

L'irréversible excès : sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien

Autor(en): **Grosos, Philippe**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **53 (2003)**

Heft 3

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381666>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'IRRÉVERSIBLE EXCÈS

Sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien

PHILIPPE GROSOS

Résumé

L'œuvre de Jean-Louis Chrétien, bien que riche de l'ensemble de la tradition philosophique, participe essentiellement de la phénoménologie contemporaine. En ce sens, l'apport de Heidegger lui est essentiel. Et pourtant, elle n'en constitue nullement un simple prolongement. Tirant profit d'une part des ambiguïtés heideggeriennes, rappelant d'autre part cette pensée à la conséquence historique de la Révélation, cette philosophie, chrétienne, a su trouver sa voie singulière : une voie tout entière répondant à l'excès fondateur d'un appel qui la destine à elle-même.

Qu'il soit périlleux de risquer une parole de sens à propos d'une œuvre en cours, surtout lorsque cette parole tente de saisir non tel ou tel détail mais, du projet même, sa fondation, chacun en conviendra. Hegel, lui-même, a vu et su cette difficulté lorsque, commentant dans ses leçons d'histoire de la philosophie, en 1825-1826, l'œuvre toujours sinueuse de Schelling, il note : « Cette philosophie est encore dans le travail de son évolution, elle n'a pas encore mûri son fruit ; il suffit d'en donner l'idée générale. »¹ Le péril est ici décuplé dès lors d'une part qu'on n'a pas l'audace de se prendre pour Hegel, et que d'autre part l'on ne se rend pas la tâche plus facile en présupposant une immaturité de la pensée que l'on entend décrire, refusant ainsi de n'en proposer qu'une simple « idée générale », aussitôt conçue comme un palier intéressant certes, mais insuffisant assurément pour dire l'effectivité présente de l'esprit.

Peut-être alors faut-il entendre ce que dit le poète, entendre que : « Là où est le péril / croît aussi ce qui sauve »². La force nécessaire pour risquer une parole de sens sur une œuvre en cours peut en effet venir du fait même qu'en cette œuvre il y va du risque propre de toute parole, de la force qu'il faut, de la difficulté qu'il y a, parlant, à tenir sa parole.

¹ G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, t. VI, Paris, Vrin, 1991, p. 2047

² F. HÖLDERLIN, *Patmos*.

Qu'est-ce que parler ? Qu'engage en vérité la parole parlante ? Telles pourraient être les questions directrices aptes à ressaisir au mieux l'œuvre de Jean-Louis Chrétien. À quoi l'on pourrait alors ajouter que parler, précisément, c'est toujours et d'abord répondre, que la réponse n'est réponse que d'un appel qui, premier, altère notre voix, la traverse et la fragilise, et qui jusque dans son excès nous donne à être, nous donne à donner nous-même ce que nous n'avons pas. Cette manifestation du don nous fait dire alors, sans le dévoiler, un secret qui n'est pas le nôtre, en quoi celui-ci se manifeste obliquement et nous destine à nous-même de façon inespérée. Ce secret est celui de l'incarnation et de la manifestation divine ; l'appel est celui du Dieu vivant.

L'inscription dans la phénoménologie

Comment dire l'enjeu d'une telle pensée, ce par quoi, dans la tradition phénoménologique, elle opère une singulière avancée ? Car il y va bien là, en vérité, d'un enjeu proprement phénoménologique. Certes, pris dans des polémiques contemporaines, l'on aura pu s'en étonner, voire s'en irriter³. Toutefois, et n'en déplaise à ceux que Jean-Louis Chrétien nomme les douaniers de la philosophie, il n'y va pas là d'une sempiternelle reformulation théologique de la pensée, ou d'un renouveau atypique et saugrenu de l'angélologie. «Il ne suffit pas de s'établir douanier sur la frontière supposée sûre entre la philosophie et la théologie, il faut d'abord, en philosophe, s'interroger sur le tracé même de cette frontière.»⁴ Or dire la force d'une pensée, c'est dire ce que, grâce à elle, il devient possible de penser, les perspectives qu'elle ouvre et fait surgir à partir de sa propre provenance. Si la provenance de cette pensée est très clairement théologique, tant elle est dès son premier ouvrage⁵ marquée par la volonté de penser l'essence et la transcendance de la manifestation divine et, de ce fait, de comprendre la finitude humaine dans l'horizon que celle-ci déploie, elle est également authentiquement marquée par la plus rigoureuse tradition phénoménologique, essentiellement heideggerienne. Pourtant, la richesse peu commune des références de Jean-Louis Chrétien, allant des Grecs aux auteurs contemporains d'une part, l'effet de saisissement – non de captation – induit par son écriture d'autre part, lui évitent l'âpreté des discussions internes à la phénoménologie comme celle d'un jargon heideggerien. N'ayant consacré que deux articles à la pensée de cet auteur⁶ et ne discutant, explicitement du moins, qu'assez peu ses thèses, il s'agit là bien plutôt, et dans un

³ Cf. à ce propos, le livre de D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat, 1991.

⁴ J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p. 10.

⁵ *Lueur du secret*, Paris, L'Herne, 1985.

⁶ «De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger» in *Cahier de l'Herne «Les symboles du lieu»*, 1983, p. 117-137 ; et «La réserve de l'être» in *Cahier de l'Herne «Martin Heidegger»*, 1983, p. 255-268.

total et fécond paradoxe, d'une influence plus occulte, toute en subtilité et en profondeur, mais dès lors essentielle.

L'interdit heideggerien

Cette influence est paradoxale autant que déterminante, et c'est pourquoi il nous faut d'emblée en préciser le sens. Il ne va en effet pas de soi de tenir ensemble philosophie et théologie, et plus encore phénoménologie et christianisme. Si phénoménologiquement la référence à Heidegger apparaît, même implicitement, essentielle, alors on ne peut oublier l'interdit que ce dernier fait peser sur toute tentative de «philosophie chrétienne». Nombreuses autant que fortes sont ses mises en garde devant ce qui lui apparaît comme un pur et simple non-sens, «un cercle carré et un malentendu». L'exigence de questionnement philosophique trouvant sa fondation dans le *logos* grec est, selon Heidegger, incompatible avec le dogme de la théologie judéo-chrétienne de la Révélation. «Pour la foi authentiquement chrétienne, écrit-il, la philosophie est une folie.»⁷ Leurs intérêts, loin d'être compatibles, sont à l'inverse divergents, et toute l'histoire de leur mutuelle imbrication revient en fait à celle de la métaphysique dont précisément la phénoménologie, en sa fondation même, veut se défaire. En quoi consiste ce nœud métaphysique qu'il faudrait dénouer ?

La métaphysique, dit Heidegger, c'est le processus de fondation de l'Être à partir de l'étant suprême, lequel est confondu avec Dieu. Ce mouvement est donc en son principe onto-théologique, si bien qu'à la question majeure que rappelait Leibniz : «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?», elle répond que ce quelque chose, le monde dans sa totalité, est monde créé, et renvoie quant à son origine et à sa cause au Créateur. La phénoménologie, à l'inverse et dans la compréhension que déploie Heidegger, est l'effort de ne pas recouvrir l'*être* de l'étant, pour distinguer l'être de l'étant suprême, qu'il se nomme Cause première, Substance, Esprit ou Dieu. Dire l'être ne peut dès lors signifier que le fait de le laisser se manifester, et contrairement à l'oubli dans lequel la métaphysique l'a plongé, il faut, pour le penser, penser cet oubli comme étant le sien propre, le fait même de sa réserve, et sa réserve ou son secret comme l'essence de sa manifestation. L'être qui échappe à toute volonté de substantification n'est pas tel ou tel étant, fût-il suprême. Il est l'ouverture de tout étant, laquelle n'est rien d'étant. Face à la totalité du monde, il n'est rien de mondain, mais c'est en lui, dans le «il y a» initial, que toute chose paraît. L'être ne se manifeste alors qu'à ouvrir un espace dans lequel lui-même se retire et se dissimule. Inobjectivable et irréprésentable, il est pourtant ce par quoi il y a objet et représentation. Ainsi face à la métaphysique conçue comme onto-théologie, la phénoménologie entend clairement distinguer l'être de l'étant et ne jamais rabattre l'un sur l'autre. Toute théologie faisant de l'être

⁷ *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 20.

la Cause première, fondatrice et créatrice, finit par l'objectiver et lui attribuer les caractéristiques propres d'un étant suprême, c'est-à-dire l'omniscience et l'omnipotence. Si l'on veut faire que la phénoménologie puisse dire et décrire le phénomène tel qu'en lui-même il se montre, il faut alors penser en l'être son ouverture, et ne jamais fermer celle-ci en l'objectivant. Ainsi, «le concept de phénoménologie catholique, écrit Heidegger dans un cours de 1927, est encore plus inepte que celui de mathématiques protestantes». ⁸

C'est pourtant bien comme une «phénoménologie catholique», même s'il ne revendique pas ce terme, et non comme une «ineptie», que peut apparaître l'œuvre de Jean-Louis Chrétien. Y a-t-il là franche et vive contradiction avec l'œuvre de Heidegger, ou bien le problème, plus difficile et délicat, se laisse-t-il aborder autrement ?

Deux ordres de questionnement nous semblent ici devoir requérir notre attention. Le premier concerne l'éventuelle ambiguïté inhérente à la description pourtant phénoménologique que Heidegger propose de l'être, lequel dans l'évolution de sa présentation d'une part, dans sa détermination propre d'autre part, peut faire l'objet d'une réappropriation théologique. Le second problème concerne la décision de sens qu'engage, pour la philosophie, le rejet de la théologie hors du champ d'investigation phénoménologique.

Une irrécouvrable ambiguïté

Concernant le premier problème, il convient préalablement de remarquer qu'aucune grande et rigoureuse pensée n'a la simplicité et l'exactitude non contradictoire d'une proposition mathématique. Pas davantage celle de Heidegger qu'aucune autre. Ainsi est-il possible, sans contredire définitivement le projet même de sa pensée, de montrer en quoi, comme malgré elle, elle aura pu donner libre cours à ce que pourtant elle refuse. L'œuvre tout entière de Jean-Louis Chrétien nous paraît prendre appui et impulsion, avec son talent propre et ses perspectives singulières, dans cette fondamentale et irrécouvrable ambiguïté. Celle-ci apparaît dès lors que l'on entend méditer plus avant l'approche que Heidegger entreprend de la question de l'être, les caractéristiques qu'il lui attribue et la façon dont il le décrit. N'est-il pas en effet possible, tout en maintenant fermement chez Heidegger la distinction de l'être et de Dieu conçu comme *Causa sui* et Étant suprême, de penser que les caractéristiques qu'il propose de l'être peuvent tout aussi bien permettre de fonder une approche proprement *phénoménologique* de Dieu, d'un Dieu cette fois-ci non plus relevant de la métaphysique, de la *Causa sui* des philosophes, mais de la foi, c'est-à-dire du Dieu révélé et vivant des monothéismes ?

⁸ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 1985, p. 39.

Bien des indices, dans le vocabulaire et l'approche de Heidegger, vont en ce sens. L'être est en effet sans véritable nom propre. Nommé tantôt par l'ouverture qu'il rend possible, comme *Ereignis*, événement qui, advenant, approprie l'un à l'autre ce qu'il rend possible, soit les mortels aux dieux, le ciel à la terre, ou encore comme *Geviert*, Uniquadrité, unité des quatre pôles de l'ouverture du monde (mortels/divins, ciel/terre), il est encore parfois refusé à la nomination, rayé dans le mouvement même de son écriture, comme dans la lettre à Ernst Jünger de 1955, d'une croix de saint André : L'Être. Cette absence de nom propre confirme ainsi son caractère irréprésentable. En cela, son approche formelle ressemble à bien des approches religieuses de Dieu, et notamment de toutes celles insistant sur le refus de la représentation ou, comme dans le judaïsme – premier monothéisme –, sur l'imprononçabilité du tétragramme divin : YHWH. Plus encore, dans l'enthousiasme de la nouvelle perspective qu'offre la question de l'être et dans la description de notre essence conjointe, Heidegger médite plus avant notre fonction de «berger de l'être». Nous avons, nous qui en sommes même malgré nous porteurs, comme d'un message ou d'un témoignage, à en prendre conscience jusqu'à pouvoir former une communauté dont les membres, écrit-il dans un cours de 1936, sont nommés «les signés» (*die Gezeichneten*) – signés certes de cette croix de saint André qui raye le nom de l'être, mais toutefois «signés» !⁹ À cette nouvelle communauté est alors dévolue une tâche : celle de porter la (bonne) nouvelle du «nouveau commencement» de la pensée, hors de l'onto-théologie de la philosophie.

À ces premières ambiguïtés peuvent venir s'ajouter toutes celles que Jacques Derrida a relevées concernant le vocabulaire et la culture religieuse et biblique de Heidegger. Pour dire l'approche de l'être et la destination qui, en sa rencontre, devient la nôtre, Heidegger parle en effet d'«esprit archi-originnaire», de chute (*Verfall*), de malédiction (*Fluch*), de parole de Dieu (son *Sprechen*) en écho au *Versprechen*, à la promesse, et «à un *Zusprechen* ou à un *Zuspruch* (mandement, consolation, exhortation), qui nous appelle à l'*Entsprechung*, à la correspondance», comme il parle encore du «salut et du coup qui sauve» et de l'«hymne – disons une louange». ¹⁰

Ce vocabulaire, assurément troublant, semble bien davantage convenir à une méditation théologique qu'à celle d'un Être refusant d'être Dieu. Heidegger ajoute encore à l'ambiguïté lorsqu'il reconnaît tardivement, dans une conférence de 1957, que le Dieu des croyants ne peut se réduire à la *Causa sui* des philosophes, principe même de l'onto-théologie ! *Causa sui* : «Tel est le nom, écrit-il, qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber

⁹ *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA t. 65, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1989, § 45, p. 96-97.

¹⁰ J. DERRIDA, «De l'esprit» in *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, p. 139-140.

à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser.» Le peut-il davantage devant l'Être ? Nullement, et rien de tel n'est heureusement revendiqué ! L'Être n'est pas Dieu, et Heidegger n'est pas idolâtre. Mais la conséquence de cette remarque n'en est pas moins essentielle : «Ainsi la pensée sans-dieu, poursuit-il, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'ontothéologie ne voudrait le croire.»¹¹ En quoi consiste cette ouverture ?

Il y a chez Heidegger l'enthousiasme de toute nouvelle grande pensée : un enthousiasme que l'on pourrait dire «religieux» en ce qu'ouvrant de nouveaux horizons, et le sachant, elle instaure également dans sa force une nouvelle pensée, un nouvel élan. Mais cette religiosité n'est pas d'ordre théologique. L'être n'est pas Dieu ni n'est plus divin que Dieu lui-même. Ne faisant l'objet d'aucun culte, il n'est pas le Créateur du monde, même si par lui, le monde se donne. L'être est ce qui permet à Heidegger d'essayer de penser une donation sans donateur, c'est-à-dire l'ouverture du «il y a» par quoi nous avons accès au monde, le jour par lequel il nous est donné. Or c'est précisément dans le but d'exposer cette étrange donation que peut s'expliquer le recours à l'ensemble des caractéristiques «religieuses» de l'être. Dire cette donation, c'est dire notre rapport à l'Être. Là sont la difficulté majeure et l'enjeu de cette entreprise, et là également apparaissent les décisives questions du dire et de la nomination, pour lesquelles l'écoute des poètes en général, et de Hölderlin en particulier, lui fut si précieuse.

«Le penseur dit l'être. Le poète nomme le sacré.»¹² Entre les deux toutefois, nulle différence essentielle ne s'impose. Le sacré est le nom que les poètes donnent à l'Être. Le sacré, c'est l'ouverture étonnante et comme miraculeuse du monde, son «il y a» par quoi tout paraît. Mais si Sacré et Être se confondent, quel est alors l'intérêt de ce changement de nom ? L'enjeu, pour Heidegger, n'est pas tant le déplacement du lexique qu'il opère de l'être et de la philosophie à la religiosité du sacré, mais plutôt celui qui va du «dire» de l'exposition philosophique à la *nomination*, parole dont l'essence est poétique et qui seule est apte à nous faire méditer plus avant l'approche de l'être. Nommer, c'est en effet faire surgir, appeler. «Le nommer appelle», écrit Heidegger¹³. Or l'appel fait venir à soi ce qui est appelé. Il fait venir à la présence, à l'ouverture du monde, ou encore comme il aime à le rappeler, citant en cela Stefan George : «Aucune chose ne soit, là où le mot faillit.» Ce qui est sacré, c'est cette puissance d'ouverture de l'Être qui advient à la langue

¹¹ «Identité et différence», trad. A. Préau in *Questions*, t. I, Paris, Gallimard, 1968, p. 306.

¹² Postface à «Qu'est-ce que la métaphysique ?», trad. R. Munier in *Questions*, t. I, *op. cit.*, p. 83.

¹³ *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 22.

dans la nomination ; et c'est la langue dès lors qu'il convient de méditer, en quoi depuis toujours consiste la vocation des poètes. Eux, et eux les premiers, nous font en effet prendre conscience de ce que parler c'est d'abord écouter – ce que Heidegger, écrit Jean-Louis Chrétien, «a profondément montré»¹⁴. Écouter pour parler, parler pour écouter, c'est ainsi pouvoir répondre à l'appel de la langue, ou du moins tenter de lui correspondre. «En vérité, écrit Heidegger, c'est la langue qui parle et non l'homme. L'homme ne parle que dans la mesure où il cor-respond à la langue.» Or si, parlant, nous ouvrons le monde, il y va là de la dénomination même de notre être et ainsi de l'être lui-même dont nous sommes le *là*. Dès lors, la question de la langue, ou plutôt celle de la *parole*, et donc de l'appel et de la réponse qui la constituent, deviennent essentielles, si essentielles même qu'à les suivre, c'est la pensée de l'Être qui s'élabore. Penser l'être, penser l'ouverture de l'Être telle que, parlant, c'est le monde qui s'ouvre, signifie «répondre à l'appel de son essence». Là est la tâche de la philosophie, laquelle se ressaisit comme «correspondance qui porte au langage l'appel de l'Être de l'étant», ou encore comme la tâche consistant à «amener la parole en tant que parole à la parole» : rendre la parole parlante¹⁵.

Ainsi, face à l'appel de la langue, dans l'ouverture de l'Être, notre parole, toujours déjà, répond ; et en un sens, notre première réponse est le fait d'être là, d'être le *là*, dirait Heidegger. Méditer la question de l'Être signifie dès lors méditer le jeu de l'ouverture du monde dans l'entrelacs de l'appel et de la réponse. Être au plus près de la question, c'est comprendre que l'être, dans notre langue qui répond, ne parle en nous qu'à partir de lui-même, de son propre appel.

Ce qu'aura ainsi cherché Heidegger dans le déplacement subtil de l'Être au Sacré et ainsi à l'espace et au vocabulaire religieux qu'il ouvre, ce n'est pas à méditer ou à reformuler une théologie. Si tel était le cas, celle-ci serait païenne et donc historiquement impraticable, car littéralement incroyable, c'est-à-dire fausse. Ce qu'il vise, c'est à éviter l'espace théologique, à le contourner, à le mettre entre parenthèses en créant un nouvel espace de la parole, c'est-à-dire en rappelant la détermination originaire du *logos*. En ce *logos* – grec – dont nous serions les héritiers, il irait de notre dire comme d'une réponse seconde à un appel fondateur, ou encore d'un essai de correspondance de l'un à l'autre, d'une appropriation par et en la parole, dans l'ouverture de l'être, de l'étant en totalité. L'appel, qui ici parlerait à même la langue, serait celui de l'être dont la première détermination – la plus originaire – fut grecque.

Toutefois, c'est cette détermination exclusivement grecque du *logos* qui est en elle-même la source du second problème dans lequel toute l'œuvre de Jean-

¹⁴ J.-L. CHRÉTIEN, «L'inouï», *Christus*, n° 176, octobre 1997, p. 434. Texte repris comme chapitre premier de *L'arche de la parole*, Paris, P.U.F., 1998.

¹⁵ Cf. respectivement, post-scriptum à «La chose» in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 220 ; «Qu'est-ce que la philosophie» in *Questions II*, trad. K. Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1957, p. 37-38, et *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, p. 250.

Louis Chrétien a su s'engouffrer. En quelle langue en effet cet appel de l'Être nous est-il lancé ? Il ne nous est lancé, selon Heidegger, que dans la langue de la philosophie par excellence, dans la langue grecque, et c'est pourquoi son caractère sacré ne relève pas d'une religion monothéiste, d'un Dieu conçu comme «Étant suprême». C'est cette profonde, mais très problématique, méditation heideggerienne de la parole qui explique non seulement son incessante et exclusive confrontation au *logos* grec, mais plus encore l'étonnant rejet de toute réelle confrontation à la tradition biblique, comme si celle-ci, dans la détermination de la parole philosophique occidentale, pouvait n'avoir eu qu'une importance toute secondaire ! Or qu'advient-il de l'analyse de Heidegger si, contre la quasi-exclusivité de sa confrontation au monde grec, contre sa tentation d'«helléno-centrisme», on insiste sur l'apport biblique, ou plus encore sur l'immixtion au sein de l'universalisme grec, au sein même de son *logos*, de la tradition biblique ?

La traduction irréversible

Dans une conférence, prononcée en Sorbonne le 13 décembre 1997 à l'occasion d'un colloque d'hommage consacré à l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, Jean-Louis Chrétien a fortement insisté sur ce point, en signalant que la *Bible* dite des Septante, en traduisant l'hébreu – langue de la révélation – en grec – langue de l'universalisme philosophique –, a opéré, pour la philosophie, une traduction irréversible, c'est-à-dire une traduction telle qu'aucune philosophie ne pouvait plus, dès lors, tenir pour inexistant l'événement théologique relaté¹⁶. Ce propos est décisif en ce qu'il témoigne du projet d'ensemble de cette si singulière pensée. Comme l'œuvre de Lévinas a, à sa façon et contre un hellénisme exclusif, voulu rappeler à Heidegger qu'*il y a* le monde juif et l'éthique de la Loi «au-delà de l'essence», l'œuvre de Jean-Louis Chrétien s'inscrit dans cette même volonté de rappeler que la révélation chrétienne constitue *de facto*, qu'on le veuille ou non, que l'on y croie ou non, un tournant historique dans l'histoire de la pensée – tournant si considérable que son éviction conceptuellement arbitraire rendrait incompréhensible la phénoménalité même du réel.

Hegel lui-même parlait déjà, en une extraordinaire formule, du christianisme comme du «gond autour duquel tourne l'histoire universelle. L'histoire

¹⁶ Dans un livre très profondément hostile au christianisme, et donc sur le fond très contradictoire avec la pensée de Jean-Louis Chrétien, Didier Franck souligne lui aussi, et avec pertinence, l'importance de cette traduction des Septante pour penser la façon dont Dieu a «consenti à l'investiture philosophique». C'est dire l'importance de ce phénomène pour comprendre ce que nous nommons, aujourd'hui, «philosophie». Cf. D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, P.U.F., 1998, p. 149-168.

aboutit *là* et part de *là*.»¹⁷ À l'œuvre hégélienne, celle de Jean-Louis Chrétien n'a que peu de proximité. L'évaluation de ce fait leur est toutefois assurément commune. En ce sens un livre comme *De la fatigue*¹⁸, en distinguant des époques de ce concept, marque sinon un tournant, du moins une étape nouvelle dans l'élaboration de cette pensée. En insistant ici bien plus qu'auparavant sur cette événementialité du christianisme, il montre par exemple comment une historicité est inhérente au concept de fatigue, et comment dès lors son expérience moderne et nihiliste, ne pouvant plus être pensée en termes grecs, s'adosse en vérité à l'expérience chrétienne qu'elle s'efforce – ce qui n'est pas aisé ! –, de surmonter. Le christianisme fait date jusqu'au sein de la pensée, en sorte que méditer vraiment c'est *volens nolens* être contraint d'en tenir compte.

Cette exigence avait certes déjà cours auparavant dans l'œuvre de Jean-Louis Chrétien, mais n'avait peut-être pas encore été clairement et pour elle-même thématisée. Replacée au cœur de l'entreprise philosophique, elle devient désormais susceptible de considérablement bousculer l'analyse heideggerienne. En effet, qu'advient-il si, ne pouvant oublier «l'inoubliable», nous souvenant sans défaillir de la tradition biblique, nous concevons l'être dans le sens de l'*Ancien Testament* – *Ego sum qui sum* – comme Dieu lui-même ? Il ne s'agit certes plus ici d'un «Dieu des philosophes», d'une *Causa sui* uniquement soucieuse de fonder en raison la totalité de l'étant ; mais bien plutôt d'un essai proprement phénoménologique d'approche du Dieu vivant. Or cette fondatrice réserve de l'être, dont parle Heidegger, ce secret qui le sépare à jamais de toute transparence de l'étant, l'appel qu'il lance, la réponse que nous sommes, cette tentative pour, parlant et écoutant, tenir de lui notre parole même, peuvent dès lors tout aussi bien permettre de méditer l'essence même de la manifestation de Dieu. La philosophie de Jean-Louis Chrétien se caractérise, depuis la première œuvre, par le fait que cette réintroduction proprement phénoménologique et conceptuellement incontestable de l'événement biblique au sein de la tradition grecque de la philosophie n'a rien pour lui de «sociologique». Elle va de pair avec un engagement véritablement spirituel – celui-là même qui rend la lecture de cette œuvre extraordinairement engageante pour celui qui l'écrit, comme pour tout lecteur qui, sans avoir à se contraindre à une adhésion aveugle et bien peu philosophique, prend simplement la peine de méditer ce qu'il lit. Dans ce glissement de l'appel de l'Être à l'appel de Dieu comme seul être possible, glissement qui rend d'abord objectivement compte de la réintroduction d'une tradition étonnamment évincée, seule la foi, qui est à elle-même sa propre vérité et justification, intervient, à quoi rien ne peut se rajouter. Ainsi le glissement d'une phénoménologie de l'être à une phénoménologie de la manifestation divine et de la finitude humaine, comme la pertinence de l'une et de l'autre, ne peuvent ultimement et *philosophiquement* se justifier que par

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris Vrin, 1979, p. 247.

¹⁸ *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996.

ce qu'elles permettent de comprendre. Or la réintroduction du monde biblique comme le déplacement maîtrisé que Jean-Louis Chrétien opère par rapport à l'interprétation phénoménologique de l'être chez Heidegger se trouvent précisément justifiés par ce qu'il met en évidence, par la résolution philosophique, c'est-à-dire conceptuelle, qu'il en propose – par la percée proprement phénoménologique de ses analyses et descriptions. S'il y va bien là d'une tentative pour dire le divin tel qu'*en lui-même et à partir de lui-même*, dans sa réserve, il se montre, alors cette tentative prend racine dans une détermination *historiale* de la pensée. L'histoire de notre *logos* est aussi celle de sa christianisation. L'enjeu d'une telle philosophie, tirant profit au-delà de Heidegger des leçons même de Heidegger, est alors de laisser ce *logos* christianisé advenir lui-même à la parole.

Manifestation et parole de l'excès

Cette advenue du phénoménal à la parole constitue le sens de l'appel, têt médité, si bien que parler, c'est là encore répondre. Un texte didactique, comme la brève introduction à ce recueil d'articles qu'est *La voix nue*, permet de saisir très clairement l'enjeu du problème, comme la série de subtils déplacements que cette pensée, nourrie d'une culture propre et abondante, opère par rapport à l'œuvre heideggerienne. «Toute voix humaine, écrit Jean-Louis Chrétien, répond, toute inauguration est en souffrance et en passion sous une voix antérieure qu'elle n'entend qu'en lui répondant, qui la précède et qui l'excède. Elle ne parle qu'en écoutant, elle n'écoute qu'en répondant, et ne continue de parler que parce qu'il n'y a pas de réponse plénière ni parfaite, pas de réponse qui ne soit au plus intime d'elle-même en défaut et en retard sur ce qu'elle seule fait entendre. La voix seule dit le propre, mais il n'est de voix qu'altérée par ce qui lui donne la parole, irrémédiablement. La nudité de la voix, nous exposant corps et âme à l'être, sans retour, frappe depuis toujours et pour toujours d'impossibilité la transparence, l'adéquation, la plénitude, la perfection, la parousie. Devancée, défaite, elle l'est en elle-même, et c'est là ce qui la fait, en toute parole, promettre, promettre ce qu'elle ne peut tenir.»¹⁹ En ce sens, et en une extrême concision, tout est ici dit que l'œuvre entière et présente de l'auteur s'efforce depuis de nous faire, à chaque fois davantage, entendre, tentant ainsi elle-même d'en prendre la mesure.

Une philosophie de l'appel

Toute voix humaine commence en effet par répondre, et en notre parole la réponse est essentiellement première. Essentiellement car nous ne prenons

¹⁹ *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990, p. 7.

la parole qu'à répondre à un appel fondateur. Là encore, comme pour Heidegger, tout se joue d'emblée dans la langue, et c'est en elle que l'appel se constitue. Mais l'échange de la parole est ici pensé comme allant d'une voix à l'autre. Parler, c'est-à-dire répondre, c'est répondre à une voix antérieure, et s'il en est ainsi, c'est que le sens de l'appel est profondément médité. Car qui appelle ? À quelle voix répondons-nous ? Écartant toute fausse interprétation, Jean-Louis Chrétien montre que l'appel n'est pas pensable à partir de soi-même, dans le vertige d'une pure intériorité. L'appel n'est pas réductible à un appel de la conscience²⁰ ; mais en nous renvoyant toujours à ce qui n'est pas nous, c'est-à-dire à ce qui est pour nous inconstructible, l'appel ne peut provenir que de l'autre, de l'irréductiblement autre, en ce que son altérité, l'épiphanie de son visage, seule, retient et suspend notre attention. Cette beauté du visage qui appelle est la beauté de l'existence même, c'est-à-dire la beauté ou l'existence elles-mêmes en leur force d'appel. Car le beau, c'est-à-dire l'Être même, appelle. Tel était déjà le sens de *L'effroi du beau*²¹. C'est également ce que l'auteur expose, dans l'analyse d'une inexacte mais puissante et lumineuse étymologie qui a eu cours à partir de Platon et dans le néoplatonisme, et qui mettait en relation *to kalon*, le beau, et *kalein*, appeler²². Or si l'appel de la beauté suscite en celui qui tente de lui répondre, et selon l'expression platonicienne, un tel *effroi*, c'est précisément parce qu'irrecouvrable, et dans sa proximité même, il reste, de nous, toujours à distance, ne cessant jamais de se faire entendre.

L'appel transcende, excède toute réponse. Cet excès est fondateur, et la tâche consiste précisément à en méditer toute la puissance et les conséquences quant à la finitude qui est nôtre. En effet, si l'appel, appelant, fait venir à lui ce qu'il appelle, et suscite ainsi notre réponse, alors il précède toute pensée. Il la précède ontologiquement, mais aussi et surtout l'excède en ce qu'aucune parole ne peut, en sa réponse, l'égaliser, c'est-à-dire véritablement lui répondre, le satisfaire. Bien des textes de Jean-Louis Chrétien insistent sur cette absence, même chorale, de la réponse plénière, sur cette irrecouvrabilité de l'appel²³. Celui-ci est en effet essentiel à la pensée dès lors qu'en est compris l'enjeu, car c'est l'excès de l'appel qui donne à la parole de parler, c'est-à-dire de répondre et ainsi de transmettre. Or si ce qui appelle est le beau lui-même, c'est alors à la merveille des merveilles, non seulement au fait qu'il y a le monde, mais plus encore, dans un acte de foi, à son Créateur même, que nous répondons. Là, nulle réponse ne peut suffire. Aucun émerveillement ne peut venir épuiser l'excès qui se donne à voir comme à entendre. Il y aura, face à lui, toujours à répondre, c'est-à-dire à comprendre ou à manifester. Mais de plus,

²⁰ Cf. *L'appel et la réponse*, op. cit., ch. III : «L'autre voix».

²¹ *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1987.

²² Cf. *L'appel et la réponse*, op. cit., p. 17.

²³ Cf. notamment : *L'antiphonaire de la nuit*, Paris, L'Herne, 1989, p. 30-47, ou encore *L'appel et la réponse*, op. cit., p. 9.

cet excès qui nous devance et fonde notre parole en l'ouvrant est également ce qui, par notre réponse, nous destine à nous-mêmes et aux autres. L'excès, qui ne trouve toujours qu'insuffisamment à se dire en notre parole, tend notre réponse en une promesse dont la méditation impose alors de concevoir les extrêmes du temps, comme ce qui, inoubliable, nous fait toujours déjà parler, et comme ce vers quoi, d'une façon inespérée et jusque dans notre réponse, nous allons à la rencontre. «La corrélation du soudain, écrit Jean-Louis Chrétien, de ce qui a lieu une fois pour toutes, de l'inoubliable et de l'inespéré caractérise toute pensée de la promesse.»²⁴ L'événement christique est, bien évidemment, de cet ordre ; et en cet ordre, il est majeur.

Ainsi cette «phénoménologie de la promesse» impose de méditer – ce que la pensée de Heidegger laisse largement insatisfait – une véritable éthique de la responsabilité. Responsabilité de la parole dite, de la parole donnée, à l'autre, à l'ami, responsabilité de ce que nous faisons, de notre comportement dans l'humilité et le don, mais aussi – ultime responsabilité, comme pour le rêve – de ce qui nous échappe. La responsabilité de notre réponse apparaît alors telle une figure majeure et déterminante face à la promesse que constitue l'appel²⁵. Cette responsabilité de la parole donnée en réponse à un appel qui nous constitue et nous excède ne peut, conformément à l'essence même de la phénoménologie, que venir confirmer et davantage encore décrire notre finitude. Celle-ci, par l'altération première de notre voix, dit sa faiblesse, ses limites, l'impossibilité dans laquelle elle se trouve de décider entièrement d'elle-même. Mais cette finitude n'est pas un échec. Elle est à l'inverse, dans son fait même, l'indice d'un excès qui la traverse et la constitue, et que l'effort qu'elle déploie pour le dire vient en retour relever. De nos limites proviennent également nos charges et nos devoirs qui sont ceux que notre responsabilité, corps et âme, nous impose, et par lesquels nous dévoilons notre humanité.

Jean-Louis Chrétien insiste en effet bien souvent sur l'engagement entier de la personne humaine ; et insistant sur sa finitude, c'est également sur ses capacités insoupçonnées qu'il insiste. Parler, c'est répondre corps et âme à l'appel. Mais c'est aussi répondre de l'appel et des autres hommes comme de moi-même, c'est-à-dire corps et âme. Cette pensée non dualiste de l'intégrité de la personne, cette pensée, corps et âme, de la *chair*, se marque dans la méditation essentielle de la *voix*. Plus que la parole selon Heidegger, la *voix* rend sensible notre être même. Il n'est de voix qu'incarnée. La voix suppose les cordes vocales, le timbre et la résonance, leur singulière intonation et donc le corps propre, sensible, sensuel aussi. Ainsi cette pensée, par la voix, de l'unité de la chair est-elle développée à partir d'une étude phéno-

²⁴ *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 149.

²⁵ Sur ce thème essentiel de la responsabilité que bon nombre d'articles élaborent cf. *La voix nue*, notamment les chapitres 3, 6, 7, 8, 9 et 10 ; ou encore «L'humilité selon saint Bernard», *Communio*, n° X, 4, 1985, et «Une liberté paradoxale», *Autrement*, série Morales, n° 8, 1992.

ménologiquement essentielle du toucher. Celui-ci, comme Aristote y insiste déjà, n'est en effet pas un sens parmi d'autres sens, mais leur fondement même, constitutif en cela de l'intégrité de la personne. «Il n'y a pas que l'oreille qui écoute, écrit Jean-Louis Chrétien suivant la leçon de Claudel, l'œil aussi le fait, et répond. Mais leur possibilité de le faire s'enracine en dernier lieu dans la totalité de la chair. La chair écoute. Et c'est d'écouter ainsi qui la fait répondre.»²⁶ C'est également la pertinence conceptuelle d'une telle *chair* qui rend possible une esthétique phénoménologique et chrétienne comme celle déployée dans *Corps à corps*²⁷. La représentation picturale de la chair fait d'elle une voix, qui elle aussi répond à l'injonction entendue.

Dès lors, si l'appel excède en tout point notre réponse et que celle-ci est d'abord le fait d'être charnellement là, il ne s'agit plus d'être et de penser le là désincarné de l'Être que Heidegger décrit, mais essentiellement d'*être sensiblement là*, dans notre finitude et avec nos insuffisances. Si telle est bien la première réponse, alors, à en prendre conscience, nous prenons conscience de la joie qu'il y a à simplement *être là*²⁸, même exposés aux vents contraires de l'existence, ouverts à la fragilité qui nous constitue, à l'insolite ou au bouleversement de toute rencontre qu'après Henri Maldiney, et dans sa leçon, Jean-Louis Chrétien s'efforce de nous faire comprendre.

L'excès de l'appel donne, nous donne à être nous-mêmes, et ainsi à donner ce que nous-mêmes recevons et qui ne nous appartient pas. Cet excès de l'appel ne donne et n'ouvre l'espace du don qu'en ne s'épuisant pas lui-même en cette donation. Ainsi reste-t-il au plus profond de cette donation, et en son essence même, secret. Ce secret est celui de l'essence de la manifestation que Jean-Louis Chrétien reconnaît, en s'inscrivant dans la tradition biblique, comme celle du Dieu vivant. Cette identification de l'appel ne constitue donc pas une intrusion saugrenue de la théologie dans la phénoménologie ; elle ne coupe pas court à toute argumentation rationnelle. Obligeant la langue de la philosophie à se confronter à celle de la *Bible*, elle se propose ainsi de rendre compte de l'excès de l'appel que notre parole, en son être même, vit d'entendre.

Obliquité et louange

C'est la méditation de l'appel comme appel de Dieu qui ouvre à l'auteur l'ensemble de ses analyses et lui autorise la puissance proprement phénoménologique de ses descriptions. Ainsi, c'est dans l'identification de cet appel que le secret de toute manifestation, ce que Jean-Louis Chrétien nomme son «obliquité», trouve son ultime justification. Or cette thèse, d'emblée apparue en son œuvre, est essentielle, tant sa puissance est fondatrice de

²⁶ *L'appel et la réponse*, *op. cit.*, p. 153.

²⁷ *Corps à corps. À l'écoute de l'œuvre d'art*, Paris, Minuit, 1997.

²⁸ Cf. «La joie d'être» in *La voix nue*, *op. cit.*, ch. 13.

l'ensemble de ses analyses. L'obliquité de la manifestation est théologiquement fondée dans le fait que toute théophanie est solidaire d'une théocryptie, si bien que l'une sans l'autre ne peut, à partir de l'Ancien comme du Nouveau Testament, être pensée²⁹. Cette thèse majeure concernant l'essence de la manifestation divine touche l'essence de toute manifestation, car elle est le fond de toute pensée de l'Être.

C'est là que devient sensible le subtil rapport que Jean-Louis Chrétien entretient à l'œuvre de Heidegger, et l'explication de fond que, d'œuvre à œuvre, il déploie. Une fois réintroduite contre Heidegger la factualité du texte biblique et de l'événement christique, il devient paradoxalement possible de se réapproprier une bonne partie de sa puissance herméneutique. Ainsi, un texte comme «La réserve de l'être»³⁰, en apparence consacré à l'étude de Heidegger, disait-il d'emblée toute la profondeur de l'analyse nouvelle. L'être, effectivement, ne se montre qu'en se retirant, n'apparaît qu'en se voilant. Mais l'être ici, au-delà de ce qu'en aura dit Heidegger, mais également grâce à ce qu'il aura lui-même permis de penser, a pour nom propre : Dieu.

Cette obliquité de la manifestation est, en tout phénomène, présente, et elle permet à chaque fois, phénoménologiquement, de l'aborder. Ainsi en est-il, par exemple, de l'inespéré. «Que Dieu reste *kruphios*, secret, dans sa manifestation même, écrit Jean-Louis Chrétien, que la révélation révèle son excès sur notre parole et sur notre pensée, fait que l'inespéré ne cesse à aucun instant d'être inespéré et de venir à nous avec sa soudaineté bouleversante.»³¹ C'est également cette réserve constitutive de la manifestation qui, ne s'épuisant jamais, fait que tout appel excède nos réponses et nous traverse en nous interdisant tout repli sur soi, toute tentation conceptuelle de penser une auto-constitution et une auto-suffisance de notre présence. Parole et sensibilité sont toujours déjà précédées par ce à quoi elles répondent.

Cette insistance sur la réserve de la manifestation oblige la pensée de Jean-Louis Chrétien, comme en cela celle de Heidegger, à comprendre que la parole adéquate ne peut être qu'une parole qui tente de trouver, hors d'elle-même, dans l'appel, la force de se dire. Là où le dernier Heidegger – dans la proximité des Grecs – méditait la parole des poètes, le chant, le *poématique*, Jean-Louis Chrétien – dans l'héritage de la *Bible* – insiste quant à lui sur la louange, en montrant que, dans sa manifestation même, elle constitue une parole apte en sa réserve à répondre à la réserve même de l'appel. «La louange, écrit-il, naît de se mesurer à l'être de ce qu'elle loue» ; ou encore : «Cet appel qui déjà en nous franchit toute limite, nous ne saurions le limiter à nous. Toute louange est appel à louer. Non seulement parce qu'elle donne voix à la muette louange des choses, mais pour que d'autres voix donnent voix à son silence.»³² C'est

²⁹ Cf., à ce propos, le texte essentiel car fondateur : *Lueur du secret*, *op. cit.*

³⁰ «La réserve de l'Être» in *Cahier de l'Herne*, Paris, 1983.

³¹ *L'inoubliable et l'inespéré*, *op. cit.*, p. 153.

³² *L'effroi du beau*, *op. cit.*, p. 75 et 84.

dans le souvenir de tels propos que s'éclairent quelques belles pages de *Corps à corps* en lesquelles l'auteur prête voix «à la muette louange» des œuvres d'art³³.

La louange est ainsi la modalité la plus authentique de la parole, c'est-à-dire de la réponse, et la seule à lui conférer véritablement son unité. Louer n'est pas *parler sur* ce qu'on loue, mais c'est tenter de parler à partir de lui, en lui, au plus près de lui, et ce dans une épreuve à l'impossible que tente pourtant de relever et de faire sienne la phénoménologie. Cette parole est alors intimement parole de philosophe et, paradoxalement, son modèle le plus authentique devient celui de la prière. Plusieurs études, à propos de l'œuvre de Malebranche d'une part, de la poésie d'autre part, approfondissent ce paradoxe dans lequel sont pensées les limites de la métaphysique comme de la phénoménologie. Ce qui, à propos de Malebranche, retient notamment l'attention de Jean-Louis Chrétien est le statut que ce philosophe-théologien aura reconnu à l'écoute du Verbe, et au médiateur qu'est le Christ, auquel selon lui il est seul possible de s'adresser, alors même que toute parole est parole en Dieu. La raison en est théologiquement mais aussi phénoménologiquement essentielle. «Le verbe, écrit Jean-Louis Chrétien, qui permet de dire Dieu ne peut être que le Verbe de Dieu» ; ou encore et ailleurs, analysant les *Conversations chrétiennes et métaphysiques* de Malebranche : «L'obliquité de la conversation chrétienne se fonde dans l'obliquité du Christ, le Verbe incarné.»³⁴

Il y va également d'une même obliquité de la parole, de la louange, dans le chant poétique de la nuit. Et ce sont là les mêmes difficultés de dire et de décrire qui s'ensuivent, mais cette fois-ci au sein de la phénoménologie. «La nuit, écrit-il, est aux limites de la phénoménologie, et c'est pourquoi la parole poétique a l'irremplaçable charge, dans ses antennes, de la dire. Elle ne la dit qu'en lui répondant.»³⁵ Là peut être cherchée l'origine de la vocation poétique de Jean-Louis Chrétien, dont un des grands mérites, et non le moindre, est de ne jamais se confondre avec la puissance proprement conceptuelle de sa pensée philosophique³⁶. Sa poésie, étant poétique, n'est pas didactique. Sa philosophie, étant philosophique jusque dans sa vive analyse des difficultés propres au *logos* philosophique, n'a rien de «poétique». Ici, pas de mixte qui ne serait, comme dit Hegel, «ni chair ni poisson.»³⁷ Si ces deux dimensions de la même parole peuvent se rejoindre, et se rejoignent en vérité, c'est dans leur finalité première, laquelle consiste à dire le monde ou plus précisément, et selon le

³³ Cf. tout particulièrement les analyses consacrées au «silence dans la peinture» in *Corps à corps*, *op. cit.*, p. 25-63.

³⁴ Cf. «Les limites de la métaphysique selon Malebranche», puis «L'obliquité humaine et l'obliquité divine...» in *La voix nue*, *op. cit.*, p. 314 et 106.

³⁵ *L'antiphonaire de la nuit*, *op. cit.*, p. 62.

³⁶ Jean-Louis Chrétien a publié, à ce jour et depuis 1989, six recueils de poésie, dont les trois derniers ont paru aux éditions Obsidiane.

³⁷ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, «Préface», t. 1, p. 59, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

titre même d'une conférence, à «offrir le monde à Dieu». C'est cette finalité qu'il est thématiquement possible de ressaisir dans le concept de «louange».

Penser ce chant, cette louange, signifie ainsi devoir penser, aux limites de ce que la phénoménologie autorise, les limites de sa propre parole. Là encore, c'est penser la parole philosophique en ses limites avant même que celle-ci ne s'abandonne sans réserve à ce qu'elle loue et ne devienne prière. La pensée de Jean-Louis Chrétien n'est certes pas davantage naïvement prière qu'elle n'est poésie ! Le concept est à l'œuvre en cette philosophie comme en toutes celles dignes de ce nom. Toutefois, méditant, à la suite de l'impulsion donnée par Heidegger, le statut de la parole, elle constitue une tentative pour penser plus avant une phénoménologie de la louange, et ce jusqu'en son extrême possibilité que peut être une phénoménologie de la prière³⁸.

Traversée par l'excès de l'appel qu'elle entend, mais qui trouve le sérieux de son irréversible et inévitable inscription historique dans l'objectivité de l'événement biblique et christique, cette véritable parole philosophique, authentiquement phénoménologique en sa provenance et sa destination, tente donc de rassembler ses propres forces pour lui répondre, sans illusion de plénitude et dans le savoir de ce qu'une telle parole exige. Ainsi ces œuvres, fortes d'une intensité conceptuelle souvent fort dramatique car très spirituelle, sont-elles, comme les études réunies dans *La voix nue*, «autant de questions surgies de la même réponse, celle que nul ne peut donner, mais seulement recevoir, à même sa voix altérée, continuant de parler pour ne pas cesser de l'entendre, n'en pouvant plus.»³⁹

Conclusion

L'unité de cette pensée en cours, sa puissance également, sont manifestes. L'œuvre de Jean-Louis Chrétien nous oblige en effet à méditer de nouveau le rapport de ce que l'on aurait pu trop vite croire à jamais disjoint : à savoir celui de la philosophie dans sa parole phénoménologique d'une part et de la théologie dans sa tradition biblique d'autre part. Et plus encore, si elle nous oblige à une telle attention, ce n'est pas au nom de quelques décrets dogmatiques, mais en nous rappelant à cette histoire qui, *volens nolens*, nous est devenue commune, en nous y renvoyant, nous obligeant alors à en tenir compte jusque dans les descriptions «des choses mêmes» : la parole, la promesse, le don, la responsabilité, le corps propre, le corps mystique, la fatigue, l'œuvre d'art et bien d'autres phénomènes.

³⁸ Cf. l'analyse en ce sens de l'auteur : «La parole blessée. Phénoménologie de la prière» in M. HENRY, P. RICŒUR, J.-L. MARION, J.-L. CHRÉTIEN, *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérian, 1992, p. 41-78. Texte repris dans *L'arche de la parole*, *op. cit.*, ch. 2, p. 23-54.

³⁹ *La voix nue*, *op. cit.*, p. 10.

Ainsi, face à l'œuvre de Heidegger qui aura, là encore *volens nolens*, le plus marqué la pensée philosophique de ce siècle, l'œuvre en cours de Jean-Louis Chrétien constitue un considérable effort de dialogue. Il fallait qu'à la mémoire de Heidegger fût rappelé le souvenir du monde biblique et christique pour comprendre que ce que nous nommons aujourd'hui *philosophie* ne trouve pas son seul enracinement dans le *logos* grec. En tentant de méditer au plus près une voix, un appel compris comme celui de Dieu, une parole qui traverse toute réponse possible, l'œuvre de Jean-Louis Chrétien ne nous contraint pas à adopter une quelconque croyance. Il ne s'agit pas ici d'une *christliche Weltanschauung*. Cette pensée ne se fonde pas sur un argument d'autorité, fût-ce celui des Évangiles ! Elle introduit, avec et par-delà Heidegger, malgré lui, mais par ce qu'il aura lui-même rendu possible, l'excès dans la phénoménologie. Non pas n'importe quel excès : l'*irréversible* excès que toute approche et toute parole voulant rendre compte à partir d'elles-mêmes de la fondation du religieux supposent et autorisent. C'est dans ce rappel et cette exigence que cette œuvre déjà très engagée et fort engageante tient sa nécessité la plus haute.

