indistinction : *sobriété* et *pudeur*.
- 12 La sobriété est définie dans la célèbre lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801, lettre dans laquelle Hölderlin pose l'écart irréductible entre les Grecs et les Modernes et se libère ainsi de la nostalgie de la Grèce qui a été son lot depuis *Hypérion*. Ce faisant, il libère également sa pensée et son art de la tendance à imiter la perfection grecque, tendance qui traverse l'Allemagne philosophico-poétique du XVIII^e siècle. En effet, Hölderlin oppose deux manifestations du propre : le propre des Grecs qui est le « pathos sacré » et la

violence des éléments – « le feu du ciel » –, et le propre des Modernes qui est la « *sobriété* (*Nüchternheit*) » et la « *clarté de l'exposition* (*Klarheit der Darstellung*) ».

- 13 La sobriété est donc le propre des Modernes, le propre de ceux qui arrivent tardivement. Mais le plus important n'a pas encore été dit : le plus important est le fait que le propre n'est pas donné, qu'il exerce toujours « le moindre attrait » ou « le moindre avantage (*der geringere Vorzug*) », et qu'il est en ce sens « difficile à apprendre ». Le geste de Hölderlin est clair : contrairement à la tradition métaphysique, affirmer qu'on ne dispose pas librement du propre, mais que celui-ci doit faire l'objet d'une recherche, d'une appropriation et d'un apprentissage, et qui plus est, de l'appropriation et de l'apprentissage les plus difficiles. « Nous n'apprenons rien plus difficilement (*schwerer*) que d'user librement du national ». Hölderlin ne craint pas de le répéter tant la séparation du propre et de l'appropriation lui semble importante : « comme nous l'avons dit, le libre usage du propre (*der freie Gebrauch des Eigenen*) est la chose la plus difficile (*das Schwerste*) ».
- 14 Cela est vrai pour nous, mais cela a été vrai pour nos illustres prédécesseurs : on excelle toujours dans l'impropre, c'est là que l'apprentissage et la quête appropriatrice se déploient avec le plus de facilité, pratiquement sans résistance (puisque rien n'est donné). Leçon pédagogique-philosophique à retenir. Aussi Hölderlin considère-t-il que les Grecs excellaient dans l'impropre, à savoir la sobriété, la retenue, la limitation, la clarté de l'exposition, en un mot, la construction de l'œuvre d'art, l'apollinien au sens nietzschéen, mais qu'ils n'ont jamais réussi à s'approprier leur élément propre – l'excès, le déchaînement violent et le pathos sacré qui les instituent et en même temps les écartent d'eux-mêmes. Ils n'ont pas réussi à s'approprier leur propre, leur élément originaire ou natal, mais ils ont réussi à recouvrir cette absence par la maîtrise de l'impropre, la maîtrise de l'apparence et de l'art. Pour nous, les choses sont encore plus compliquées : nous excellons dans l'impropre – la tendance à la démesure, la passion, le déchirement, etc. – et nous n'arrivons pas à exercer la retenue, à pratiquer la sobriété, à produire des apparences rigoureuses. Cette difficulté, si ce n'est cette impossibilité, montre qu'il nous est extrêmement difficile d'exposer notre propre dans un discours philosophique ou une œuvre artistique, tant nous nous abandonnons à notre tendance impropre – l'enivrement de l'absolu. D'où un certain déficit dans le domaine de l'art, Hölderlin jugeant sévèrement son époque (y compris son premier maître : Schiller). D'où l'exigence d'un autre art, mais aussi d'une autre pensée, d'une *révolution* ou d'un *retournement de tous les modes de représentation*, exigence que Hölderlin fera sienne jusqu'au moment de l'ultime retournement qu'on nomme folie.
- 15 On l'aura compris, ce retournement – qui consiste à s'approcher du propre – passe par une nouvelle fidélité à Kant, le retournement n'étant rien d'autre qu'un retour radical à la *loi énergique de la finitude*.
- 16 Il y a deux textes, qui datent de 1803, où l'on voit nettement que la loi à laquelle il faut se tenir est la loi de la finitude, entendu que cette loi est d'abord ontologique, puisqu'elle énonce la spécificité de l'être de l'homme et qu'elle se répercute ensuite sur son activité théorique, poétique et peut-être pratique – le savoir, l'art et l'action.
- 17 1. Le premier texte est un commentaire qui accompagne la traduction du célèbre fragment de Pindare – *Le plus haut* : « La loi (*Gesetz*), / de tous le souverain, mortels et / immortels ; elle conduit précisément / pour cela violente / le plus juste droit de la plus haute main. » Hölderlin commente ainsi : « L'immédiat (*das Unmittelbare*), au sens rigoureux du terme, est impossible pour les mortels comme pour les immortels [...].

L'homme, en tant qu'être connaissant (*als Erkennendes*), doit aussi distinguer différents mondes, car la connaissance (*Erkenntnis*) n'est possible qu'à travers l'opposition (*Entgegensetzung*). Pour cette raison, l'immédiat, au sens rigoureux du terme, est impossible pour les mortels comme pour les immortels. / Mais la médiateté rigoureuse est la loi (*Die strenge Mittelbarkeit ist aber das Gesetz – Pindar-Fragmente*). »

- 18 Sans commenter tous les aspects du commentaire de Hölderlin, nous pouvons observer deux choses : d'une part, comme le note G. Agamben dans *Homo sacer* (Seuil, 1997), « Hölderlin déplace ainsi un problème juridico-politique (la souveraineté de la loi comme indistinction du droit et de la violence) dans la sphère de la théorie de la connaissance (la médiation comme pouvoir de distinction) » (p. 42), et, il faut l'ajouter, de cette dernière dans la sphère de la science de l'être (la médiateté comme essence de l'homme) ; il s'agit du même geste que celui qui était à l'œuvre dans la lettre de 1799, sans doute plus énergique encore, qui consiste à affirmer la dimension ontologique de la *loi la plus haute* – la médiateté comme être de l'homme –, puis de la rapporter directement au domaine cognitif et en dernière instance au domaine éthico-juridico-politique. D'autre part, le souci ontologique prolonge et accentue la pensée kantienne, il donne à la finitude un statut radical que rien ne permet de « percer », pour reprendre le mot de Cassirer, de franchir ou de dépasser. L'homme est ontologiquement voué à la médiateté, terme rigoureux qui expose la finitude la plus radicale : rien ne permet d'en sortir, ni du côté de l'éthique, ni du côté du théologique (n'oublions pas que Hölderlin applique la médiateté au divin lui-même), ni du côté du poétique. L'homme est voué, pour ne pas dire condamné, à une médiateté rigoureuse. Cela veut dire que l'origine fait radicalement défaut, et la fin aussi. Il n'y a ni quête de l'origine, ni règne des fins. Telle est la loi énergique de la médiateté. De la finitude, de l'entre-deux si l'on préfère, si on les pense précisément à partir d'un double défaut – le défaut de l'origine et l'absence de fin.
- 19 2. Dans les *Remarques sur Antigone*, notre deuxième texte, Hölderlin énonce en quelque sorte son impératif catégorique : « retourner (*kehren*) le désir de quitter ce monde pour l'autre en un désir de quitter un autre monde pour celui-ci ». Ce retournement, que Hölderlin qualifie sans le moindre hasard de *catégorique* (*kategorisch*), ce retournement ne concerne pas l'existence, mais ses modes de représentation, l'existence à travers tous ses modes de représentation. Partout, cela est parfaitement cohérent avec la lettre à Böhlendorff, partout il faut que l'homme s'expose et expose les objets qu'il rencontre d'une manière finie. Ou, pour reprendre le mot des *Remarques*, « de manière plus probante (*beweisbarer*) ». On pourrait dire aussi de manière plus fidèle. La fidélité à la finitude consiste donc, dans chaque représentation (philosophique ou poétique, voire politique), à interrompre la quête de la perfection, de l'infini, de l'autre monde ou du divin, et à retourner cette quête en une quête ou un désir de la finitude, de la limite, de ce monde-ci qui est un monde, Hölderlin y insiste, soumis aux « conditions du temps ou de l'espace » (*Remarques sur Œdipe*).
- 20 L'homme doit se retourner, faire volte-face selon la traduction de F. Fédier, ce qui veut dire renoncer à toute exposition du divin, même sur le mode sublime de l'inaccessible, et transformer le renoncement ou le deuil en une affirmation de ce monde-ci et de sa constitution spatio-temporelle. À commencer par l'art qui avait tendance à fuir ce monde pour un autre monde, c'est-à-dire à s'ouvrir à l'indicible et à faire comme s'il était en mesure de dire l'indicible (nous renvoyons évidemment à la *Critique de la faculté de juger*) : l'art doit renoncer à cette échappée et se tourner vers ce monde, l'œuvre devant attester la médiateté ontologique de l'humain, de son pouvoir de connaître et de sa capacité de

faire. L'art doit renoncer à sa puissance d'exposition métaphorique ou symbolique pour retourner à une exposition littérale. Il en va d'une fidélité plus que d'une obéissance : la fidélité au retournement du divin que l'homme doit accomplir en se retournant ou en se courbant davantage sur son monde sans fin ni origine assignable. Une telle fidélité est en dernière instance une tentative de revenir sur notre propre, la sobriété, en faisant le deuil de toutes les exaltations, de tous les enivrements et de tous les excès qui sont toujours une revendication de l'immédiateté.

- 21 Si Hölderlin énonce le retournement catégorique comme première loi, c'est aussi dans la perspective d'une nouvelle fidélité à la philosophie de Kant dont il avait cherché d'abord, sous l'impulsion de Schiller, à surmonter la finitude. La nouvelle fidélité est l'affirmation énergique d'une radicalisation : rien ne trahit la finitude qui est le fond ontologique de la connaissance et de la pratique humaines. Ni l'esthétique ni l'éthique. Ni l'imagination productrice qui serait à même de présenter l'imprésentable, de nommer l'innommable ou de dire l'indicible, ni la loi morale qui serait la preuve de notre spontanéité ou de notre originalité. En ce sens, bien que Hölderlin ne le dise pas explicitement, il faut bien admettre que la parole éthique (mais aussi politique), surtout l'énoncé et l'énonciation de l'impératif catégorique, doit être fidèle à la loi du retournement catégorique. Preuve que la finitude régit aussi le domaine pratique. On peut bien dire qu'il s'agit d'une interprétation infidèle de la philosophie kantienne, mais en n'oubliant pas que l'infidélité en l'occurrence est la manifestation de la plus grande fidélité. Être « traître », écrit Hölderlin dans les *Remarques sur Edipe*, mais de « sainte façon (heiliger Weise) ».
- 22 Enfin, si le temps n'était pas compté – c'est aussi une conséquence de la médiateté –, on pourrait faire un rapprochement avec le geste de Heidegger, qui est sans doute aussi de l'ordre de la fidèle infidélité, le geste qu'il effectue à l'occasion du *débat de Davos* où il oppose à Cassirer, qui défendait la « percée » en dehors de la finitude opérée par l'imagination productrice et par l'impératif catégorique, la stricte appartenance des deux à l'horizon de la finitude : si l'imagination productrice, dit Heidegger, « recèle la relation nécessaire à un recevoir », et appartient donc à la réceptivité de l'homme comme être fini, « le concept de l'impératif, quant à lui, montre précisément le rapport interne à un être fini », il montre que la « transcendance elle-même demeure à l'intérieur de la finitude ». C'est pourquoi le sentiment du respect ne peut pas être séparé de la loi, comme le soutient Cassirer pour préserver la pureté de la loi face à l'empiricité du respect, mais il est la marque de la finitude – de la réceptivité – au sein même de la loi.
- 23 Dans *Souvenir*, Hölderlin écrit :
- Mais où sont les amis ? Bellarmin / Avec son compagnon ? Plus d'un / A pudeur
d'aller à la source (*Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn*) ; / La richesse en effet
commence / Dans la mer.
- 24 Sans commenter le contexte biographique, Hölderlin s'est éloigné tardivement, mais radicalement, de sa terre natale et de ses amis, « peut-être pour toujours » comme il l'écrit dans la première lettre à Böhlendorff en ajoutant que les Allemands « n'ont que faire de moi », sans commenter l'élément décisif que fut la découverte de certains paysages du Sud et de l'espace maritime, faute de temps, nous nous contenterons de dire un mot de la pudeur.
- 25 Le terme allemand *Scheu* a deux sens : la retenue et la timidité, la crainte et la peur. Le motif de la peur et de la crainte qui rapproche *Scheu* d'*Angst* et de *Furcht* n'est pas évoqué ici : la subjectivité finie n'est pas une affaire de peur. Pas plus d'ailleurs que de honte, si l'on rapproche *Scheu* de *Scham*. Ces termes sont trop négatifs. Autrement dit, il

faut entendre *Scheu* comme le fait absolument neutre de se retenir. Et s'il est vrai qu'on se retient toujours par rapport à une limite, la retenue est donc l'effort de ne pas dépasser la limite que le sujet éprouve comme sa propre loi, la fidélité à la limite, c'est-à-dire aussi sa *mémoire* ou son *souvenir*.

- 26 Pour Hölderlin, la condition finie de l'homme est une affaire de retenue au double sens d'observation de la limite et de mémoire fidèle. On pourrait dire aussi d'attention à la limite, et donc de *respect* (*Achtung*). La retenue est le fondement ontologique de toutes les représentations humaines, voire de tous les comportements humains. Il faut se retenir d'aller trop loin dans la quête ou le désir, le *Streben*, et aller trop loin c'est chercher à s'approprier le propre, que celui-ci soit à l'origine ou à la fin, à la source ou dans la mer. La retenue est donc la retenue face à l'appropriation du propre, un arrêt dans cette appropriation, ce qui veut dire la conscience lucide de son défaut.
- 27 On comprend que nous aurions pu traduire *Scheu* par *retenue*. Nous ne l'avons pas fait, dans la mesure où Hölderlin use abondamment, dans les derniers poèmes, du terme *Haltung* et de ses dérivés. Aussi peut-on dire que le motif de la tenue et de la retenue sont les motifs essentiels de la dernière poésie de Hölderlin. La pudeur en fait partie, tout comme la timidité dont Benjamin a montré qu'elle est la véritable essence du courage.
- 28 Nous maintenons donc le mot *pudeur* pour être fidèle à la distinction hölderlinienne des termes. Mais en insistant sur la même chose du sens : pudeur ne signifie rien d'autre que retenue, mais elle signifie d'une manière sensible. La pudeur est la pure retenue sensible. Ou pour le dire d'une manière plus philosophique : pareil au respect qui est la face sensible absolument inséparable de la loi morale, la pudeur est la face sensible de la loi de la finitude.
- 29 Pour conclure, nous ferons six remarques qui sont plus des pistes que des résultats :
- 30 1. Si la pudeur est l'affirmation fidèle du défaut de l'origine, une affaire de retenue et de fidélité au défaut originaire qui constitue l'essence de l'homme comme être absolument fini, on comprend que la faute philosophique par excellence, et par conséquent la faute éthique, est, pour Hölderlin, la non-reconnaissance et la transgression du défaut. À savoir : la quête forcenée de l'originaire, de ce qui se situe en deçà ou au-delà du processus, de la médiation. En un mot, la faute par excellence est incarnée par la quête œdipienne qui est, comme le soulignent les *Remarques sur Œdipe*, « la quête démente » d'une origine et d'une conscience.
- 31 2. En tant que marque du défaut de l'origine ou du propre, la pudeur n'est pas un arrêt provisoire, une sorte d'hésitation dépassable, mais bien un arrêt définitif, un renoncement radical, un deuil courageux de l'origine. C'est pour cela que Hölderlin insiste sur le fait que l'esprit « aime la colonie », qu'il aime « un oubli vaillant », et plus décisivement encore que « l'esprit n'est pas chez lui / au commencement, à la source » (*Pain et vin*, sixième version). Sans vouloir faire de polémique, il est tout à fait remarquable que l'interprétation heideggerienne de *Souvenir* ne veuille jamais entendre la radicalité de l'oubli, de la colonie et de l'exil, mais qu'elle les conçoit toujours comme un simple détour, par conséquent comme un retour vers le propre et la patrie, et ce, on pourrait le montrer plus longuement, en risquant de s'approcher d'une interprétation dialectique qu'elle refuse. Pour Heidegger, le défaut de l'origine est provisoire, il doit être introduit dans une appropriation de l'origine, dans ce qu'il nomme « la loi du rapatriement ». Pour citer un seul exemple : « C'est précisément en n'allant pas immédiatement à la source qu'il en prend véritablement le chemin » (*Approche de Hölderlin*, Gallimard, p. 169). Selon

Heidegger, la pudeur n'est qu'un moyen de différer la marche qui, de toute façon, est et reste orientée vers la source. Elle est une médiation de l'origine, Heidegger ne voulant pas concevoir que la médiation est justement la preuve du défaut irrémédiable de l'origine.

- 32 3. Dans les derniers poèmes de Hölderlin, la mer n'a plus le sens antique et dialectique que les commentateurs lui attribuent souvent sans distinguer suffisamment le statut éminemment problématique des Modernes : elle ne signifie pas l'élément étranger qu'il faut vaincre pour accéder à la terre natale, à la patrie ou au propre. Elle signifie plus profondément que le règne de l'étranger est sans fin. Mieux : que la médiateté est sans terme, qu'elle n'est pas circonscrite par une origine et par une fin. Un point de départ et un lieu d'arrivée. C'est pourquoi Hölderlin affirme que « la richesse en effet commence / Dans la mer ». S'il y a une richesse dans la mer, ce n'est pas parce que la mer nous conduit ailleurs, à une terre ou à un propre, mais en elle-même, dans l'étendue sans fin de l'entre-deux qu'elle est. La mer est la métaphore pure d'un double mouvement, le don de la présence et, au cœur du don, son retirement ou son retrait. Elle expose que le propre, son apprentissage et sa mémoire se donnent sur le mode du retrait et de la dépropriation. C'est pour montrer cela que Hölderlin introduit une deuxième fois la métaphore de la mer dans la dernière strophe de *Souvenir* : « Mais la mer retire (*nehmet*) / Et donne la mémoire ».
- 33 4. La pudeur / retenue a un précédent dans l'histoire, c'est un précédent grec que Hölderlin connaissait bien – la version platonicienne du mythe d'Épiméthée et de Prométhée. Sans faire toutes les analyses nécessaires, remarquons que cette version du mythe n'insiste ni sur la faute de Prométhée, ni sur le châtement qu'il subit, elle n'insiste pas sur la dialectique du crime et du châtement qui est au cœur de la plupart des approches éthiques, mais sur la dimension ontologique – le défaut originaire constitutif de l'essence humaine. Le défaut originaire apparaît trois fois ; plus exactement, il apparaît une première fois et se creuse deux fois : il apparaît à l'origine, lorsque Épiméthée dont le nom propre signifie celui qui pense après n'a plus de qualité ontologique à donner à l'espèce humaine, de telle sorte que l'essence de l'homme est caractérisée par le défaut ; il se creuse une première fois, puisque le don du feu et du savoir technique ne permet pas aux hommes de vivre en commun ; il se creuse une deuxième fois avec l'intervention de Zeus qui fait don de deux qualités permettant de constituer des cités – la pudeur et la justice –, dans la mesure où il s'agit de qualités qui, loin de supprimer le défaut, l'affirment.
- 34 En effet, le terme *aidôs* désigne en général la pudeur comme le fait de couvrir ce qu'il y a de plus intime, il implique un regard sur sa propre nudité, ainsi qu'une attention au regard de l'autre ; c'est en ce sens, comme le souligne É. Benveniste dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, que le terme *aidôs* fait signe vers une solidarité entre les mortels et qu'il est à rapprocher de *philos*. Dans le texte de Platon, la nudité que l'on couvre, mais qu'en couvrant on retient, est le dénuement originaire. C'est pourquoi *aidôs* est la retenue du dénuement originaire, la mémoire et le savoir du défaut. C'est ce que Nietzsche, autre grand interprète de l'*aidôs*, savait rigoureusement, lorsqu'il posait, dans l'*Avant-propos* du *Gai savoir*, la pudeur comme condition du savoir lucide, clair et serein. Du *Gai savoir*, si l'on préfère. L'*aidôs* est donc le savoir du défaut, peut-être le gai savoir de la finitude. Et c'est l'affirmation de ce savoir qui fonde le rassemblement des liens d'amitié comme condition du politique – « les liens par lesquels s'unissent les amitiés » (Platon, *Protagoras*, 322c). La dimension éthique et politique de l'existence humaine, sa

dimension praxique en général, a son origine dans le savoir du défaut, dans la retenue fidèle du défaut de l'origine que rien ne viendra combler à la fin.

- 35 5. Comme la sobriété, la pudeur est un savoir sensible. Là savoir sensible de l'absence du propre, ici savoir sensible du défaut originaire. Mais savoir sensible ne signifie pas savoir immédiat. Bien au contraire. Le savoir de la finitude ou de la médiateté est un savoir qui passe nécessairement par une médiation, en l'occurrence par la médiation de l'écriture. La sobriété et la pudeur ne se vivent pas, ne se pratiquent pas d'abord dans telle ou telle action, mais s'écrivent ou se représentent de manière sensible, c'est-à-dire de manière esthétique. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'impératif hölderlinien énoncé dans la lettre à Ebel et répété dans les *Remarques* : il faut effectuer une révolution des modes de représentation. Le travail de traduction, d'écriture et de réécriture poétiques de Hölderlin s'y emploie à partir de 1801. Il faudrait étudier quelques exemples. À cause de la « précision littérale » du temps, nous devons nous contenter de souligner que le statut ontologique de l'homme comme être absolument fini, la loi de la finitude, s'expose d'une manière probante et fidèle dans une écriture poétique qui interrompt ou qui césure tous les dépassements de sens, tous les effets excessifs d'interprétation. C'est l'écriture poétique que Hölderlin conçoit à partir de 1801 comme une écriture de l'interruption ou de la *déliasion*, c'est elle qui représente de façon sensible le savoir de la finitude que sont la pudeur et la sobriété. C'est à ce moment-là que la loi de la finitude est mise en acte. Ou pour le dire autrement : c'est dans l'écriture poétique, tout d'abord, que la loi ontologique de la finitude s'expose énergiquement, c'est là – au fond – qu'elle est à l'œuvre.
- 36 6. Pour risquer un dernier mot avant l'interruption : bien que Hölderlin ne prononce pas explicitement le terme *respect*, tant la relation à la philosophie kantienne est problématique pour lui, son cheminement nous invite à penser le respect dans la proximité à la sobriété et à la pudeur / retenue. Un savoir de la finitude qui passe par un regard, une attention et un souci portés au mode de représentation, à la parole et à l'écriture. Un regard en arrière, certes, mais pas trop soutenu, afin que le respect ne se transforme pas en vision de l'origine – *aspect* pour reprendre le terme de J.-P. Resweber –, ou si l'on se retourne, en idée de la destination humaine. C'est pour cela que Hölderlin écrit dans la troisième version de l'autre poème de la mémoire qu'est *Mnémosyne* : « Mais ni en avant ni en arrière nous ne voulons / Regarder. »
- 37 Un souci aussi, un soin, mais ni un souci de soi ni un souci de l'autre. Un souci de la lettre et de sa tenue, comme l'affirme le soi-disant poème « chrétien » de Hölderlin – *Patmos* : « ... mais le père aime, [...] / Le plus, que soit pris soin (*gepfleget*) / De la lettre ferme, et ce qui demeure bien / Désigné (*Gedeutet*). Le chant allemand en provient. »
- 38 C'est pour cela que le respect, la sobriété, la pudeur et le souci ne peuvent pas être un propre de l'homme, mais qu'ils présupposent un détachement, un écart, une infidélité ou un irrespect qui, à son tour, ne peut pas être posé en propre négatif ou paradoxal. C'est pour cela que le souci, qui atteste la finitude de l'homme, ne peut s'instituer qu'à travers l'écriture ou la parole que Hölderlin a définie une fois, on commence à entendre pourquoi, comme « le plus dangereux des biens ».
- 39 Ce qui ici est décisif c'est le à *travers*. Lorsqu'elles déjouent la tendance appropriatrice, l'écriture et la parole parviennent à prouver que le souci humain est de l'ordre de la médiateté, qu'il est de l'ordre de la traversée du temps et de l'espace. En un mot, comme le rappelle puissamment Hans Blumenberg, elles parviennent à prouver qu'avant de façonner l'être humain – *le souci traverse le fleuve*.

NOTES

1.. À cette raison, il faut en ajouter deux autres : 1. lorsque Hölderlin se réfère à la philosophie kantienne, il privilégie toujours la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la faculté de juger*, c'est-à-dire la finitude de la connaissance humaine et la possibilité d'une éducation esthétique, de telle sorte que la morale kantienne est singulièrement absente de son propos philosophique et poétique ; 2. la lettre du 1^{er} janvier 1799 est traversée par un questionnement plus politique que moral : à l'époque de *La Mort d'Empédocle*, la finalité du travail philosophique et artistique de Hölderlin est politique, le souci de Hölderlin étant de penser les conditions d'une communauté politique.

RÉSUMÉS

L'œuvre poétique et philosophique de Hölderlin, dans la mesure où elle est un approfondissement continu de la philosophie critique, pose la finitude radicale de l'être humain, c'est-à-dire une finitude sans échappatoire (même sur le plan pratique).

Nous exposons cette *loi de la finitude* à partir des motifs de la *sobriété* et de la *pudeur* en tant qu'ils permettent d'envisager le *respect* comme souci de la finitude.

The poetic and philosophical work of Hölderlin is, in a certain way, a continuous thorough study of philosophical critic, and proposes the radical finitude of human being, without a possibility of escape (even on a practical side).

We expose this *law of finitude* using the motives of *sobriety* and *modesty* as far as they allow us to consider respect as a concern for the finitude.

AUTEUR

GEORGES LEYENBERGER

Georges Leyenberger, professeur agrégé de philosophie, enseigne à l'IUFM de Nancy et à l'Université de Metz. A travaillé dans les domaines de l'esthétique et de la philosophie allemande. Publications : *Politique et Modernité* (éditions Osiris, 1992), *Traversées du nihilisme* (Osiris, 1993), *Métaphores de la présence I – L'Impossible ancrage* (Osiris, 1994), *Métaphores de la présence II – La Philosophie de Hölderlin* (Osiris, 1994), *Les Voix de l'art* (éditions Horlieu, 1996), *Le Signe du nihilisme* (éditions Horlieu, 1997), *L'Art sans destination (Convergences et divergences des esthétiques)*, L'Harmattan, 2000), *Pensée, parole et nuit(s)* (Le Portique, N° 9).