

Être et responsabilité. Phénoménologie et poésie de Jean-Louis Chrétien.

Maxime Brion

Submitted in fulfilment of the degree of
Doctor of Philosophy by Research in
French

School of Cultures and Languages

University of Kent

October 2024

Word Count: 73,116

Remerciements

Je suis reconnaissant envers mes directeurs de recherche, Ian Cooper et Larry Duffy, qui, par leur parole, leur attention, leur soutien, ont rendu possible, au cours des quatre dernières années, l'écriture de la présente thèse. Comme aime à le rappeler Chrétien après Heidegger et Celan, *penser est remercier*, et je vous remercie de m'avoir guidé sur ce chemin de pensée.

Je remercie mon premier directeur de recherche, Thomas Baldwin, de m'avoir donné la chance non seulement de faire cette thèse, mais encore de passer une année à l'Ecole normale supérieure. Je remercie Lucy O'Meara, David Hornsby et Katja Haustein, pour les conseils qu'ils m'ont donnés lors des différents *Review Meetings* de fin d'année universitaire. Je remercie les membres de l'équipe administrative du *Graduate and Researcher College* de l'université du Kent.

Je remercie mes amis, Hugo, Benjamin, Paloma, Max, Illona, Ahmed et Marcel pour leur fidélité et leurs encouragements.

Je remercie Yuki et Andrew de nous avoir offert, à mon épouse et moi, la possibilité de vivre dans le Buckinghamshire pendant deux ans, et ainsi découvrir la sérénité de la campagne anglaise.

Je remercie ma famille, mon frère, mon père, mes oncles, mes tantes, mon parrain, ma marraine et, en particulier, mes grands-parents, ma belle-mère, Fumi, et ma mère, Rose-Marie, pour leur patience et leur générosité indéfectibles.

Un merci du fond du cœur, enfin, à mon épouse, meilleure amie et camarade de pérégrination doctorale, Lydia Ayame, qui, par sa présence, fait de l'existence un *oui* renouvelé tous les jours.

Résumé

Cette thèse étudie la pensée de la parole de Jean-Louis Chrétien, dans ses livres phénoménologiques et dans ses recueils de poèmes, en dialogue avec les œuvres de Martin Heidegger, d'Emmanuel Levinas et de Paul Celan, selon la perspective thématique « être et responsabilité ». Fondée sur la théologie du Verbe de la tradition chrétienne (catholique), la phénoménologie de Chrétien voit dans la parole le phénomène premier, et sa poésie consiste en une exploration parallèle du pouvoir humain de parler. Pour lui, parler est avant tout répondre, répondre à un appel antérieur. Héritier de l'ontologie de Heidegger et de l'éthique de Levinas, de leur traitement des notions de monde, d'altérité et de Dieu, sa singularité philosophique est de décrire un appel et une réponse à la fois ontologiques et éthiques. La poésie de Chrétien en est la mise en pratique car elle fait usage de la nomination des choses (réponse ontologique) et de l'adresse à l'interlocuteur (réponse éthique) pour exprimer le triptyque « monde, altérité, Dieu ». Dans la première partie de cette thèse (chapitres 2 et 3), nous étudions la pensée phénoménologique et théologique de la parole de Chrétien, son héritage et sa réponse critique à l'ontologie de Heidegger et à l'éthique de Levinas. Dans la seconde partie (chapitres 4 et 5), nous étudions la poésie de Chrétien et de Celan, en étudiant l'entrelacs du chant et de l'adresse dans leurs poèmes, et la définition de la poésie comme chant du monde adressé à un interlocuteur.

Table des matières

Chapitre 1 : Être et responsabilité.....	6
1. Phénoménologie, théologie, poésie	8
2. Heidegger, Levinas, Celan.....	14
3. Cheminement.....	25
Chapitre 2 : La structure appel-réponse. L'appel et la réponse selon Heidegger et selon Levinas.....	30
1. La structure appel-réponse selon Heidegger.....	35
2. La structure appel-réponse selon Levinas.....	45
Chapitre 3 : La pensée de la parole de Jean-Louis Chrétien	59
1. L'appel selon Chrétien.....	61
2. La réponse selon Chrétien	74
Chapitre 4 : La nomination des choses	94
1. L'ouverture au monde par la nomination des choses	101
1.1. Celan – Le monde et la Shoah	101
1.2. Chrétien – Les lointains du monde	106
2. Le chant du monde.....	111
2.1. Le statut du chant dans la poésie de Celan	112
2.2. Le chant qui chante le monde	115
2.3. Le chant que chante le monde.....	121
Chapitre 5 : L'adresse à l'interlocuteur	129
1. Le mouvement vers l'autre au moyen de l'adresse à l'interlocuteur.....	132
2. L'identité de l'interlocuteur.....	137
3. L'ouverture au monde par l'adresse à l'interlocuteur.....	152
Conclusion	162
Bibliographie	169

« Nous ne sommes hommes, et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. »¹

« Tout parle en mon ouvrage, et même les poissons. »²

¹ Montaigne, *Les Essais*, I, IX, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, p.36.

² La Fontaine, *Fables*, « A Monseigneur le Dauphin », éd. Fumaroli, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p.3.

Chapitre 1 : Être et responsabilité

Dans cette thèse, nous allons étudier l'œuvre phénoménologique et poétique du philosophe, poète et théologien français Jean-Louis Chrétien (1952-2019), en suivant comme fil conducteur sa pensée de la parole, et, à cette fin, nous allons convoquer les œuvres de Martin Heidegger, d'Emmanuel Levinas et de Paul Celan. A partir de la théologie du Verbe de la tradition chrétienne, Chrétien développe une phénoménologie de la parole, de l'appel et de la réponse en dialogue avec l'ontologie de Heidegger et l'éthique de Levinas. De la théologie du Verbe, de l'ontologie heideggérienne et de l'éthique lévinassienne, il hérite des questions de l'être et de la responsabilité, de la phénoménalité et de la transcendance, des limites entre phénoménologie et théologie, ainsi que des notions de monde, d'altérité et de Dieu. Il met en pratique sa pensée phénoménologique et théologique de la parole dans ses recueils de poèmes, et, en raison de l'importance de la nomination des choses et de l'adresse à l'interlocuteur dans sa poésie, nous faisons dialoguer son œuvre poétique avec celle de Celan. Le dialogue de Chrétien avec Heidegger, Levinas et Celan, sa réponse aux questions de l'être et de la responsabilité, son traitement des notions de monde, d'altérité et de Dieu, auxquels nous allons introduire dans la suite du présent chapitre, indiquent l'importance de cette œuvre à la croisée des chemins de l'ontologie et de l'éthique, de la phénoménologie, de la théologie et de la poésie.

De *Lueur du secret*³ (1985) à *Fragilité*⁴ (2017), Chrétien a fait paraître une trentaine de livres et de nombreux articles⁵. Il a publié six recueils de poèmes : *Traversées de l'imminence*⁶ (1989),

³ *Lueur du secret*, Paris, L'Herne, 1985.

⁴ *Fragilité*, Paris, Minuit, 2017.

⁵ Le premier article s'intitule « Le langage des anges selon la scolastique » (1979), repris dans *La Voix nue. Une Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990, p.81-98 ; le dernier « La parole perdue et retrouvée » (2019), repris dans *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, textes réunis et présentés par J. Laurent, Paris, Minuit, 2023, p.153-182.

⁶ *Traversées de l'imminence*, Paris, L'Herne, 1989.

*Loin des premiers fleuves*⁷ (1990), *Parmi les eaux violentes*⁸ (1993), *Effractions brèves*⁹ (1995), *Entre flèche et cri*¹⁰ (1998) et *Joies escarpées*¹¹ (2001). L'importance de son œuvre a été reconnue¹². Deux numéros de revue lui ont été consacrés : un dossier dirigé par Jérôme de Gramont dans la revue *Nunc*¹³, un autre dirigé par Camille Riquier dans la revue *Critique*¹⁴. L'intérêt pour l'œuvre s'est accru depuis le décès de l'auteur. Deux colloques se sont tenus, le premier organisé par Sorbonne Université et l'Institut Catholique de Paris, en novembre 2021, le second par l'université Caen Normandie et l'IMEC, en avril 2022. Deux recueils d'articles ont été publiés en 2023, l'un traitant de la partie philosophique de l'œuvre (*Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*¹⁵), l'autre de sa partie poétique (*L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*¹⁶). Ces ouvrages et les revues *Nunc* et *Critique* réunissent des commentateurs que nous citons souvent dans notre thèse (Jean-Luc Marion¹⁷, Jérôme de Gramont¹⁸, Catherine Pickstock¹⁹, Jérôme Laurent²⁰, Michel Collot²¹,

⁷ *Loin des premiers fleuves*, Paris, La Différence, 1990.

⁸ *Parmi les eaux violentes*, Paris, Mercure de France, 1993.

⁹ *Effractions brèves*, Sens, Obsidiane, 1995.

¹⁰ *Entre flèche et cri*, Sens, Obsidiane, 1998.

¹¹ *Joies escarpées*, Sens, Obsidiane, 2001.

¹² Voir, par exemple, J. Derrida, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, p.273-293 et l'*Anthologie de la poésie française*, Paris, Gallimard, 2000, t.II, p.1255, où un poème, « Nocturne », a été publié.

¹³ « Jean-Louis Chrétien, La parole comme don », *Nunc* 8, Clichy, Corlevour, 2005, p.27-99.

¹⁴ « Le patient questionnement de Jean-Louis Chrétien », *Critique* 790, n°3, Paris, Minuit, 2013, p.195-240.

¹⁵ *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, éd. J. Bloechl, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023. Nous n'avons pas utilisé un autre recueil d'articles, paru en novembre 2023, intitulé *Finitude's Wounded Praise: Responses to Jean-Louis Chrétien*, éd. Ph. Gonzales, Eugene, Wipf & Stock, 2023. Signalons, à paraître, *Jean-Louis Chrétien et la philosophie*, éd. C. Riquier, Paris, PUF, novembre 2024.

¹⁶ *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, sous la direction de J. de Gramont et J. Laurent, Clichy, Corlevour, 2023.

¹⁷ J.-L. Marion, « Knowing the Secret After and According to Jean-Louis Chrétien », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*.

¹⁸ J. de Gramont, « Nommer la voix », *Nunc*, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », *Comprendre: Revista Catalana de Filosofia* 19, n°2, 2017, « La fragilité comme existentielle », *Rue Descartes* 94, 2017, J. de Gramont, « Blessed Failing », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien* et le chapitre « Les répons fragiles », *L'Entrée en philosophie. Les premiers mots*, Paris, L'Harmattan, 2000.

¹⁹ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », *Nunc*.

²⁰ J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », *Nunc*.

²¹ M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*.

Camille Riquier²²), auxquels nous pouvons ajouter les articles de Philippe Grosos²³, de Philippe Capelle-Dumont²⁴, d'Andrew Prevot²⁵ et le livre de Benoît Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*²⁶.

1. Phénoménologie, théologie, poésie

Dans l'œuvre de Chrétien se croisent trois différents chemins de parole, la phénoménologie, la théologie et la poésie.

Appartenant à ce que nous pouvons appeler la troisième génération de phénoménologues, après la fondation de la phénoménologie par Edmund Husserl et Martin Heidegger, puis la contribution à ce courant, en France, de philosophes comme Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas et Paul Ricœur, Chrétien dit dans un entretien avec la revue *Nunc* : « Je ne pense pas me réclamer de la phénoménologie, c'est plutôt elle qui me réclame et me requiert. Je suis entré en phénoménologie d'abord par la lecture à jamais pour moi brûlante de Heidegger »²⁷. Dans le sillage de la phénoménologie de Heidegger²⁸, et notamment de sa phénoménologie de la parole et de l'appel²⁹, la dette de Chrétien envers ce dernier ne se traduit cependant pas par la production de monographies. Il n'a écrit que deux articles sur la pensée de Heidegger, parus tôt dans la chronologie de son œuvre : « La réserve de l'être »³⁰ (1983) et « De

²² C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », *Critique*.

²³ Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », *Revue de Théologie et de Philosophie* 135, n°3, 2003.

²⁴ Ph. Capelle-Dumont, « La parole, l'absolu et la promesse chez Jean-Louis Chrétien », *Revista Portuguesa de Filosofia* 76, 2/3, 2020.

²⁵ A. Prevot, « Praying with Jean-Louis Chrétien », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien* et « Responsorial Thought: Jean-Louis Chrétien's Distinctive Approach to Theology and Phenomenology », *The Heythrop Journal*, LXIV, Oxford, 2015.

²⁶ B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, Paris, L'Harmattan, 2002.

²⁷ « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », *Nunc*, p.38.

²⁸ Voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.224.

²⁹ Voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.238 et J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.12-13 et p.20 et « Blessed Failing », p.23.

³⁰ « La réserve de l'être », *Cahier de l'Herne : Martin Heidegger*, sous la direction de M. Haar, Paris, L'Herne, 1983, p.255-268.

l'espace au lieu »³¹ (1983). La lecture de Heidegger prend la forme d'un entretien de longue haleine, à voix basse, parfois critique, et qui, comme l'écrit Grosos, déploie une « explication de fond » « d'œuvre à œuvre »³².

Un élément décisif de cette explication avec Heidegger est donné par Chrétien dans l'importante « Rétrospection » de la seconde édition de *L'Inoubliable et l'inespéré* (2000), où il revient sur son cheminement philosophique. Il écrit que l' « excès de la rencontre avec les choses, autrui, le monde et Dieu » est au « centre (de son) projet » et que « cette rencontre requiert de la façon la plus impérative notre réponse, et semble en même temps la frapper d'interdit »³³. Parmi les réponses aux différents excès, décrits phénoménologiquement comme autant d'*appels*, celle donnée à l'ultime appel-excès de Dieu occupe une place centrale dans la phénoménologie de Chrétien³⁴.

La venue à la phénoménologie à partir de la théologie du Verbe, qui est la *direction* de cette œuvre, comme le montre Marion³⁵, signale ainsi une prise de distance avec Heidegger. Pour le philosophe allemand, le « questionnement philosophique trouvant sa fondation dans le *logos* grec », comme le rappelle Grosos, ce questionnement est « incompatible avec le dogme de la théologie judéo-chrétienne de la Révélation. »³⁶ Chrétien, phénoménologue à part entière³⁷,

³¹ « De l'espace au lieu », *Cahier de l'Herne : Les symboles du lieu*, sous la direction de H. Damian et J-P. Raynaud, Paris, L'Herne, 1983, p.117-137.

³² Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.236.

³³ *L'Inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2e éd. augmentée 2000, p.172. Sur l'inouï, l'excès et la parole, voir J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.25-28, C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.196, R. Olcèse, « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », *Studia Phaenomenologica* 21, 2021, p.148 et F. Dumontier, « *L'Antiphonaire de la Nuit*. Une phénoménologie de la parole antiphonique », *Nunc* 43, Clichy, Corlevour, 2017, p.9.

³⁴ Voir P. Kéchichian, « 'La patience du questionnement est le chemin de la réponse' », *Critique*, p.213, Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.224 et p.239, J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.27 et « Blessed Failing », p.23, et A. Prevot, « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.118-119.

³⁵ Voir J-L. Marion, « Knowing the Secret After and According to Jean-Louis Chrétien », p.6, ainsi que Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.224 et p.231.

³⁶ Voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.225. L'œuvre de Chrétien est une réponse à la détermination exclusivement grec du *logos* (p.230).

³⁷ Voir C.M. Gschwandtner, *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2012, p.143 et A. Prevot, « Responsorial Thought: Jean-Louis Chrétien's

n'est pas seulement phénoménologique au sens heideggérien, puisque son œuvre est aussi une réponse à la rencontre avec Dieu³⁸. Il cherche à décrire la *lueur du secret*, la manifestation divine, la transcendance présente au cœur de la phénoménalité.

La réponse à cette rencontre est le *lieu de parole* où se pose la question des limites de la phénoménologie, et notamment l'articulation entre phénoménologie et métaphysique. Dans un livre récent, Thomas Pfau affirme que le discours phénoménologique et le discours métaphysique sont complémentaires, car la description des phénomènes n'a de sens que si « ce qui apparaît » est la manifestation d'un au-delà des phénomènes³⁹. Puisque Dieu, pour Chrétien, est l'au-delà des phénomènes donnant sens à « ce qui apparaît », sans toutefois être le Dieu métaphysique, mais le Dieu de la Bible, son œuvre interroge la possibilité d'un entrelacs de la phénoménologie et de la théologie qui ne soit pas un retour à la métaphysique.

Depuis le commencement de son projet, avec la publication de l'article « Le langage des anges selon la scolastique » et du livre *Lueur du secret*, sur le voilement et dévoilement du secret de la manifestation divine, la description phénoménologique est traversée par la présence du Dieu de la Révélation biblique et de la tradition catholique⁴⁰. Tout au long de son œuvre, les

Distinctive Approach to Theology and Phenomenology », p.978 : Chrétien offre des « descriptive responses to experience that aim to respect the precise manners in which things, even 'divine things', give themselves. »

³⁸ Voir B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.207-208 : la phénoménologie est première dans l'analyse menée par Chrétien, mais elle suppose la métaphysique, par la détermination théologique de l'appel comme appel de Dieu.

³⁹ Voir Th. Pfau, *Incomprehensible Certainty. Metaphysics and Hermeneutics of the Image*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2022, p.33 : « the languages of metaphysics and phenomenology ought to be viewed as complementary. For just as being discloses itself, however fleetingly and imperfectly, in the order of appearance, so phenomenological talk of "appearances" whose essence consists in their being "experienced" (Husserl: *die Erscheinungen erscheinen nicht, sie werden erlebt*) only signifies if what appears is the manifestation of something *beyond* all appearance. Thus, an analysis of the world's "immediate givenness in intuition" rests on certain metaphysical presuppositions that phenomenological reflection is uniquely positioned to help us draw out. »

⁴⁰ Voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.224-225, A. Prevot, « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.119, B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.97-103, B.E. Benson, « Chrétien on the Call that Wounds », *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, éd. B.E. Benson et N. Wirzba, New York, Fordham University Press, 2010, p.219, F. Peruzzotti, « Human Spirituality: Jean-Louis Chrétien and the Vital Side of Speech », *Religions* 12, 511, 2021, p.1, J. Bloechl, introduction à *The Unforgettable and the Unhoped For* (traduction de *L'Inoubliable et l'Inespéré* par J. Bloechl), New York, Fordham University Press, 2002, p.VII et p.XIII et J.W. Alvis, « Faith and Forgetfulness: Homo Religiosus, Jean-Louis Chrétien, and Heidegger », *Religions* 10, 264, 2019, p.1-16.

considérations phénoménologiques et les considérations théologiques s'entremêlent⁴¹, comme dans le chapitre « La parole blessée. Phénoménologie de la prière » de *L'Arche de la parole*⁴². Dans *Le Regard de l'amour*⁴³ (2000), *L'intelligence du feu*⁴⁴ (2003), *Sous le Regard de la Bible*⁴⁵ (2008) et *Pour reprendre et perdre haleine. Dix brèves méditations*⁴⁶ (2009), la théologie prend le pas sur la phénoménologie.

C'est pourquoi, selon Dominique Janicaud, Chrétien s'inscrit dans un certain courant de la phénoménologie française, celui du « tournant théologique »⁴⁷. Dans le livre éponyme, paru en 1991, où un passage est consacré à Chrétien, Janicaud critique la confusion entre phénoménologie et théologie entretenue, selon lui, dans le livre *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*⁴⁸. Chrétien a répondu à Janicaud, non seulement en soulignant la dimension incontournable, pour l'histoire de la philosophie, de la théologie révélée⁴⁹, mais surtout en distinguant lui-même la phénoménologie et la théologie par le critère de la *lumen fidei*⁵⁰. La distinction entre ces deux chemins de parole découle de la provenance même de son œuvre, qui ne devient phénoménologie qu'à partir de la parole de la Révélation, réfutant tout détournement

⁴¹ Voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.238, A. Prevot, « Responsorial Thought: Jean-Louis Chrétien's Distinctive Approach to Theology and Phenomenology », p.975-987 et B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.97-103.

⁴² « La parole blessée. Phénoménologie de la prière », *L'Arche de la parole*, Paris, PUF, 1998, p.23-54. Sur la phénoménologie de la prière de Chrétien, voir J. Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, t.II, Paris, Le Cerf, 2002, « L'arche de la parole et le phénomène de la prière », p.254-266, B.E. Benson, « Chrétien on the Call that Wounds », p.208-221 et A. Prevot, « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.117-129.

⁴³ *Le Regard de l'amour*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

⁴⁴ *L'intelligence du feu*, Paris, Bayard, 2003.

⁴⁵ *Sous le regard de la Bible*, Paris, Bayard, 2008.

⁴⁶ *Pour reprendre et perdre haleine. Dix brèves méditations*, Paris, Bayard, 2009.

⁴⁷ Voir D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat, 1991. Sur la critique de Janicaud, voir B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.19-32, J.A. Simmons, « God in Recent French Phenomenology », *Philosophy Compass*, 3/5, 2008, p.910-921, Ph. Capelle-Dumont, « La parole, l'absolu et la promesse chez Jean-Louis Chrétien », p.1196-1197, J. Davis, « The Call of Grace: Henri de Lubac, Jean-Louis Chrétien, and the Theological Conditions of Christian Radical Phenomenology », *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, p.181-195.

⁴⁸ Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.98.

⁴⁹ Voir *L'Appel et la réponse*, p.10-11 et Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.230-232 et p.238-239.

⁵⁰ Voir *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.181.

théologique⁵¹. La phénoménologie *comme telle* y est nécessaire, parce qu'elle est requise par l'excès de la rencontre avec Dieu pour décrire les manifestations de cet excès, c'est-à-dire les réponses à son appel, dans l'ordre de la phénoménalité.

La poésie de Chrétien est l'*expression* de cet entrelacs de la phénoménologie et de la théologie dans sa pensée de la parole, sans être une *illustration* de descriptions phénoménologiques ou de thèses théologiques⁵². La présence de thèmes communs⁵³ ne signifie pas qu'un phénomène soit traité de la même façon dans ses recueils poétiques et dans ses livres philosophiques⁵⁴. Dans la « Rétrospection », Chrétien indique la « possibilité d'une autre voix et d'un autre chemin, poétique, pour explorer autrement (les) phénomènes »⁵⁵. Une formule qu'il emprunte au phénoménologue Henri Maldiney explique comment la poésie *explore autrement* les phénomènes, ainsi que la proximité entre sa poésie, sa phénoménologie et sa théologie. La poésie est une « phénoménologie à l'impossible »⁵⁶. La poésie peut répondre, en le traduisant dans la parole, sous la forme d'un *chant de louange*, à l'excès même de la rencontre, dont la

⁵¹ Voir J-L. Marion, « Knowing the Secret After and According to Jean-Louis Chrétien », p.6, qui parle de l' « the enormous misinterpretation of having accused him, along with others, of promoting an alleged theological shift in French phenomenology. For Chrétien only became a phenomenologist and, in this respect, a strict philosopher because, at his point of departure, a theological question first imposed itself ».

⁵² Voir « Essayer de penser au-delà de la subjectivité », entretien avec M. Cerisuelo et C. Riquier, *Critique*, p.243, ainsi que A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, p.76 et M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », *Ibid.*, p.101.

⁵³ Voir J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.67 et J. de Gramont, « Nommer la voix », p.77, n.53.

⁵⁴ Voir J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.67 et Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.237.

⁵⁵ *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.179.

⁵⁶ Voir H. Maldiney, « Une phénoménologie à l'impossible : la poésie », *L'art, l'éclair de l'être*, Paris, Le Cerf, 2012, p.49-91 et Chrétien, *L'Arche de la parole*, p.18, ainsi que R. Olcèse, « Le témoignage de la beauté. La phénoménologie à ses frontières selon Jean-Louis Chrétien », *Implications philosophiques*, novembre 2022, p.2-5 et A. Prevot, « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.119 : « Chrétien suggests that there is something 'impossible' about the type of speech or song that seeks to respond appropriately to the divine excess of the call and the promise. » Sur le rôle important de l'œuvre et de la personne de Maldiney pour l'œuvre de Chrétien, voir « Essayer de penser au-delà de la subjectivité », p.241, J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.11 et p.28, M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.95-96.

phénoménologie décrit les manifestations. Comme l'écrit Collot, la phénoménologie de Chrétien est une « phénoménologie à la limite » et sa poésie est une « expérience des limites »⁵⁷.

La poésie de Chrétien est une réponse à l'excès de la rencontre avec Dieu tout en étant « profane »⁵⁸, et c'est pourquoi elle ne s'identifie pas à la prière⁵⁹. Expression de la rencontre avec Dieu, elle est restée profane parce qu'elle parle de celle-ci avec les mêmes ressources poétiques qu'elle déploie pour parler de la rencontre avec les choses, autrui et le monde. La spiritualité de la poésie de Chrétien « recourt assez peu aux symboles de la religion et aux textes canoniques, note Collot. Elle emprunte davantage aux images de la nature, aux paroles et aux gestes de l'amour »⁶⁰. Les thèmes de la nature et de l'amour signalent l'appartenance de Chrétien au « nouveau lyrique » décrit par ce dernier⁶¹.

A partir des années 1980, ce courant de la poésie française prend ses distances avec, à la fois, le lyrisme d'inspiration romantique⁶² et le formalisme de la théorie littéraire des années 1960-1970⁶³. Le *Je* poétique quitte l'anonymat du « texte », sans pour cela retrouver la pure expression des données de l'intériorité, afin d'« aller à la rencontre du monde »⁶⁴. Chrétien participe de ce mouvement par la publication, non seulement de ses premiers poèmes, en 1989, mais aussi, comme le souligne Anne Gourio, de ses *essais sur la voix*, c'est-à-dire de sa

⁵⁷ Voir M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.100, ainsi que J-P. Lemaire, « Le chant blessé de Jean-Louis Chrétien dans *Traversées de l'imminence* », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, p.114.

⁵⁸ Voir « Essayer de penser au-delà de la subjectivité », p.243, ainsi que l'Avant-propos à *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, p.9-10 et J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.67.

⁵⁹ Chrétien, dans *L'Arche de la parole*, p.164, décrit aussi la prière comme une réponse à la rencontre avec Dieu, mais dans l'ordre de la grâce, tandis que la poésie est une réponse dans l'ordre naturel. La différence est donc radicale.

⁶⁰ M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.96-97.

⁶¹ Voir *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, Paris, José Corti, 2019, p.15-99. Le « chant du monde » est le trait principal du nouveau lyrisme décrit par Collot (p.103), et nous le verrons à l'œuvre dans la poésie de Chrétien (chapitre 4). Laurent, dans « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.68-69, souligne aussi la présence de ces thèmes.

⁶² Voir *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, p.24.

⁶³ Voir *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, p.7-11.

⁶⁴ Voir *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, p.103. Le retour du *Je* poétique et le retour du monde caractérisent le nouveau lyrique selon Collot (p.30).

phénoménologie de la parole, suggérant ainsi la double participation de Chrétien à ce mouvement, en tant que théoricien et en tant que poète⁶⁵. La singularité de Chrétien poète est d'y participer en déployant les thèmes de la nature et de l'amour pour *répondre* à l'excès de la rencontre avec Dieu.

Quoique sa poésie soit indispensable à la compréhension de son œuvre, elle a été moins étudiée que sa phénoménologie ou que sa théologie par les commentateurs. Aucune recherche ne s'est encore concentrée sur l'œuvre de Chrétien dans toute son étendue, ni sous ses dimensions philosophiques, théologiques et poétiques. La présente thèse se propose de l'étudier dans son intégralité.

2. Heidegger, Levinas, Celan

Homme de grandes lectures, Chrétien dialogue avec beaucoup de philosophes, poètes, théologiens et mystiques⁶⁶. Il ne peut s'agir ici de faire la généalogie de toutes ses « sources », mais de *dégager les traits essentiels et originaux* de son œuvre⁶⁷ en étudiant sa réponse aux philosophies de Heidegger et de Levinas. L'entrelacs de la phénoménologie et de la théologie permet de comprendre pourquoi Heidegger et Levinas sont les interlocuteurs principaux de sa pensée de la parole.

⁶⁵ Voir A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », p.76 : « la poésie lyrique a connu, depuis les années 1980 et 90, un renouveau auquel les essais de Jean-Louis Chrétien sur la voix ne sont, d'ailleurs, peut-être pas étrangers : les voix de la nature – qu'elles soient ou non d'ordre sacré – font retour, et le monde sensible bruisse de nouveau d'échos multiples. Ces essais sur la voix, dont les dates de rédaction coïncident avec la décennie de publication poétique de Jean-Louis Chrétien ». Les « essais sur la voix » en question sont *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse, L'Appel et la réponse* et *L'Arche de la parole*.

⁶⁶ Chrétien a médité, sous le nom de *polyphonie*, le dialogue qu'entretient chaque voix singulière avec d'autres voix, ces autres voix n'étant pas seulement des *voix humaines*, mais aussi celles de la beauté, des choses, des événements, etc. Sur la polyphonie, voir *L'Inoubliable et l'Inespéré*, p.181, *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.109 et *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007, p.237, ainsi que P. Kéchichian, « 'La patience du questionnement est le chemin de la réponse' », p.212-213, A. Prevot, « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.120 et l'Avant-propos à *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, p.9.

⁶⁷ *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002, p.9.

Pour Chrétien, qui qualifie *Sein und Zeit* de « tremblement de terre philosophique »⁶⁸, le *phénomène* est le phénomène au sens heideggérien⁶⁹, c'est-à-dire, comme il le rappelle lui-même, le phénomène comme *en retrait, non-donné, se déroband*⁷⁰. Le phénomène heideggérien est un acquis philosophique qui rend possible la description adéquate de ce qui apparaît dans la phénoménalité. En tant qu'héritier de cette compréhension du phénomène, Chrétien hérite aussi de la reformulation ontologique de la phénoménologie par Heidegger, c'est-à-dire de la question réouverte par ce dernier au début de *Sein und Zeit*, la question de l'être⁷¹. Pour Heidegger, le fait majeur de l'histoire de la philosophie-métaphysique est l'oubli de l'être, c'est-à-dire la priorité donnée au questionnement sur l'étant et la position d'un étant suprême⁷².

Cependant, si Heidegger distingue l'être de l'étant, et notamment du Dieu de la métaphysique, sa description phénoménologique de l'être est telle, comme le montre Grosos, qu'elle peut faire l'objet d'une réappropriation théologique⁷³. En particulier, son traitement de l'*appel* dans sa phénoménologie de la parole, notion de provenance biblique⁷⁴, explique pourquoi une telle réappropriation est possible. Chrétien se sert ainsi des catégories phénoménologiques de

⁶⁸ Voir l' « Introduction aux Œuvres philosophiques » d'Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, Paris, Le Cerf, 2012, p.17-18.

⁶⁹ Voir « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.38 : « Il est sûr que pour moi le phénomène » est « le *phainomenon* comme le médite Heidegger » et E. Housset, « The Body of the Response », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, p.56 : « Chrétien takes from Heidegger the thesis that the reserve of being is not simply what is not yet revealed (...) but is the very heart of all manifestation. »

⁷⁰ Voir « De l'espace au lieu », *Cahier de l'Herne : Les symboles du lieu*, p.123 et *L'Appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p.105, où il cite ce passage du §7 de *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe*, 2, éd. F-W. von Herrman, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1977, p.48 : « 'Hinter' den Phänomenen der Phänomenologie steht wesentlich nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu 'Phänomen'. »

⁷¹ Voir *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe*, 2, p.XV : « Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »Sein« nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »Sein« ist die Absicht der folgenden Abhandlung. »

⁷² Voir « La réserve de l'être », p.267 et Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.225-226.

⁷³ Voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.226-230.

⁷⁴ Voir J. Colette, « Phénoménologie et métaphysique », *Critique*, janvier 1993, p.66 et B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.61.

Heidegger sans revenir à la métaphysique, car il décrit, non le Dieu des philosophes et des savants, mais le Dieu révélé et vivant de la Bible⁷⁵.

C'est ici que l'héritage heideggérien de Chrétien se double d'un autre héritage, celui de Levinas, qui, avant lui, fait usage de ces catégories tout en réintroduisant l'appel de Dieu en phénoménologie. De même que Chrétien, en héritant du *phénomène* au sens de Heidegger, hérite aussi de la question de l'être, il hérite de la *critique éthique* de Heidegger par Levinas en même temps que de la réintroduction de l'appel divin.

Levinas reproche à l'ontologie de Heidegger de commencer dans l'être au lieu de venir de l'homme⁷⁶, de subordonner toute relation avec l'étant à la relation avec l'être⁷⁷. Contre la primauté donnée à l'ontologie et à la relation avec l'être, Levinas pense l'éthique et la responsabilité pour l'étant-autre, pour l'homme⁷⁸. Si l'ontologie de Heidegger, dans l'introduction de *Sein und Zeit*, commence en affirmant qu'il y a eu un oubli de l'être dans l'histoire (de la métaphysique), Levinas accuse ce dernier d'avoir oublié l'altérité de l'autre homme⁷⁹. « Un élément essentiel de ma philo(sophie), écrit-il, – ce par quoi elle diffère de la philosophie de Heidegger – c'est l'importance de l'Autre »⁸⁰.

⁷⁵ Voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.226, p.231-232 et p.235-236, ainsi que Th. Breedlove, « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », *Modern Theology* 39, 3, juillet 2023, p.418.

⁷⁶ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p.38.

⁷⁷ *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p.36.

⁷⁸ Voir K. Novotny, « L'humain et le non-humain. En marges des critiques lévinassiennes de Heidegger », *Levinas lecteur de Heidegger*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2021, p.25 et p.34, C. Serban, « Heidegger, Levinas et l'expérience de la liberté », *Ibid.*, p.116, A. Schnell, « L'incondition. Autrement que fonder ou au-delà du transcendantal », *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2016 et J. Taminiaux, « Art et destin. Le débat avec la phénoménologie dans 'La réalité et son ombre' », *Levinas de l'Être à l'Autre*, sous la coordination de J. Hansel, Paris, PUF, 2006, p.76.

⁷⁹ Voir J.A. Simmons, « God in Recent French Phenomenology », p.918 et I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, New York et London, Routledge, 2020, p.92 : « For Levinas it is not the question of Being that has been forgotten and repressed, but the origin of ethics: the transcendence of the other ».

⁸⁰ *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, éd. R. Calin et C. Chalier, Paris, Grasset - IMEC, 2009, p.134.

Telle est, pour la résumer brièvement, la lecture du projet de Heidegger par Levinas, et nous pensons que Chrétien la prend en considération dans son œuvre. Certes, comme cela est le cas pour Heidegger, il a peu écrit directement sur Levinas⁸¹. Pour autant, non seulement il traite de la question de la responsabilité dans le livre *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*⁸², mais encore il emploie certaines notions lévinassiennes dans sa méditation de l'altérité⁸³. Dans la littérature secondaire, le nom de Levinas apparaît d'ailleurs la plupart du temps quand sont abordées les questions éthiques mises en jeu par l'œuvre de Chrétien⁸⁴. La proximité de Chrétien et de Levinas, en ce qui concerne le souci éthique, repose sur une assise biblique commune⁸⁵. La méditation de l'altérité de l'autre homme est aussi une méditation de l'altérité de l'Autre, de Dieu⁸⁶.

⁸¹ « La dette et l'élection », *Cahier de l'Herne : Emmanuel Levinas*, sous la direction de C. Chalier et M. Abensour, Paris, L'Herne, 1991, p.262-274, « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », repris dans *Reconnaitances philosophiques*, Paris, Le Cerf, 2010, p.145-167, que nous citons ; d'abord publié dans E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris, PUF, 2000 et « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p.121-137.

⁸² Voir A. Prevot, « Responsorial Thought: Jean-Louis Chrétien's Distinctive Approach to Theology and Phenomenology », p.982-984 et « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.121 : Chrétien « engages with more recent Jewish thinkers such as Emmanuel Levinas, on the relationship between response and responsibility ». Dans *Répondre*, s'il fait la critique de la responsabilité infinie selon Levinas (p.189), non seulement il pense, comme ce dernier, la responsabilité avant tout comme *réponse*, comme un *acte de parole* donné à un appel antérieur, mais surtout il note que la « perspective implicite de Heidegger dans *Être et Temps* », au §27, est que l'« idée d'une responsabilité commune est interprétée comme une atténuation ou une diminution de ma responsabilité propre » (p.195), tandis qu'il s'efforce au contraire de penser l'articulation de la responsabilité individuelle et collective. Nous revenons sur cette articulation et sur la critique de la responsabilité infinie au chapitre 3.

⁸³ Par exemple, dans *L'Effroi du beau*, Paris, Le Cerf, 1987, p.7-32, il décrit la présence d'autrui comme une « proximité de l'insaisissable », irréductible à la proximité de la chose (nous revenons là-dessus dans notre chapitre 5, quand nous parlons de la tension du proche et du lointain dans laquelle est prise l'interlocuteur des poèmes de Chrétien) ou quand il emploie le terme « visage » pour décrire ce qui est à la limite de la phénoménologie, dans *L'Antiphonaire de la nuit* ou dans *L'Effroi du beau* (voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.233 et R. Olcèse, « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », p.148).

⁸⁴ Voir B.E. Benson, « Chrétien on the Call that Wounds », p.215, J. Laurent, préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.7-9, R. Olcèse, « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », p.130, B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.110-112 et A. Prevot, « Responsorial Thought : Jean-Louis Chrétien's distinctive approach to Theology and Phenomenology », p.978.

⁸⁵ Dans « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.230, Ph. Grosos souligne que Chrétien insiste sur l'immixtion, au sein du *logos* grec, de la tradition biblique dans son article « La traduction irréversible (sur E. Levinas) ».

⁸⁶ Voir J.A. Simmons, « God in Recent French Phenomenology », p.920.

L'assise biblique commune, qui rend raison à la fois de l'entrelacs entre phénoménologie et théologie dans leur œuvre et de leur attitude semblable envers Heidegger, explique aussi la distance qui sépare finalement Chrétien de Levinas. Une dynamique traverse en effet toute la philosophie de Chrétien. Heideggérien pratiquant, il fait usage des catégories phénoménologiques de celui-ci, tout en lui rappelant l'événement de la Révélation⁸⁷. A partir de cette assise biblique commune qu'il partage avec Levinas, l'événement de la Révélation trouve son sens ultime, pour Chrétien, dans l'événement de l'Incarnation. Principe originel de son œuvre⁸⁸, l'événement de l'Incarnation se traduit phénoménologiquement comme manifestation de la responsabilité dans l'ordre de l'être. Pour penser l'Incarnation, Chrétien ne peut donc se passer ni de l'être ni de la responsabilité, ni de la phénoménologie heideggérienne de l'appel ni de la réintroduction lévinassienne de l'appel divin en phénoménologie.

Ce double héritage philosophique de l'œuvre de Chrétien, la question de l'être et le souci éthique, fondé sur la théologie du Verbe incarné – ces *traits essentiels et originaux* de l'œuvre ont été relevés par Riquier dans son article « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale »⁸⁹. Dans un passage éclairant, il replace l'œuvre de Chrétien dans le contexte de la phénoménologie française : « La phénoménologie française, au début, a privilégié la question du corps, et, par l'intentionnalité, s'ouvrait au monde, sans avoir à passer par Dieu (Merleau-Ponty) ; par la suite, elle s'est exposée à nouveau à la transcendance de Dieu, par la considération d'autrui dans le face-à-face, mais pour cela devait s'évader du monde (Levinas). (...) Tout se passe comme si les autres se rencontraient hors du monde, et comme si le monde, désormais sans Dieu, se

⁸⁷ Voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.230-231, p.236 et p.239, J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.19, Ph. Capelle-Dumont, « La parole, l'absolu et la promesse chez Jean-Louis Chrétien », p.1191-1192 et J.-L. Marion, « Knowing the Secret After and According to Jean-Louis Chrétien », p.13.

⁸⁸ Voir S.E. Lewis, introduction à *Hand to Hand. Listening to the Work of Art* (traduction par S.E. Lewis de *Corps à corps. A l'écoute de l'œuvre d'art*, Paris, Minuit, 1997), New York, Fordham University Press, 2003, p.XIX et C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.210 : « la source d'où provient la pensée de Jean-Louis Chrétien et le foyer vers lequel elle est orientée » est le « corps mystique du Christ ».

⁸⁹ C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.196-211.

faisait, dans le meilleur des cas, le lieu d'une quête désespérée d'Autrui. C'est pourtant le lieu de leur apparition conjointe, où s'entrelacent les hommes et les choses, en un même monde, devant un même Dieu, que la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien semble avoir médité – sous le haut patronage de Heidegger, celui de *Unterwegs zur Sprache*. »⁹⁰ Pickstock, dans son important article « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien »⁹¹, étudie aussi le double héritage heideggérien et lévinassien de Chrétien, en soulignant notamment ce que nous pouvons appeler le *hiatus* entre ces deux pensées au sujet des notions de « monde », « autrui » et « Dieu ».

Dans les chapitres suivants, nous approfondissons la perspective ouverte par Riquier et Pickstock en ce qui concerne la question majeure léguée par l'ontologie de Heidegger et l'éthique de Levinas, celle du statut du monde, d'autrui et de Dieu, et la réponse que lui apporte Chrétien. Ce « triptyque » est organisé, dans son œuvre, selon les catégories de la phénoménologie de la parole de Heidegger, parce que la parole, pour lui, est l'élément qui tient ensemble le monde, les autres et Dieu. « La voix, écrit-il, nous lie d'un lien indéfectible au monde et à l'autre », avant d'ajouter « comme à l'Autre »⁹². Dans notre thèse, nous appelons « être et responsabilité » ce thème de la conjonction, rendue possible par la parole, de l'ontologie et de l'éthique.

⁹⁰ C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.203. Si Chrétien a écrit un article sur Merleau-Ponty, « Le sens de l'invisible dans la pensée de Maurice Merleau-Ponty », *Reconnaisances philosophiques*, p.105-121, et si les thèmes du corps et du monde signalent une proximité avec Chrétien, il nous a paru plus judicieux de remonter directement à Heidegger, dont ils sont tous les deux les héritiers.

⁹¹ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.79-98.

⁹² *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.119. Le « triptyque » a aussi été relevé par C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.87, R. Olcèse, « Le témoignage de la beauté. La phénoménologie à ses frontières selon Jean-Louis Chrétien », p.5, J. de Gramont, « Blessed Failing », p.21, J. Laurent, préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.8 : « la singularité de la parole [dans la voix] signe la gravité propre de chaque véritable rencontre (avec l'autre homme, avec le monde, avec Dieu) » et E. Housset, « The Body of the Response », p.45-46 : « The body is (...) the place of an encounter with the world, of hearing one's neighbor and of a confrontation with God (...) it through our speech that we are present in flesh and blood to the world, to others and to God. »

La parole est le *phénomène premier* de la phénoménologie de Chrétien⁹³. Partant du phénomène le plus fort et le plus riche, il suit une véritable démarche phénoménologique en reconduisant les autres phénomènes à celui-ci⁹⁴. Par « parole », il ne faut pas d'abord entendre le « langage »⁹⁵, mais la parole incarnée dans la voix et le corps humains⁹⁶, résonnant au sein du monde⁹⁷ et parmi les autres hommes⁹⁸. « Ma philosophie de la parole, dit-il dans un passage décisif, n'est pas une philosophie de la linguistique. Je ne pense pas seulement le langage, mais des hommes qui parlent, cela veut dire la voix, le souffle, la gorge, des gestes, le regard. Le corps tout entier est mis en jeu dans la parole »⁹⁹.

L'œuvre de Chrétien se situe ainsi, du point de vue de l'histoire de la philosophie contemporaine, à la croisée des chemins entre, d'une part, l'ontologie de Heidegger et, d'autre part, l'éthique de Levinas. En ce lieu du hiatus entre ontologie et éthique, Chrétien apporte une réponse singulière. Pour l'étudier, nous allons suivre le fil conducteur du *thème de l'être et de la responsabilité*, présent au cœur de sa phénoménologie et de sa poésie. Dans sa pensée de la parole, héritière de la phénoménologie de la parole de Heidegger et de Levinas, fondée sur la théologie chrétienne du Verbe, Chrétien parvient à lever le hiatus entre l'ontologie et l'éthique, notamment par l'expression, dans ses recueils de poèmes, du triptyque « monde, autres, Dieu ».

⁹³ Voir R. Olcèse, « Le témoignage de la beauté. La phénoménologie à ses frontières selon Jean-Louis Chrétien », p.5 : « le phénomène des phénomènes » est « la parole manifestée comme source et horizon de tout sens, la parole en tant qu'elle ne porte les différents objets de la phénoménologie à leur propre clarté qu'en s'adressant elle-même comme le foyer unique de toute expérience ».

⁹⁴ Chrétien reconduit, par exemple, les larmes, dans le chapitre « L'humanité des larmes » de *Promesses furtives*, Paris, Minuit, 2004, p.66-86, à la parole, parce que les larmes disent l'excès sur notre parole, de la rencontre avec l'excès qui l'interdit temporairement. Sur la démarche phénoménologique, dans l'« Introduction aux Œuvres philosophiques » de Maldiney, p.21, Chrétien écrit que le propre de celle-ci est de partir du phénomène le plus fort et le plus riche, qui est pour lui *la parole*, vers ce qui est dérivé de lui.

⁹⁵ Voir C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.196.

⁹⁶ Voir *L'Appel et la réponse*, p.95 : « la voix, non seulement le suppose [le corps], mais le met proprement à l'œuvre comme corps humain. »

⁹⁷ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.119 : « Quand je parle, c'est tout mon corps, depuis l'ici où il se tient, qui fait résonner ma voix dans l'espace du monde ».

⁹⁸ Voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.1-2 : « Nous sommes d'emblée pris et entraînés par le mouvement toujours déjà commencé de l'échange verbal, nous arrivons au milieu de la conversation. »

⁹⁹ « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40. Voir J. de Gramont, « Blessed Failing », p.19 : La méditation de la parole est « coupled with a meditation on the glimmer [lueur] of the body (...) But the voice, this motif that runs through all of Chrétien's books, is on the side of the body as much as on that of speech ».

L'enjeu du présent propos est de lire toute l'œuvre de Chrétien en suivant le thème de *l'être et de la responsabilité* qui la traverse de bout en bout et dans ses dimensions philosophiques, poétiques et théologiques ; de faire voir que son œuvre introduit aux enjeux contemporains majeurs concernant l'ontologie et l'éthique (monde, altérité, Dieu) ; de comprendre la place de Chrétien dans la philosophie contemporaine, en établissant le contexte de son œuvre par l'étude de l'ontologie de Heidegger et de l'éthique de Levinas ainsi que de leur pensée de la parole, dont l'une des leçons est que la non-séparation entre « être » et « responsabilité » ne va pas de soi ; de montrer, enfin, que la question de l'être et le souci éthique, que la relation à l'être et la relation à l'autre, ne sont pas philosophiquement contradictoires.

La poésie, dans la perspective thématique qui est la nôtre, occupe une place essentielle. Elle est le *lieu de parole* où se traduit la conjonction entre « être » et « responsabilité ». A cet égard, nous pouvons rapprocher l'œuvre poétique de Chrétien de celle d'un autre poète, Paul Celan. Poète majeur de l'après-guerre, Celan a poursuivi un long dialogue avec Heidegger¹⁰⁰. Ce dialogue apparaît notamment dans deux discours prononcés lors de la réception de prix littéraires, l' « Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen », publiée en 1958¹⁰¹, et « Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt, am 22. Oktober 1960 », publiée en 1961¹⁰². Le second discours, en particulier, dialogue avec Heidegger sur les questions de la parole, de la poésie et de l'altérité. L'œuvre de Celan est aussi l'exemple, pour Levinas, dans son livre *Paul Celan, de*

¹⁰⁰ Sur le dialogue de Celan avec Heidegger, voir, dans *Word Traces. Readings of Paul Celan*, éd. A. Fioretos, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, O. Pöggeler, « Mystical Elements in Heidegger's Thought and Celan's Poetry », p.75-109, D.J. Schmidt, « Black Milk and Blue: Celan and Heidegger on Pain and Language », p.110-129, Ph. Lacoue-Labarthe, « Catastrophe », p.130-156, ainsi que J.K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1951-1970*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

¹⁰¹ *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen* (1958), *Gesammelte Werke*, III, ed. B. Allemann et S. Reichert, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1983, p.185-186. Dans le corps du texte, nous citons dorénavant cette allocution sous le nom de « Discours de Brême ».

¹⁰² *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt, am 22. Oktober 1960*, *Ibid.*, p.187-202. Dans le corps du texte, nous citons dorénavant cette allocution sous le nom de « Der Meridian ».

l'être à l'autre, dont le titre nous introduit déjà au cœur de notre perspective thématique, d'une poésie du souci éthique¹⁰³.

Même si Chrétien ne cite Celan qu'à quatre reprises dans son œuvre philosophique¹⁰⁴, nous pensons que ce dernier est le *contemporain capital* de son œuvre poétique, en raison, d'une part, de leur dialogue commun avec Heidegger, et, d'autre part, du souci éthique présent dans leurs poèmes. Gramont a justement noté la proximité de Chrétien et de Celan, par la fréquence, dans ses poèmes, d'un interlocuteur à qui s'adresse le poète¹⁰⁵. Il y va d'un « concert de voix à l'intérieur de la voix du poète qui s'adresse toujours à un interlocuteur possible »¹⁰⁶. L'adresse à l'interlocuteur est la manière dont se manifeste la « responsabilité » de notre thème, le souci éthique, l'altérité, en poésie. Le propos de cette thèse est aussi d'approfondir cette relation entre poésie et éthique, entre la poésie de Chrétien, de Celan, et l'éthique de Levinas, ainsi que la relation entre poésie et ontologie, entre leur poésie et l'ontologie de Heidegger, où la notion de « monde » joue un rôle clef.

Il faut nous arrêter ici sur un aspect hautement controversé du dialogue de Celan, et de Levinas, avec Heidegger. Le dialogue entamé avec Heidegger a comme arrière-plan historique la Shoah et le fait que Heidegger ait été membre du parti national-socialiste, engagement sur lequel il est

¹⁰³ Dans *Paul Celan, de l'être à l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 2017, p.29-36, Levinas voit dans ce mouvement vers l'autre le point sur lequel la poésie de Celan se distingue radicalement de la poétique de Heidegger. Sur la proximité entre Celan et Levinas, voir I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.92-102 et J.E. Jackson, *Paul Celan, Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », Paris, José Corti, 2007, p.229.

¹⁰⁴ Le nom de Celan apparaît d'abord dans *L'Antiphonaire de la nuit*, Paris, L'Herne, 1989, p.42-47, où Chrétien étudie la *traduction* par Celan, dans « Tenebrae », du poème « Patmos » d'Hölderlin. Puis Chrétien cite le rapprochement fait par Celan entre *denken* et *danken* dans *L'Arche de la parole*, p.158, dans « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40 et dans *Reconnaitances philosophiques*, p.9. Celan fait ce rapprochement dans *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen* (1958), p.185. Comme le rappelle Riquier dans « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.196, ce rapprochement est fait initialement par Heidegger dans la conférence *Was heißt Denken ?*

¹⁰⁵ J. de Gramont, « Nommer la voix », p.74. Voir aussi J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.68, C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.85 et M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.108 : « cette poésie » est « tournée vers l'autre, comme en témoigne son énonciation, qui repose très souvent sur l'allocution. Le poète s'adresse constamment à un interlocuteur ».

¹⁰⁶ Ce propos est celui de M. Fumaroli, dans son introduction aux *Fables* de La Fontaine, p.XXXI.

resté publiquement silencieux par la suite¹⁰⁷. Le poème « Todtnauberg »¹⁰⁸, nommé d'après l'endroit où Celan a rencontré Heidegger en 1967, traduit poétiquement la question, laissée sans réponse, de cette participation : « die in das Buch / – wessen Namen nahms auf / vor dem meinen? –, / die in dies Buch / geschriebene Zeile von / einer Hoffnung, heute, / auf eines Denkenden / kommendes / Wort / im Herzen »¹⁰⁹. S'il n'utilise jamais le mot « Shoah » ou « Holocauste » dans ses poèmes¹¹⁰, la poésie de Celan peut être considérée, sans s'y réduire toutefois, comme une réponse à la Shoah¹¹¹, et notamment une réponse au décès de sa mère, morte dans un camp de concentration en Ukraine¹¹². Les poèmes de Celan, au moyen de l'adresse à l'interlocuteur, donnent voix aux persécutés des camps.

Pour ce qui est de Levinas, celui-ci, dans la première version de son article « Martin Heidegger et l'ontologie », publié en 1932, « adhère alors sans réserve à l'ontologie heideggerienne », comme le rappelle Joël Hansel¹¹³. Il devient cependant de plus en plus hostile envers cette ontologie à partir de la nomination de Heidegger, en 1933, au poste de recteur de l'université de Fribourg¹¹⁴ – même si son hostilité repose avant tout sur des principes philosophiques. Avec le livre *De l'évasion*¹¹⁵, paru 1935, commence en effet la critique de ce que Levinas appelle, après la guerre, « le phénomène de l'être impersonnel »¹¹⁶. Le phénomène

¹⁰⁷ Sur la participation de Heidegger au régime national-socialiste, voir I. Thomson, « Heidegger and National Socialism », *A Companion to Heidegger*, éd. H.L. Dreyfus et M.A. Wrathall, Malden, Blackwell, 2005, p.32-48.

¹⁰⁸ Sur « Todtnauberg » et la rencontre entre Celan et Heidegger, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, New Haven et London, Yale University Press, 1995, p.244-247 et J.K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1951-1970*, p.VIII-IX.

¹⁰⁹ *Gesammelte Werke*, II, p.255.

¹¹⁰ Voir J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation », Paris, José Corti, 2007, p.43.

¹¹¹ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.XV, p.25, p.66, p.112 et p.231, A. Fioretos, préface à *Word Traces. Readings of Paul Celan*, p.X, J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation », p.76 et R. Tobias, *The Discourse of Nature in the Poetry of Paul Celan. The Unnatural World*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006, p.5.

¹¹² Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.14-17 et p.154.

¹¹³ J. Hansel, avant-propos à *Levinas de l'Être à l'Autre*, p.14.

¹¹⁴ Sur l'évolution de la réception de la pensée de Heidegger par Levinas, et le point de rupture du « Discours du Rectorat » de 1933, voir D. Cohen-Levinas, « Du *dasein* à l'être juif », *Levinas lecteur de Heidegger*, p.143-144 et J. Hansel, « Autrement que Heidegger, Levinas et 'l'ontologie à la française' », *Levinas de l'Être à l'Autre*, p.40.

¹¹⁵ *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982.

¹¹⁶ Voir *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p.45.

de l'être impersonnel réunit tous les étants sous la même « unité de l'être »¹¹⁷, dissolvant l'altérité de la personne humaine. La critique de l'ontologie heideggérienne prend ensuite la forme d'une opposition de l'éthique de l'altérité héritée du judaïsme à ce que Levinas considère comme le « paganisme » de l'auteur des *Vorträge und Aufsätze*¹¹⁸, où ce dernier formule sa pensée du lieu et où Levinas retrouve les traits de l'idéologie de l'« enracinement païen » ayant permis et mis en œuvre la Shoah¹¹⁹.

S'il tient à plusieurs reprises des propos très critiques sur le stalinisme¹²⁰, Chrétien n'a jamais rien dit, dans ses livres, ni au sujet de la participation de Heidegger au mouvement national-socialiste, ni au sujet du lien entre sa philosophie et l'idéologie nazie, comme le fait Levinas. Il convient de clarifier la situation, d'autant plus que nous le croyons irréprochable¹²¹.

Sa poésie, lieu de parole où sont mises en jeu les notions de monde et d'altérité, est une réponse au nihilisme entendu comme *altération ou dévastation de la parole, de l'être humain et du monde*¹²². La compréhension du nihilisme par Chrétien est alors dans la lignée de certaines méditations de Heidegger sur la transformation de la nature en stock disponible ou sur l'altération de la parole humaine comme instrument d'information¹²³. Pour autant, selon nous, la Shoah participe pleinement de ce qu'il décrit comme *altération ou dévastation de la parole, de l'être humain et du monde*. A plusieurs reprises, il reconnaît le devoir moral, ce qu'il nomme

¹¹⁷ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.14.

¹¹⁸ Voir M.-A. Lescourret, « Homo philosophicus », *Levinas de l'Être à l'Autre*, p.32, et D. Cohen-Levinas, « Du *dasein* à l'être juif », p.150 : « La critique que Levinas adresse à Heidegger est prise dans le mouvement de la critique du paganisme ».

¹¹⁹ Voir *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, p.38.

¹²⁰ Voir, par exemple, *Fragilité*, p.5.

¹²¹ Notons que les parents de Chrétien, comme le signale la « Notice biographique » de *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, p.163, ont été arrêtés en 1943 pour leur appartenance à un réseau de Résistance et emprisonnés dans un camp de concentration.

¹²² Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.94, *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996, p.132 et J. Laurent, préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.7.

¹²³ Voir *Vorträge und aufsätze, Gesamtausgabe*, 7, éd. F-W. von Herrman, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 2000, p.21-22 et *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, 12, éd. F-W. von Herrman, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1985, p.150. Sur ces questions, voir A. Borgmann, « Technology », *A Companion to Heidegger*, p.420-432.

la *charge de parole*, de donner voix à ceux qui ont été réduits violemment au silence¹²⁴. Cette responsabilité n'est pas périphérique à sa pensée de la parole ; elle en est inséparable, car son fondement est la réponse donnée au Verbe lui-même¹²⁵.

Dans le cadre du nihilisme, la pensée de la parole de Chrétien, exprimée par ses poèmes, pose ainsi, pour reprendre les termes de Riquier, la question de l'altérité sans *évasion du monde*, et, pour reprendre ceux de Levinas, la question du monde sans *subordination de la relation éthique* – tout en prenant en compte la dimension tragique de l'histoire contemporaine.

3. Cheminement

Nous allons étudier la pensée de la parole de Chrétien en nous concentrant sur sa phénoménologie et sur sa poésie. Son œuvre peut être divisée en deux parties. La première partie correspond à la décennie de publication des *essais sur la voix* (Gourio) et des poèmes, c'est-à-dire de *L'Antiphonaire de la nuit* et *Traversées de l'imminence*, en 1989, à *L'Arche de la parole*, en 1998¹²⁶. Les poèmes de *Joies escarpées* sont publiés en 2001, certains articles sont recueillis dans *Promesses furtives* en 2004, la série de conférences intitulée *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité* récapitule, en 2007, ce qui a été acquis précédemment. Et nous pouvons y ajouter le recueil d'articles posthume *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*. Cependant, lors de la décennie allant de *L'Antiphonaire de la nuit* à *L'Arche de la parole*, en passant par *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse* et *L'Appel et la réponse*, les principes

¹²⁴ Voir *Promesses furtives*, p.45 : « parmi les promesses de la parole, figure celle d'une possible *vicariance*, où nous pouvons être appelés à parler *pour* (en tous les sens du terme *pour*) ceux qui ne parlent pas, ou qui furent privés de la parole par la détresse, la persécution ou l'oppression » et C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.204.

¹²⁵ Voir *L'Appel et la réponse*, p.85 : « L'injustice dont nous sommes témoins profane le nom divin de justice, et lutter contre elle est écouter en cet événement la voix du Verbe mis à mal. Répondre à la voix des événements, c'est parler, mais aussi agir, en nous laissant transformer par elle. »

¹²⁶ D'autres livres publiés lors de cette décennie, comme *L'Inoubliable et l'inespéré* (1991), méditation sur les extrémités du temps, et sur leur venue en présence dans la parole humaine, et comme *De la Fatigue* (1996) et *Corps à corps. A l'écoute de l'œuvre d'art*, décrivant le corps comme *répondant*, participent aussi de la phénoménologie de la parole.

de sa phénoménologie de la parole sont posés¹²⁷. Notons que Chrétien ne publie plus de poèmes par la suite, ce qui confirme l'*exploration parallèle* de la voix phénoménologique et de la voix poétique. La seconde partie de l'œuvre correspond à la « généalogie des figures de l'intériorité, et de la manière dont elle devient subjectivité »¹²⁸, de *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*¹²⁹, en 2005, au dernier livre publié par Chrétien, *Fragilité*¹³⁰.

Par cette division de l'œuvre, nous n'affirmons pas que ses deux parties n'ont aucune communication entre elles. Nous insistons sur la continuité et l'intégrité de l'œuvre¹³¹. La critique de la subjectivité¹³², par exemple, qui a lieu lors de la *généalogie de l'intériorité* est fondée sur la critique antérieure de la *transparence à soi*, notamment dans la première partie (« Critique de la transparence ») de *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*¹³³. En ce qui concerne le phénomène de la parole, son exploration phénoménologique ne s'est jamais interrompue. L'« Epilogue » de *Fragilité* est une méditation de la fragilité de la voix, où tout sens se transmet, même le sens ultime de la Révélation¹³⁴. Son dernier article, « La parole

¹²⁷ Dans « La parole, l'absolu et la promesse chez Jean-Louis Chrétien », p.1192-1196, Ph. Capelle-Dumont établit la sous-division suivante en ce qui concerne la phénoménologie de la parole de Chrétien : phénoménologie de la promesse (dans *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*), phénoménologie de la prière et de l'hospitalité de la parole (dans *L'Appel et la réponse* et *L'Arche de la parole*) et phénoménologie de la réponse et de la responsabilité (dans *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*).

¹²⁸ *Conscience et Roman, I. La conscience au grand jour*, Paris, Minuit, 2009, p.40. Sur cette généalogie, voir S.E. Lewis, « The Poetics of the Symbolic Body in Chrétien's *Symbolique du corps* », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, p.83-84 et E. Housset, « The Body of the Response », p.46.

¹²⁹ *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Paris, PUF, 2005.

¹³⁰ Nous pouvons ajouter à ces deux ouvrages, en plus de *Conscience et Roman I : La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Minuit, 2007, *Conscience et roman, II. La conscience à mi-voix*, Paris, Minuit, 2011 et *L'Espace intérieur*, Paris, Minuit, 2014.

¹³¹ Voir S.E. Lewis, « The Poetics of the Symbolic Body in Chrétien's *Symbolique du corps* », p.83.

¹³² Voir E. Housset, « The Body of the Response », p.47.

¹³³ Sur la critique de la transparence, voir Ph. Capelle-Dumont, « La parole, l'absolu et la promesse chez Jean-Louis Chrétien », p.1193-1194 et J. de Gramont, « La fragilité comme existentiel », p.51.

¹³⁴ Voir *Fragilité*, p.252-263, J. de Gramont, « La fragilité comme existentiel », p.53 et C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, p.103.

perdue et retrouvée », comme l'écrit Laurent, « porte sur la parole que les mystiques tiennent après coup sur leur expérience d'union au Premier Principe. »¹³⁵

Pour notre thèse, tout en utilisant la seconde partie de l'œuvre, nous nous concentrons sur la pensée de la parole. Nous étudions, avant tout, à côté de ses six recueils de poèmes, quatre livres philosophiques fondamentaux : *L'Appel et la réponse*, *L'Arche de la parole*, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité* et *Parole et poésie*¹³⁶. Pour ce qui est de Heidegger, nous citons *Sein und Zeit*, les *Vorträge und Aufsätze*, et surtout *Unterwegs zur Sprache*, livre d'une importance considérable pour comprendre la pensée heideggérienne de la parole et de la poésie, que Chrétien qualifie de *magnum opus*¹³⁷ et dit « inouï » des contemporains¹³⁸. Le petit opuscule de Levinas, *Paul Celan, de l'être à l'autre*, décisif pour saisir sa pensée de la parole et contenant une interprétation importante de la poésie de Celan, ainsi que son grand-œuvre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, constituent la majorité de nos références. Pour Celan, enfin, nous étudions les écrits en prose (« Discours de Brême », « Le Méridien », etc.), et des poèmes extraits en particulier de ses deux premiers recueils (*Mohn und Gedächtnis*¹³⁹ et *Von Schwelle zur Schwelle*¹⁴⁰), en raison de leur plus grande proximité avec Chrétien sur le thème de l'être et de la responsabilité.

Lors de notre cheminement, nous allons procéder en deux étapes. La première porte son attention sur les principes phénoménologiques et théologiques de la pensée de la parole de Chrétien en suivant la perspective thématique qui est la nôtre. Elle pose la question des limites

¹³⁵ J. Laurent, préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.12.

¹³⁶ A ces quatre livres, nous pouvons ajouter, pour l'étude de la phénoménologie de la parole de Chrétien, *L'Antiphonaire de la nuit*, *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, *Promesses furtives* et *Saint Augustin et les actes de parole*.

¹³⁷ Voir E. Falque, « Wrestling with the Angel », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, p. 69 : « It is certainly the case that nothing in Jean-Louis Chrétien's work could have been said or thought without the legacy of Martin Heidegger, particularly *On the Way to Language* (which Chrétien once told me he deemed to be the philosopher's *magnum opus*). »

¹³⁸ Voir *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.174 : « un livre aussi inouï dans son escarpement qu'*En chemin vers la parole*, et du reste demeuré inouï des contemporains ».

¹³⁹ Sur ce recueil, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.70.

¹⁴⁰ Sur ce recueil, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.82.

entre phénoménologie et théologie de manière plus approfondie, de la réponse critique de Chrétien au double héritage de Heidegger et de Levinas, et de la conjonction entre être et responsabilité dans sa phénoménologie de la parole fondée sur la théologie du Verbe.

Au chapitre 2, « La structure appel-réponse. L'appel et la réponse selon Heidegger et selon Levinas », nous allons étudier les compréhensions heideggériennes et lévinassiennes de la parole, ainsi que la place de ce phénomène dans l'ontologie et dans l'éthique, afin d'établir le contexte de la pensée de la parole de Chrétien. L'enjeu de ce chapitre est de montrer que le traitement des notions de monde, autrui et Dieu dans l'ontologie et l'éthique fait apparaître un *hiatus* entre être et responsabilité, mais aussi que les phénoménologies de la parole de Heidegger et de Levinas rendent possibles la résolution de ce *hiatus* par Chrétien.

Au chapitre 3, « La pensée de la parole de Chrétien », nous allons étudier comment la description phénoménologique des notions d'appel et de réponse se fonde sur une théologie du Verbe, et comment elle se traduit par une réception critique du double héritage des pensées de la parole de Heidegger et de Levinas. L'enjeu de ce chapitre est de montrer comment Chrétien fait usage des catégories phénoménologiques heideggériennes tout en partageant une assise biblique commune avec Levinas. Il est aussi de montrer comment, à partir de cette situation, il dépasse les deux philosophes à partir de la théologie du Verbe, dont la traduction phénoménologique lui permet de tenir les deux bouts de la corde entre, d'une part, « être » et, d'autre part, « responsabilité ».

La seconde étape de notre cheminement se concentre sur la poésie de Chrétien, comme *expression* de sa pensée phénoménologique et théologique de la parole, en montrant que la réponse ontologique et la réponse éthique y prennent la forme de la *nomination des choses* et de *l'adresse à l'interlocuteur*. A partir de la nomination et de l'adresse, et de leur lien aux poétiques de Heidegger et de Levinas, nous allons faire dialoguer l'œuvre de Chrétien avec

celle de Celan. L'enjeu du chapitre 4, « La nomination des choses », et du chapitre 5, « L'adresse à l'interlocuteur », est de faire voir que, dans la poésie de Chrétien, la nomination des choses et l'adresse à l'interlocuteur, sous la forme d'un *chant du monde adressé à un interlocuteur*, font ce que la poétique de Heidegger nomme *ouverture au monde* – et c'est ainsi que la conjonction entre « être » et « responsabilité » intervient en poésie.

Chapitre 2 : La structure appel-réponse. L'appel et la réponse selon Heidegger et selon Levinas

Dans le présent chapitre, nous allons montrer, d'une part, que les pensées de la parole de Heidegger et de Levinas partagent une assise phénoménologique commune, à savoir ce que Chrétien nomme la structure appel-réponse ; et, d'autre part, que les deux philosophes n'entendent pas la même chose par « appel » et par « réponse ». L'objectif de ce chapitre, dans l'économie générale de la thèse, est de décrire l'héritage heideggérien et lévinassien de la phénoménologie de la parole de Chrétien afin de pouvoir comprendre, dans le chapitre suivant, quelle est sa réponse (critique) à cet héritage.

La « structure appel-réponse »¹⁴¹ est pensée par Chrétien comme *modèle antiphonique de parole et de contre-parole*¹⁴² à la suite de Heidegger, pour qui « Das ursprüngliche Antworten ist also nicht das Antworten auf eine Frage. Sie ist die Antwort als das Gegenwort zum Wort. Das Wort muß dann erst gehört sein. »¹⁴³ La leçon phénoménologique qu'il tire de la pensée heideggérienne de la parole est que « Toute pensée radicale de l'appel implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse »¹⁴⁴. Marion voit dans l'*appel entendu dans la réponse* le « théorème » de Chrétien en phénoménologie, et son apport le plus singulier et fort à cette tradition¹⁴⁵. Levinas se situe dans cette lignée car, dans *Autrement qu'être ou au-delà de*

¹⁴¹ Voir J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.12 : « 'L'appel et la réponse' est plus que le titre d'un livre (1992), l'un des plus sûrs fils d'Ariane de cette phénoménologie de la parole », C. Canullo, « L'antiphonaire de la philosophie », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, p.152-153 : « *L'appel et la réponse*, en plus d'être un livre, est d'abord et surtout une façon de se donner de cet être qui est le nôtre (...) Seule une / notre réponse nous fait apprendre qu'un *appel* a été donné » et Y. Zheng, « The Call and Response in the French Phenomenology of Religion », *Religions* 13, 858, 2022, p.1-10.

¹⁴² Sur la structure appel-réponse, voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.1-15 (où, page 7, se trouve la formule « modèle antiphonique de parole et de contre-parole ») et *L'Appel et la réponse*, p.15-44.

¹⁴³ *Feldweg-Gespräche, Gesamtausgabe*, 77, éd. I. Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, p.25.

¹⁴⁴ *L'Appel et la réponse*, p.42. Voir *Ibid.*, p.41 et *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.13-15, ainsi que J. de Gramont, *L'Entrée en philosophie. Les premiers mots*, p.67-69 et « Blessed Failing », p.19-20, C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.80, F. Peruzzotti, « Human Spirituality: Jean-Louis Chrétien and the Vital Side of Speech », p.1 et p.8, et R. Olcèse, « Vertige du moindre geste : Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Levinas, Simone Weil », *Studia Phaenomenologica* 22, 2022, p.175.

¹⁴⁵ Voir J-L. Marion, « Knowing a Secret After and According to Jean-Louis Chrétien », p.12 et p.14, R. Olcèse, « Le témoignage de la beauté. La phénoménologie à ses frontières selon Jean-Louis Chrétien », p.4 et E. Housset, « The Body of the Response », p.45 et p.60.

l'essence, il tente de définir, comme le dit Chrétien, « la Révélation à partir de notre réponse à son appel, et cela contre une pensée de l'Être »¹⁴⁶. Pour lui, l'appel (qui est ici celui de Dieu) « s'y entend dans la réponse (...) la 'provocation' venant de Dieu est dans mon invocation »¹⁴⁷. Il critique l'ontologie heideggerienne à partir des catégories de cette même ontologie, c'est-à-dire du modèle *Wort-Gegenwort*, pour penser un autre appel et une autre réponse. Cette critique nous introduit au cœur de l'opposition dont nous avons parlé dans notre chapitre 1, entre une « ontologie phénoménologique » (Heidegger) et une « éthique de l'altérité » (Levinas)¹⁴⁸ – opposition particulièrement marquée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹⁴⁹, où se trouve aussi présente la « structure appel-réponse ». Chrétien lui-même convoque et Heidegger et Levinas dans sa description de cette structure et du théorème phénoménologique de l'appel entendu dans la réponse. Sa propre méditation est directement liée à leur pensée de la parole.

Parler est ici répondre¹⁵⁰ à un appel (initial et silencieux), et manifester cet appel au sein de la phénoménalité par la réponse. Le phénomène sonore de la profération est la « partie émergée » de la parole. Dans notre développement, pour montrer comment la structure appel-réponse est mise en jeu par Heidegger et Levinas, nous allons étudier ce qu'ils entendent par « appel » et par « réponse ». Nous verrons que l'appel et la réponse sont pensés soit comme « Sage » et « nach-sagen » par Heidegger, soit comme « visage-trace de Dieu » et « responsabilité » par

¹⁴⁶ *L'Appel et la réponse*, p.41 et J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.20.

¹⁴⁷ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.233-234 : « ce qui est le propre de toutes les relations qui ainsi se déploient – quelle déception pour les amis de la vérité thématissant l'Être et du sujet s'effaçant devant lui ! – c'est le fait que le retour s'y dessine dans l'aller, que l'appel s'y entend dans la réponse, que la 'provocation' venant de Dieu est dans mon invocation, que la gratitude est déjà gratitude pour cet état de gratitude qui serait, à la fois ou tour à tour, le don et la gratitude. » (passage en partie cité par Chrétien dans *L'Appel et la réponse*, p.41).

¹⁴⁸ Voir L. Tengelyi, « Au-delà de l'être comme autrement qu'être », *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.81.

¹⁴⁹ Voir J.A. Barash, « Mémoire et immémorial chez Levinas », *Levinas de l'Être à l'Autre*, p.124 et J. Watin-Augouard, « Ipsité et transcendance chez Levinas et Heidegger », *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.169 : « Après avoir participé pour une large part à l'introduction, en France, de la pensée de Martin Heidegger, c'est notamment en se démarquant de cette dernière qu'Emmanuel Levinas a élaboré sa propre philosophie. Cette démarcation atteint son expression la plus explicite et la plus radicale en 1974 avec la publication d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. »

¹⁵⁰ Voir J. de Gramont, « Blessed Failing », p.17 et Ph. Grosos Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.224.

Levinas. (Nous traduisons *nach-sagen*, avec Chrétien et les traducteurs français de *Unterwegs zur Sprache* par « correspondance ». Nous ne traduisons pas *Sage*, notamment par « Parole », parce que Heidegger emploie aussi *Sprache* – nous verrons par ailleurs quelle est la différence entre *Sage* et *Sprache*). Ces pensées de la parole font respectivement corps avec l'ontologie ou l'éthique, car le mouvement d'appel et de réponse est manifestation ontologique ou manifestation éthique.

Nous montrerons aussi que, pour Heidegger, le pouvoir de dire est pouvoir de montrer, de montrer les choses pour faire ouverture au monde. Nous choisissons de parler, avec Chrétien encore, d'« ouverture au monde »¹⁵¹, parce que cette formule décrit le monde comme la dimension ouverte par la nomination des choses. Comme l'écrit Laurent Villevieille, la notion heideggérienne de monde fonde « un renversement du rapport entre chose et monde », c'est « la chose qui ouvre désormais un monde », le monde n'est pas ce qui « inclut en soi des choses »¹⁵². En répondant à l'appel ontologique, la parole humaine a la possibilité de ce que nous appelons « faire-monde ». Contre cette compréhension de la parole, nous verrons que le pouvoir de dire, pour Levinas, est pouvoir d'approcher le prochain (en réponse à son appel), et cette rencontre de parole se fait outre-monde. Par « rencontre outre-monde », il ne faut pas entendre que celle-ci se ferait comme nulle part, mais plutôt que la rencontre de l'autre homme est son propre lieu, un lieu qui transcende toute structure mondaine.

L'étude préliminaire de l'appel et de la réponse selon Heidegger et Levinas est ainsi décisive pour la suite de notre argumentation. Chrétien ne séparant pas « être » et responsabilité » dans

¹⁵¹ Voir par exemple *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.49. Dans notre chapitre 4, intitulé « L'ouverture au monde par la nomination des choses naturelles », nous verrons comment ses poèmes mettent en jeu cette nomination.

¹⁵² L. Villevieille, « La déformalisation selon Heidegger et Levinas », *Levinas lecteur de Heidegger*, p.167. La citation complète est : « Le *Geviert* » ne fonde « dans la pensée de Heidegger, ni un primat de la matière, ni un mot en 'isme', mais une pensée de la chose, et plus précisément un renversement du rapport entre chose et monde tel qu'on le conçoit couramment, puisque ce n'est plus le monde qui inclut en soi des choses, mais au contraire la chose qui ouvre désormais un monde ».

sa détermination de l'appel et de la réponse (chapitre 3), il occupe une place singulière dans le débat entre l'ontologie et l'éthique. La question du monde, dans ce contexte, n'est pas non plus arbitraire, car les poèmes de Chrétien sont l'expression même de cette non-séparation entre « être » et « responsabilité », sa poésie approchant le prochain en faisant-monde (chapitres 4 et 5).

La détermination de la parole comme réponse à un appel antérieur permet enfin de comprendre le contexte plus général de ces pensées de la parole. La structure appel-réponse, pour Heidegger et Levinas, est constitutive de l'être humain, qui est tel en tant qu'il répond à un appel. Cette constitution de l'être humain par le mouvement d'appel et de réponse s'oppose à l'auto-constitution de soi du subjectivisme moderne. Le projet philosophique de Heidegger et de Levinas est marqué par un commun dépassement du subjectivisme¹⁵³, même si Levinas continue d'employer le terme « sujet »¹⁵⁴ (nous verrons que le sujet lévinassien est défini comme « l'un-pour-l'autre », c'est-à-dire constitué par sa relation à l'autre homme). Chrétien a toute sa place dans cette tradition de pensée car il se propose de « chercher dans l'en deçà de la subjectivité des ressources pour l'au-delà de son ère »¹⁵⁵. En ce qui concerne la parole cela signifie, pour reprendre à Charles Taylor sa distinction entre parole-instrumentale et parole-constitutive¹⁵⁶, qu'elle est un principe d'humanisation. Par « principe d'humanisation », il ne

¹⁵³ Voir J. Watin-Augouard, « Ipséité et transcendance chez Levinas et Heidegger », p.172, et J. Hansel, « Autrement que Heidegger, Levinas et 'l'ontologie à la française », p.41.

¹⁵⁴ Levinas utilise ce terme et défend une certaine pertinence de la subjectivité, mais il est instruit, comme le rappelle Novotny, de la critique heideggerienne du sujet autonome (voir K. Novotny, « L'humain et le non-humain. En marges des critiques lévinassiennes de Heidegger », p.25). Au contraire, comme le dit Chrétien au sujet de Heidegger, dans « De l'espace au lieu », p.119 : « le sujet ontologiquement bien compris ne peut plus être nommé sujet au sens strict (...) le sujet perd son nom quand se gagne la pensée de son être ».

¹⁵⁵ « Essayer de penser au-delà de la subjectivité », p.246 : « Le premier propos qui est le mien en cet ordre est d'essayer de penser au-delà de la subjectivité. Ce dernier terme est récent, et n'a guère plus de deux siècles. Dès qu'il apparaît, il règne en maître, avec celui de volonté, conçue en des sens nouveaux, au point que la plupart n'imaginent pas même qu'on puisse ne pas le prendre pour fondement, et que la simple hypothèse en paraît presque sacrilège, arrachant à l'homme toute assise (...) Mon dessein est plutôt de souligner la rupture, et de chercher dans l'en deçà de la subjectivité des ressources pour l'au-delà de son ère, sans qu'il s'agisse, évidemment, d'un retour en arrière, mais d'une prise de distance et de recul ».

¹⁵⁶ Voir Ch. Taylor, « Heidegger on Language », *A Companion to Heidegger*, p.433-441. Taylor, page 442, montre l'opposition entre la parole-instrumentale (Hobbes, Locke, Condillac) et la parole-constitutive (Herder,

faut pas entendre que la parole engendrerait l'être humain, mais que l'être humain est tel en tant qu'il est un être parlant.

Ce principe prévaut sur la fonction communicative de la parole, où l'être humain possède la parole entendue comme faculté de communiquer. Heidegger trace la généalogie de cette représentation métaphysique de la parole comme communication, qui va d'Aristote à la linguistique moderne en passant par la Bible, et il éloigne son chemin de pensée de cette représentation¹⁵⁷. En plus de la distinction entre la *Sage* et la correspondance (parole humaine), il fait le départ entre correspondance et communication. Pour ce qui est de Levinas, au sein même de la parole humaine, il donne une primauté à l'adresse sur la communication (« le dit ne compte pas autant que le dire lui-même, écrit-il. Celui-ci m'importe moins par son contenu en informations que par le fait qu'il s'adresse à un interlocuteur. »¹⁵⁸) Dans les deux cas, ce qu'ils comprennent par « réponse » (soit correspondance à la *Sage* soit responsabilité au visage-trace de Dieu) est un pouvoir de la parole plus originaire que la faculté de communiquer. La structure appel-réponse, dépendante soit de l'ontologie soit de l'éthique, comme nous l'approfondirons dans ce qui suit, est principe d'humanisation.

Heidegger). « Heidegger, écrit-il, repeatedly inveighs against those views of language which reduce it to a mere instrument of thought or communication ».

¹⁵⁷ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.192-193 et p.232-234, ainsi que Ch. Taylor, « Heidegger on Language », p.442 et H.L. Dreyfus et M.A. Wrathall, « Martin Heidegger: An Introduction to His Thought, Work, and Life », *A Companion to Heidegger*, p.14 : « Heidegger argues that human speech originates from something that is prior to human communicative activity ». Dans le §34 de *Sein und Zeit*, si Heidegger explique l'incapacité de la linguistique à saisir la parole par la réduction de celle-ci à l'expression, il comprend encore la parole comme communication. C'est après le « tournant » (*Kehre*) de sa pensée que la parole humaine devient *nachsagen* à la *Sage* (sur la *Kehre*, voir « Ein Vorwort: Brief an Pater William J. Richardson », *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, 11, éd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, p.141-152).

¹⁵⁸ *Ethique et Infini*, p.39. Voir aussi *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.8 et F. Dastur, « Levinas et Heidegger : éthique ou ontologie ? » *Levinas lecteur de Heidegger*, p.63 : l' « essence originairement éthique du langage » fait du « discours non pas la communication d'un sens, mais une adresse à l'autre ».

1. La structure appel-réponse selon Heidegger

Nous allons commencer par étudier l'appel et la réponse selon Heidegger, puis nous verrons comment le pouvoir de dire est pouvoir de montrer les choses, et enfin que cette nomination des choses fait ce que nous avons appelé « ouverture au monde ».

Heidegger parvient à penser la parole comme réponse à un appel antérieur parce qu'il fait le départ entre la parole de la *Sprache* et la parole humaine¹⁵⁹. La parole de la *Sprache* est déterminée comme un appel et la parole humaine est déterminée comme une réponse. Pour lui, la « Vermögen zu sprechen »¹⁶⁰ ne signifie pas que la parole est une possession de l'être humain¹⁶¹, mais que ce dernier est le « Versprechen » de la parole. C'est le sens qu'il donne à la formule « Die Sprache spricht », leitmotiv d'*Unterwegs zur Sprache*, de la première¹⁶² à la dernière conférence¹⁶³ : « Die Sprache spricht (...) Die Sprache erwirkt und er-gibt erst den Menschen. So gedacht wäre der Mensch ein Versprechen der Sprache »¹⁶⁴. La lecture qu'en fait Chrétien, et qu'il reprend à son compte dans sa phénoménologie de la parole, est que Heidegger pense l'homme à partir de la parole, et non pas la parole à partir de l'homme¹⁶⁵. La distinction entre *Sprache* et parole humaine est aussi le refus de la représentation canonique de la parole, selon laquelle « Sprechen is das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen. »¹⁶⁶

¹⁵⁹ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.30, p.168 et p.205, ainsi que *L'Appel et la réponse*, p.39 : « Que 'la parole parle' signifie bien que nous ne parlons jamais de nous-mêmes, depuis nous-mêmes ».

¹⁶⁰ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.229 : « Das Vermögen zu sprechen zeichnet den Menschen zum Menschen aus. »

¹⁶¹ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.11 et *Sein und Zeit*, p.219, ainsi que Ch. Taylor, « Heidegger on Language », p.443.

¹⁶² Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.30.

¹⁶³ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.254.

¹⁶⁴ *Unterwegs zur Sprache*, p.12.

¹⁶⁵ Voir *Promesses furtives*, p.29, ainsi que J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987, p.390 : Heidegger refuse la « détermination purement anthropologique de la parole ». Heidegger utilise la formule « Die Sprache spricht » pour penser la parole à partir d'elle-même (voir *Unterwegs zur Sprache*, p.17).

¹⁶⁶ *Unterwegs zur Sprache*, p.11.

La parole de la *Sprache*, pour Heidegger, est silencieuse¹⁶⁷ (et nous allons voir que la parole humaine n'est pas non plus « Ausdrücken und Mitteilen », mais « nach-sagen »). Dans son commentaire de la pensée heideggérienne de la parole, quand il est question de *l'appel entendu dans la réponse*, Chrétien souligne le silence de l'appel. La « résonance du silence », écrit-il, forme pour la parole humaine « un appel et une injonction »¹⁶⁸. Il montre ensuite que le silence de l'appel se retrouve dans la pensée de Levinas, en dépit des différences en ce qui concerne la détermination de l'appel. (Gardons cela en l'esprit en vue de l'étude de sa phénoménologie de la parole, car l'appel est silencieux pour Chrétien aussi). Précession et silence de l'appel : il s'agit-là des traits essentiels de la structure appel-réponse.

Heidegger appelle la parole de la *Sprache* : « Die Sage » (« Die Sage ist (...) nicht der Name für das menschliche Sprechen (...) sondern für jenes Wesende »¹⁶⁹). La *Sage* est un appel ontologique. La *Sage* est l'adresse (silencieuse) du *Sein* à l'être humain, son mode de manifestation¹⁷⁰. Le *Sein* est ce qui donne la *venue en présence (Anwesen)* de *ce qui vient en présence (Anwesenden)*¹⁷¹. (« Ce qui vient en présence » est la définition heideggérienne de la « chose », comme il y sera fait retour). Le *Sein* ne vient pas lui-même à la présence, mais donne

¹⁶⁷ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.27 : « Die Sprache spricht als das Geläut der Stille. »

¹⁶⁸ *L'Appel et la réponse*, p.39.

¹⁶⁹ *Unterwegs zur Sprache*, p.137. Voir aussi *Unterwegs zur Sprache*, p.136 : « Ich gebrauche seit langem nur ungern das Wort »Sprache«, wenn ich ihrem Wesen nachdenke. » et I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.86 : « For Heidegger the 'speaking' of language » is « the echo of what cannot be heard: primordial saying or Sage ».

¹⁷⁰ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.128 : « in der Herkunft des Erscheinens kommt auf den Menschen jenes zu, worin sich die Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem birgt. » et p.128 : « Der Mensch ist der Botengänger der Botschaft, die ihm die Entbergung der Zwiefalt zuspricht. »

¹⁷¹ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.116 : « Sein selbst- dies sagt: Anwesen des Anwesenden », p.214 : « Dem entgegen verleiht das Wort erst Anwesen, d. h. Sein, worin etwas als Seiendes erscheint. », et p.224 : « das Sein, d. h. (...) das Anwesen des Anwesenden. » Heidegger, dans *Unterwegs zur Sprache*, p.112, distingue sa compréhension de l'être comme « das Anwesen des Anwesenden », qu'il appelle aussi « der Zwiefalt von Sein und Seiendem », de « das metaphysisch vorgestellte Sein des Seienden ».

la présence en s'absentant¹⁷², et dans ce retrait se manifeste comme appel. La singularité de Heidegger est de penser un don sans donateur¹⁷³ dont le récipiendaire est l'être humain.

Une formule permet de comprendre la relation entre le *Sein* et la *Sage*, tirée du « Brief Über den 'Humanismus' » : « das Haus des Seins »¹⁷⁴. Pour Heidegger, « die Sprache » est « das Haus des Seins » parce qu'elle est « die Hut des Anwesens, insofern dessen Scheinen dem ereignenden Zeigen der Sage anvertraut bleibt. »¹⁷⁵ En tant que la *Sprache* est « das Haus des Seins », l'être humain appartient à l'Être par l'écoute responsive (du silence) de la *Sage* : « der Mensch durch seine Sprache im Anspruch des Seins wohnt »¹⁷⁶. Comme l'écrit Didier Franck, « La langue [*Sprache*] est la dimension initiale dans laquelle l'essence de l'homme peut seulement et en général correspondre à l'être et à sa revendication (*Auspruch*), et dans ce correspondre, appartenir à l'être »¹⁷⁷. L'appel de l'Être à l'être humain fait de lui un être parlant, car il requiert sa réponse¹⁷⁸. La *Sage*, dit Levinas, est un « langage premier qui, en nous interpellant, fonde seulement le langage humain »¹⁷⁹. La venue de l'homme à la parole par sa

¹⁷² Voir « La réserve de l'être », p.267 : « L'être même s'absente dans et par la présence qu'il donne à l'étant (...) Mais l'absence de l'être ne peut être pensée sur le modèle de l'absence de m'étant (...) l'être n'est pas absent ici, présent ailleurs. Il est sa propre absence ».

¹⁷³ Voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.228 : « 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. »

¹⁷⁴ Voir *Wegmarken, Gesamtausgabe*, 9, éd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p.313 : « Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, dass im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. » Levinas aussi, dans *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.16, rapproche l'appel ontologique et la « demeure de l'être ».

¹⁷⁵ *Unterwegs zur Sprache*, p.255.

¹⁷⁶ *Unterwegs zur Sprache*, p.85. Voir aussi *Unterwegs zur Sprache*, p.30 et p.106, ainsi que *L'Appel et la réponse*, p.40 : « Nous sommes pris dans la parole dès que nous sommes, et avant même de préférer des mots, et en ce sens, nous avons toujours déjà écouté (...) L'écoute suppose une appartenance à l'appel » et D. Franck, *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2017, p.294 : « nous sommes toujours déjà impliqués dans le parler de la langue [*Sprache*] puisqu'il requiert le nôtre qui, par essence, y répond. A proprement parler, nous ne pouvons donc jamais nous tenir hors (*aus*) de la *Sage* ».

¹⁷⁷ D. Franck, *Ibid.*, p.295.

¹⁷⁸ Voir *L'Appel et la réponse*, p.39 : La parole (*Sage*) « est ce qui nous donne voix (...) notre voix n'est pas, en tant qu'elle redit, abolie comme nôtre, car cette voix silencieuse requiert la nôtre en réponse ».

¹⁷⁹ Voir *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3^e éd. revue et corrigée, Paris, Le Livre de Poche, 1976, p.324-325 : « Le mythe se parle dans la nature elle-même. La nature est implantée dans ce langage premier qui, en nous interpellant, fonde seulement le langage humain. Il faut que l'homme puisse écouter et entendre et répondre. Mais entendre ce langage et y répondre, ne consiste pas à se livrer à des pensées logiques érigées en système de connaissances, mais à habiter le lieu, à être là. »

réponse à l'appel explique comment le mouvement d'appel et de réponse est constitutif de l'être humain¹⁸⁰. Pour Heidegger, l'être humain est rendu tel par sa réponse à l'adresse de la *Sage* : « der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist. »¹⁸¹

Heidegger nomme « nach-sagen » la réponse humaine à la *Sage*, et il utilise aussi les termes « Antworten » (« Das entgegennende Sagen der Sterblichen ist das Antworten. »¹⁸²) ou « Entsprechen » (« Die Weise, nach der die Sterblichen, (...) sprechen, ist: das Entsprechen. »¹⁸³), ce que Chrétien traduit par « correspondance »¹⁸⁴. La correspondance est une réponse adéquate qui répète, notamment au moyen du son articulé, l'adresse de la *Sage*. Heidegger définit la correspondance à la fois comme « hörend-entnehmende Sprechen »¹⁸⁵ et « anerkennendes Entgegenen »¹⁸⁶. C'est ce passage qui permet à Chrétien de dégager son théorème phénoménologique de *l'appel entendu dans la réponse*, et il le lit expressément dans le sens de la structure appel-réponse. Le « double mode » (« entgegennende Sagen » et « anerkennendes Entgegenen »), écrit-il, « ne caractérise pas deux moments distincts qui se succéderaient : je ne peux prendre qu'en rendant, écouter qu'en répondant »¹⁸⁷. La correspondance a lieu au sein du *Wort-Gegenwort*, dans le mouvement d'appel et de réponse

¹⁸⁰ Voir *L'Appel et la réponse*, p.40 : « Nous n'écoutons (l'appel de la *Sage*) par tout notre être que parce que l'écoute constitue tout notre être, lui donne d'être ce qu'il est, nous fait hommes ».

¹⁸¹ *Unterwegs zur Sprache*, p.149. Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.185 : « der Mensch den eigentlichen Aufenthalt seines Daseins in der Sprache hat »

¹⁸² *Unterwegs zur Sprache*, p.249.

¹⁸³ *Unterwegs zur Sprache*, p.29. Heidegger emploie « Entsprechen » quand il insiste sur la réponse comme parlant à partir ou à la suite de la *Sage* (voir *Unterwegs zur Sprache*, p.141 et p.168).

¹⁸⁴ Voir *L'Antiphonaire de la nuit*, p.42, *L'Appel et la réponse*, p.16 et *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.174 : « D'une manière implicite, mais qui fut de certains entendue, et sera explicitée dans *L'Appel et la réponse* (1992), y était critiquée (dans *L'Antiphonaire de la nuit*) la pensée de Heidegger sur la parole comme correspondance (*Entsprechung*). »

¹⁸⁵ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.29.

¹⁸⁶ Voir *Ibid.*, p.29 et *L'Appel et la réponse*, p.40 : nos paroles correspondent à la parole, pour Heidegger, en ce qu'elles ne peuvent jamais que lui rendre ce qu'elles lui ont pris, en ce que toute réplique retourne autrement ce qu'elle a déjà reçu. »

¹⁸⁷ *L'Appel et la réponse*, p.41. Voir *Ibid.*, p.39 : « l'identité entre parler et écouter entraîne que parler soit toujours redire (*nachsagen*) ».

nommé « Gespräch »¹⁸⁸ par Heidegger, c'est-à-dire la structure appel-réponse. L'appel silencieux de l'Être est entendu dans la correspondance donnée à cet appel. L'Être se manifeste donc à proprement parler dans ce mouvement d'appel *et* de réponse. La parole humaine, c'est-à-dire la réponse, participe à cette manifestation¹⁸⁹ (même si ce mouvement révèle aussi la différence entre l'appel de l'Être et la parole humaine).

Ce que la correspondance emprunte et rend à l'appel silencieux de l'Être, est le pouvoir même de (re)dire ce qui est : « vergibt (...) die Sage jenes, was wir mit dem winzigen Wort »ist« nennen und so ihr nachsagen. »¹⁹⁰ Le pouvoir de dire « es ist » est celui-là même de la *Sage*, de la manifestation de l'Être comme appel : « die Sage, die zeigend Seiendes in sein *es ist* erscheinen läßt »¹⁹¹. De même que la *Sage* est un appel ontologique, la correspondance est une réponse ontologique. La correspondance n'est pas une notion périphérique de l'ontologie heideggérienne. La correspondance à l'appel de l'Être est la définition même de la pensée heideggérienne¹⁹² et du cheminement qu'il fait (vers la parole) dans *Unterwegs zur Sprache*. Ce livre est, pour ainsi dire, l'itinéraire de ce cheminement, de la correspondance à l'appel de l'Être. (Il faudra nous en souvenir au chapitre suivant ; en faisant la critique de la correspondance, Chrétien s'attaque au cœur de l'ontologie de Heidegger).

La manifestation de l'Être par la *Sage* et la correspondance introduit à ce que nous avons appelé la « question du monde ». La manifestation ontologique, par le mouvement d'appel et de réponse, est aussi double apparition des choses et du monde (et nous allons dire et rappeler ci-dessous ce qu'il faut entendre par « choses » et « monde »). La parole humaine, en tant que correspondance à l'appel de l'Être, tient de cet appel le pouvoir de montrer les choses en disant

¹⁸⁸ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.143 et p.243.

¹⁸⁹ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.244 : « Die Sprache bleibt (...) an das menschliche Sprechen gebunden (...) Die Sprache braucht das menschliche Sprechen ». C'est par la participation de la parole humaine à cette manifestation que la *Sage* n'est pas « einem phantastischen, an sich bestehenden Wesen hinaufsteigern ».

¹⁹⁰ *Unterwegs zur Sprache*, p.203.

¹⁹¹ *Unterwegs zur Sprache*, p.224.

¹⁹² Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.89 : « das Denken, das dem Wesen der Sprache zu entsprechen sich abmüht ».

« es ist ». Dans cette nomination des choses (par laquelle elles apparaissent), il y a ouverture au monde – et c’est pourquoi nous pouvons dire que la parole humaine, pour Heidegger, fait-monde.

Une parole décisive est répétée par Heidegger dans les quatre derniers chapitres d’*Unterwegs zur Sprache*, qui décrit le pouvoir de dire (*sagen*) comme pouvoir de montrer (*zeigen*) : « Was heißt sagen? (...) Vermutlich das Selbe wie zeigen im Sinne von: erscheinen- und scheinenlassen »¹⁹³ L’identification entre *sagen* et *zeigen* vaut pour la *Sage* (« Die Sage ist Zeigen. »), mais aussi pour la parole humaine en tant qu’elle est *nach-sagen* (« auch in dem von uns vollzogenen Sprechen waltet das Zeigen »¹⁹⁴).

La parole humaine peut dire et montrer, c’est-à-dire laisser apparaître (*erscheinen lassen*), au moyen du « Wort », du *son articulé* où s’entend l’appel de l’Être. Pour Heidegger, le mot n’est pas une chose ou un étant¹⁹⁵, comme en métaphysique¹⁹⁶, mais ce qui donne l’être : « Es gibt – dies nicht in dem Sinne, daß »es« Worte gibt, sondern daß das Wort selber gibt. Das Wort: das Gebende. Was denn? Nach der dichterischen Erfahrung und nach ältester Überlieferung des Denkens gibt das Wort: das Sein. »¹⁹⁷ La différence ontologique s’applique à l’Être comme à la parole humaine ; ni l’un ni l’autre n’est un étant. Ce que, par le mot, la parole humaine peut laisser apparaître est le « Ding » : « der Wesensreichtum des Wortes, daß es im Sagen, d. h. im Zeigen, das Ding als Ding zum Scheinen bringt. »¹⁹⁸ Dans l’exposition ci-dessus, nous avons parlé de « ce qui vient en présence », l’Être étant la venue en présence de ce qui est présent. La

¹⁹³ *Unterwegs zur Sprache*, p.137. Voir aussi *Ibid.*, p.188, p.210 et p.241.

¹⁹⁴ *Unterwegs zur Sprache*, p.246. Sur l’identification entre (re)dire et montrer par Heidegger, voir J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, p.390.

¹⁹⁵ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.181-182.

¹⁹⁶ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.191.

¹⁹⁷ *Unterwegs zur Sprache*, p.182.

¹⁹⁸ *Unterwegs zur Sprache*, p.223.

chose est précisément l'étant qui vient en présence : « Dem (...) verleiht das Wort erst Anwesen, d. h. Sein, worin etwas als Seiendes erscheint. »¹⁹⁹

Heidegger appelle « nomination » (« Das Nennen ») ou « appellation » (« Das Rufen ») l'acte par lequel la parole humaine dit les choses²⁰⁰. Lors de la nomination-appellation, les choses font ouverture au monde : « Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen.(...) Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. »²⁰¹ Pour rappel, si Heidegger emploie ici le verbe « austragen » (et ailleurs « verweilen » ou « dingen »²⁰²), nous employons la formule « ouverture au monde » pour signifier la dimension ouverte par la nomination des choses, la dimension de la manifestation de l'Être, par la venue en présence de ce qui vient en présence. La chose est l'accès au monde, le monde est l'excès de la chose.

Heidegger détermine le monde comme dimension ouverte par les choses en tant qu'il est *Geviert* : « Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt »²⁰³. Les conférences « Das Ding » (1950) et « Bauen Wohnen Denken » (1951) des *Vorträge und Aufsätze* précisent ce qu'il faut entendre par les quatre termes²⁰⁴ du « Quadriparti » (traduction française de *Geviert* par Préau et Fédier). Heidegger ne donne pas à proprement parler de *définition* de ces termes. Ce qui nous intéresse

¹⁹⁹ *Unterwegs zur Sprache*, p.214. Voir aussi *Unterwegs zur Sprache*, p.154, p.209 et p.220.

²⁰⁰ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.18 : « Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft ins Wort. Das Nennen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher. (...) Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier im Gedicht zu uns gesprochen. Sie wesen im Ruf an. » La neige et la cloche sont celles du poème « Ein Winterabend » de Trakl.

²⁰¹ *Unterwegs zur Sprache*, p.19. Voir aussi *Unterwegs zur Sprache*, p.196 : « Wird das Wort die Blume des Mundes und Blüte genannt, dann hören wir das Lauten der Sprache erdhaft aufgehen. Von woher? Aus dem Sagen, worin sich das Erscheinenlassen von Welt begibt. Das Lauten erklingt aus dem Läuten, dem rufenden Versammeln, das, offen dem Offenen, Welt erscheinen läßt in den Dingen. » et Ch. Taylor, « Heidegger on Language », p.448.

²⁰² Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.26 et *Vorträge und Aufsätze*, p.182.

²⁰³ *Unterwegs zur Sprache*, p.19.

²⁰⁴ Voir *Vorträge und Aufsätze*, p.151-152 : « Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier. (...) Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirkliche und Unwirkliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers. (...) Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. (...) Die Sterblichen sind die Menschen. »

ici, plus que le sens précis des quatre termes (terre, ciel ; mortels, divins) du « Quadriparti », est que celui-ci est rendu manifeste par la nomination des choses. Décisif aussi est le soin que Heidegger prend à distinguer le « Quadriparti » des autres représentations (métaphysiques) du monde : « Das Wort »Welt« ist jetzt nicht mehr im metaphysischen Sinne gebraucht. Es nennt weder das säkularisiert vorgestellte Universum von Natur und Geschichte, noch nennt es die theologisch vorgestellte Schöpfung (mundus), noch meint es lediglich das Ganze des Anwesenden (kosmos). »²⁰⁵ (Retenons en particulier la différence entre le *Geviert* et la *Schöpfung* car nous verrons que le monde, pour Levinas et Chrétien, est la Création).

Par sa pensée de la nomination-appellation et de l'ouverture au monde par la chose, Heidegger n'affirme pas que l'arbre ou ce qu'il nomme le « weltlosen kosmischen Raum »²⁰⁶ tiennent leur existence de la parole humaine (comme si le pouvoir créateur du Verbe était attribué aux mots). Sans la parole humaine, cependant, l'« arbre » n'apparaîtrait pas comme tel, comme une chose, ni l'espace cosmologique comme un monde. Il faut les choses au monde pour être à proprement parler un monde, il faut la parole aux choses pour être à proprement parler des choses. La parole humaine, en ce sens-là, fait-monde²⁰⁷, car en étant nommées les choses apparaissent et font ouverture au monde. C'est en tant que correspondance à l'appel de l'Être que la parole humaine tient ce pouvoir de faire-monde : en se manifestant (par la *Sage*) l'Être est aussi manifestation du monde dans les choses²⁰⁸.

²⁰⁵ *Unterwegs zur Sprache*, p.21.

²⁰⁶ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.179 et Ch. Taylor, « Heidegger on Language », p.438 : « we are talking not of the cosmos out there, which precedes us and is indifferent to us, but of the world of our involvements, including all the things they incorporate in their meaning for us. »

²⁰⁷ Voir Ch. Taylor, « Heidegger on Language », p.442 : la parole est « the condition of the human world being disclosed ».

²⁰⁸ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.188 : « Sagen, sagen heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend freigeben als darreichen dessen, was wir Welt nennen. Das lichtend-verhüllende, schleimende Reichen von Welt ist das Wesende im Sagen. », p.196 : « Aus dem Sagen, worin sich das Erscheinenlassen von Welt begibt. Das Lauten erklingt aus dem Läuten, dem rufenden Versammeln, das, offen dem Offenen, Welt erscheinen läßt in den Dingen. », et p.202 : « Sagen heißt: Zeigen, Erscheinen lassen, lichtend-verbergend-freigebend Darreichen von Welt. »

Heidegger découvre cette compréhension de la parole (comme faire-monde par le dire) dans la poésie²⁰⁹. Il s'agit d'une pensée *poétique* de la parole. Comparant l'importance fondamentale de la poésie pour Heidegger par rapport à d'autres phénoménologues qui l'ont comme ignorée, Chrétien souligne que la « lecture des poètes est centrale et décisive » pour ce dernier. « Elle se tient, ajoute-t-il, au cœur de l'interrogation sur la parole et sur le rapport à l'Être »²¹⁰. (Citation d'autant plus cruciale qu'il en va de même pour lui, puisque c'est aussi par la poésie, et notamment l'écriture de poèmes, qu'il interroge non seulement la parole, mais aussi le rapport à l'Être – ce que nous étudions dans notre chapitre 4 sur la « poésie ontologique » de Chrétien).

La poésie est décisive en ce qui concerne le rapport à l'Être parce qu'elle est définie comme correspondance : « Dichten heißt: nach-sagen »²¹¹. Elle est une forme privilégiée de correspondance, ou, à strictement parler, toute parole correspondante à l'appel de l'Être est *poétique*²¹². Le propre de la poésie est que le pouvoir de dire et de montrer se fait sur le mode d'un chant de louange : « das Sagen: ein still frohlockendes Sichbeugen, ein jubelndes Verehren, ein Preisen, ein Loben: laudare. Laudes lautet der lateinische Name für die Lieder. Lieder sagen heißt: singen. Der Gesang ist die Versammlung des Sagens in das Lied. »²¹³ Nous pensons que Heidegger choisit le terme de louange (*Loben*) parce la poésie est une parole en accord avec son propre événement. Elle dit ce qui est, en quoi elle participe à la manifestation de l'Être, en célébrant le fait *qu'il y ait*. La poésie est parole par excellence. A partir de la citation ci-dessus, nous pouvons ainsi affirmer que la poésie, pour Heidegger, est « chant du monde » – car la parole y fait-monde dans un chant de louange. Cette formule n'apparaît certes pas comme telle dans *Unterwegs zur Sprache*, mais elle est employée par Chrétien pour décrire

²⁰⁹ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.219.

²¹⁰ *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.32.

²¹¹ *Unterwegs zur Sprache*, p.66.

²¹² Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.81 : Heidegger analyse l' « appel du langage » comme le « processus impersonnel de l'Être caché dans sa manifestation à laquelle nous pouvons 'correspondre' parfaitement par un usage authentiquement poétique du langage qui manifestera la dissimulation de l'Être. »

²¹³ *Unterwegs zur Sprache*, p.216.

la poésie lyrique en général²¹⁴, et la poétique heideggérienne en particulier, rapprochant « l'écoute de l'appel de l'Être dans la résonance du silence » et le « chant du monde » (le chant du monde étant la réponse *poétique* donnée à l'appel de l'Être)²¹⁵. La formule « chant du monde » décrit aussi, à nos yeux, la poésie même de Chrétien, dont les poèmes sont la mise en œuvre du chant de louange du monde selon Heidegger (chapitre 4).

La question du monde est donc solidaire de la structure appel-réponse. En correspondant à l'appel de l'Être, la parole humaine a le pouvoir de nommer (dire et montrer) les choses, et cette nomination des choses fait ouverture au monde. La compréhension de la parole par Heidegger met en jeu la structure appel-réponse telle que définie par Chrétien. La parole de la *Sprache* est un appel (*Sage*) et la parole humaine est une réponse (*nach-sagen*), et l'appel comme la réponse sont ontologiques. La structure appel-réponse, en tant que mouvement d'appel *et* de réponse (*Gespräch*), est manifestation de l'être.

La manifestation ontologique par le mouvement ontologique d'appel et de réponse n'est cependant pas comme un tête-à-tête entre la *Sage* et l'homme. Le dialogue humain participe de cette manifestation. Il nous faut conclure là-dessus, pour faire transition vers la section sur Levinas, car il s'agit d'un point d'importance en ce qui concerne sa lecture de la pensée de la parole de Heidegger. Ce dernier ne parle pas seulement de la nomination-appellation des choses. Il prend aussi en compte l'adresse aux autres hommes : « Die Sprechenden haben vielmehr im Sprechen ihr Anwesen. Wohin? Auf das hin, womit sie sprechen, wobei sie verweilen als dem, was sie je und je bereits angeht. Das sind nach ihrer Weise die Mitmenschen und die Dinge »²¹⁶. Pour autant, le dialogue interhumain est ultimement subordonné au *Gespräch*. C'est d'être appelés, et comme réunis, par l'Être qui fait la teneur et la tenue du

²¹⁴ Dans *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.30, il définit la poésie lyrique en général par le chant du monde, parlant de « la poésie lyrique et de son 'chant du monde' »,

²¹⁵ Chrétien, « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.146.

²¹⁶ *Unterwegz zur Sprache*, p.239.

dialogue entre les hommes²¹⁷. Le *Gespräch* est le contexte de tout entretien humain de parole : « si le langage, écrit Pickstock, exige des locuteurs qui répondent toujours, une telle réponse, comme y exhortait Heidegger, n'est possible que par la présupposition toujours-donnée du langage lui-même, d'une manière telle que nous ne pouvons répondre à l'appel des autres que si nous répondons aussi à l'appel du langage à travers nous »²¹⁸. Autrement dit, la correspondance à l'appel de l'Être est le mouvement initial de la parole humaine, et non pas le mouvement vers l'autre, comme cela est le cas pour Levinas.

2. La structure appel-réponse selon Levinas

La pensée lévinassienne de la parole peut être considérée comme une réponse critique à celle de Heidegger, notamment sur les différents points que nous venons d'exposer : appel, réponse, question du monde. Levinas reprend à son compte la structure appel-réponse, tout en déterminant l'appel et la réponse à partir de l'éthique, soit comme « visage-trace de Dieu », soit comme « responsabilité ». Les différences, si profondes fussent-elles, apparaissent à partir de cette assise commune. Dans la présente étude de la structure appel-réponse selon Levinas, nous allons commencer par montrer comment celle-ci est pensée comme « Dire ». Le Dire est mouvement d'appel et de réponse, en quoi il est l'équivalent, mais un équivalent transfiguré par l'éthique, du *Gespräch* heideggérien. La description de ce qu'il faut entendre par « visage-trace de Dieu », c'est-à-dire de l'appel, nous amènera ensuite à traiter la « question du monde ». La structure appel réponse est encore l'assise à partir de laquelle Levinas prend le contrepied de Heidegger sur cette question. En effet, le mouvement vers l'autre, en réponse à son appel, est une rencontre de parole outre-monde. Pour lui, le pouvoir de dire n'est pas un « montrer » mais un « s'approcher » de l'autre homme. L'approche de parole du prochain est en même temps

²¹⁷ Voir H.L. Dreyfus et M.A. Wrathall, « Martin Heidegger: An Introduction to His Thought, Work, and Life », p.14 : « the originary language » est « a highlighting of some features of the world and not others ».

²¹⁸ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.80-81.

une expulsion des structures mondaines qui pour Heidegger sont ouvertes par la nomination des choses. A la fin de la section, nous verrons quelle est la nature de cette réponse qu'est le pouvoir de s'approcher du prochain en réponse à son appel : une réponse qui est responsabilité.

Levinas se montre critique envers ce qu'il nomme la « langue parle » ou le « langage qui parle », c'est-à-dire envers la formule centrale d'*Unterwegs zur Sprache* : « Die Sprache spricht »²¹⁹. Tandis que Heidegger refuse expressément de penser la parole comme langage²²⁰, Levinas, en traduisant *Sprache* par « langue » ou « langage », souligne que sa compréhension de la parole n'est pas complètement solidaire de celle de Heidegger. Levinas refuse de voir dans la *Sage* l'ultime puissance appelante : « il n'est pas nécessaire, écrit-il, de prendre à la lettre la métaphore de l'interpellation du sujet par l'être qui se manifeste »²²¹. Plus généralement, s'il reconnaît sa dette envers *Sein und Zeit*²²², il explique être moins convaincu par « l'œuvre ultérieure », notamment l'exégèse de la poésie²²³, laquelle est présente dans *Unterwegs zur Sprache* en particulier. Levinas s'efforce de penser un autre « langage » que la *Sage*, le langage « de la proximité pour la proximité »²²⁴. Le langage de la proximité est le « Dire », décrit par Levinas comme « proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre »²²⁵.

²¹⁹ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.91-92, où Levinas écrit : « La passivité du sujet dans le Dire n'est pas la passivité d'un 'langage qui parle' sans sujet (*Die Sprache spricht*). C'est un *s'offrir* qui n'est même pas assumé par sa propre générosité un *s'offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle-même. Le malgré ne se décompose pas en volonté contrariée par un obstacle. Il est vie, vieillissement de la vie et irrécusable responsabilité, Dire. La subjectivité de sujétion du Soi est la souffrance de la souffrance, l'ultime s'offrir ou la souffrance dans le *s'offrir*. »

²²⁰ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.136.

²²¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.45.

²²² Voir *Ethique et Infini*, p.33-41, où Levinas reconnaît l'importance capitale de Heidegger pour lui, notamment de *Sein und Zeit*.

²²³ Voir *Ethique et Infini*, p.38-39, où Levinas critique « l'exégèse de la poésie de Hölderlin et les étymologies » et *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.19-20, où il critique l'« exégèse descendant souverainement sur Hölderlin, Trakl et Rilke du mystérieux *Schwarzwald* ».

²²⁴ Voir *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.16-18.

²²⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.17. Voir aussi R. Olcèse, « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », p.141 : « Dire, c'est toujours, et avant toute communication effective, s'approcher de l'autre et s'exposer dans cette approche, ce qui conduit Levinas à opposer à la communication comprise comme une simple délivrance de signes, le devenir signe du témoin lui-même. »

Le Dire est l'approche (responsable) du prochain qui se fait en réponse à son appel (à la responsabilité)²²⁶. Le Dire est un mouvement de parole antérieur aux signes (et aux choses qu'ils désignent)²²⁷, c'est-à-dire à ce que Levinas appelle « Dit ». Le « Dit » est l'apparition phénoménologique du Dire, un langage ontologique indispensable au « langage de la proximité »²²⁸, mais néanmoins second par rapport à lui²²⁹. Contrairement à Heidegger, pour qui le dialogue humain est subordonné au *Gespräch*, Levinas pense la subordination du langage ontologique (Dit) au langage éthique (Dire). Le trait principal de la parole humaine est le mouvement de parole vers l'autre, et non pas la nomination de ce qui est correspondant à l'appel de l'Être. Le Dire est manifestation *éthique*, car il manifeste *ce qui doit être* (responsabilité), et non pas *ce qui est* (ontologie). La différence entre la « langue qui parle » (*Die Sprache spricht*) et le « langage de la proximité » (Dire) est ainsi au centre de l'opposition entre l'ontologie de Heidegger et l'éthique de Levinas.

Cependant, comme nous l'avons dit précédemment, cette différence intervient à partir d'une assise commune, à savoir la structure appel-réponse : le Dire, comme le *Gespräch*, est mouvement d'appel et de réponse. L'ambivalence de la réponse de Levinas à la pensée heideggérienne de la parole, à la fois proximité et distance, est particulièrement marquée en ce qui concerne l'appel. Cette ambivalence est au cœur de la lecture, par Chrétien, de la réponse lévinassienne à Heidegger. Il note en effet que Levinas fait « surgir la parole humaine d'un

²²⁶ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.80-81 : « la relation avec le prochain, s'accomplissant incontestablement dans le Dire, est une responsabilité pour ce prochain (...) *dire, c'est répondre d'autrui* (...) Dire, c'est approcher le prochain ».

²²⁷ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.17, Paul Celan, *de l'être à l'autre*, p.26 et *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, p.322, ainsi que R. Olcèse, « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », p.141 : « le Dire, compris comme approche et exposition, est antérieur aux signes dont il conditionne la délivrance » et D. Cohen-Levinas, « Dire qui ne dit mot », *Relire autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.104 : la « venue du sens derrière les signes » est la « signifiante qui se déploie à l'intérieur même du système des signes, du langage ou d'un texte ».

²²⁸ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.17 et « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.150, où Chrétien montre que la *traduction* du Dire en Dit est une *trahison* nécessaire pour Levinas (et que la philosophie est cette langue de traduction).

²²⁹ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.7.

silence bruissant de sens, qui seul nous donne charge de profération »²³⁰, mais que le Dire ne forme pas « l'écoute de l'appel de l'Être dans la résonance du silence »²³¹. L'appel selon Levinas est une reprise, une reprise critique, de la *Sage*²³².

Levinas pense l'appel à partir du « visage »²³³. Le visage est *parole*²³⁴. Le visage s'adresse au sujet par un ordre sans formulation²³⁵. Pour Levinas, le visage n'est pas la figure (où se trouvent les yeux, le nez, la bouche, etc.), ni ce qui est perçu de la figure, car le visage n'apparaît pas phénoménologiquement²³⁶. Le visage est en excès sur la phénoménalité. Il est transcendant, c'est-à-dire qu'il n'est pas soumis au régime de l'être²³⁷. Le visage est la présence humaine (imperceptible) de l'altérité, non seulement de l'altérité du prochain, mais encore de l'altérité de Dieu. Le visage est en effet *trace* de Dieu²³⁸. La trace est « proximité de Dieu dans le visage de mon prochain »²³⁹. La notion de « trace » évoque le projet même de Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, expressément en contrepoint de celui de Heidegger,

²³⁰ « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.145. Voir I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.101 : « Levinas's word for that which silently shows – his counterpart to *Sage* – is 'Saying' ('le Dire'), which as in Heidegger is presupposed in any instance of something said ('un Dit') ».

²³¹ « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.146.

²³² Sur Levinas et les variations sur le thème de l'appel, voir L. Tengelyi, *L'expérience de la singularité*, Paris, Hermann, 2014, p.63-65 et p.267-272, ainsi que du même auteur *L'expérience retrouvée*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.31 sq. (références données par Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.19).

²³³ Voir *Ethique et Infini*, p.89-97 et C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 2023, p.91-98.

²³⁴ Voir *Ethique et Infini*, p.92, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, p.176 et *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.194 et p.241 : « L'épiphanie du visage est tout entière langage ».

²³⁵ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.28 et C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.92 : Le « visage, séparé de moi par la distance invisible de l'altérité, me requiert impérativement ».

²³⁶ Voir *Ethique et Infini*, p.89, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.322 et C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.91 : « Le visage de l'homme excède toute description possible » et p.96 : « la description du visage » ne se tient pas « dans les strictes limites d'une phénoménologie ».

²³⁷ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.13 : la transcendance signifie « le fait pour l'événement d'être – pour l'esse –, pour l'essence, de passer à l'autre de l'être » et Paul Celan, *de l'être à l'autre*, p.23-24, où Levinas parle de la transcendance comme un « saut par-dessus l'abîme ouvert de l'être ».

²³⁸ Voir C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.95 : « le visage occupe surtout une place déterminante dans son œuvre parce qu'il pense que 'Dieu vient à l'idée' dans le face-à-face avec le prochain. », Ph. Capelle-Dumont, « Dieu. Ereignis. Tout autre. Heidegger et Levinas », *Levinas lecteur de Heidegger*, p.218 : la trace « renvoie à une transcendance autrement qu'être, à l'incommensurable qui ne se laisse enfermer pas même dans le signe ou l'indiquer » et C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.83 : « Selon Levinas, le divin est présent dans la trace de l'autre homme ».

²³⁹ Citation d'une intervention de Levinas à la « Semaine des Intellectuels Catholiques français », par Ph. Capelle-Dumont, « Dieu. Ereignis. Tout autre. Heidegger et Levinas », p.218.

d'« entendre un Dieu non contaminé par l'être », ce qui est pour lui une possibilité humaine non moins importante que de « tirer l'être de l'oubli »²⁴⁰.

Dieu et visage sont de l'ordre de l'éthique et de *ce qui doit être*, et non de l'ordre de l'ontologie et de *ce qui est*. (Pour désigner cet ordre éthique, Levinas parle aussi d'autrement qu'être, d'Infini ou de Bien au-delà de l'être²⁴¹). Dieu est responsabilité, le visage est appel à la responsabilité. Dieu est l'ultime puissance appelante, et son appel est un appel à la responsabilité qui passe par l'intermédiaire du visage. Nous comprenons pourquoi le visage est une reprise critique de la *Sage*. Le visage se manifeste certes comme appel silencieux, mais il est manifestation de la responsabilité, et non pas manifestation de l'Être (*Sage*). Et si – comme la manifestation de l'être –, la manifestation de la responsabilité par l'appel, de Dieu par sa trace qu'est le visage, peut être décrite comme un « don », ce don n'est pas un don sans donateur (Être impersonnel), donnant la venue en présence de ce qui vient en présence. La *Sage*, aux yeux de Levinas, est un « Logos qui n'est verbe de personne »²⁴². Le sujet lévinassien est rendu responsable par l'appel lancé par l'altérité *personnelle* de Dieu et du visage d'autrui. Il s'agit d'un don éthique, qui donne d'être-responsable, et c'est pourquoi il en parle comme d'une « dette » ou d'une « élection ».

Le *visage* est directement lié à la question du monde. La réponse donnée à l'appel à la responsabilité nous permet d'introduire à cette question. Le pouvoir de dire, l'approche du

²⁴⁰ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.10 et C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.9-11.

²⁴¹ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.13-14 : « Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, mais autrement qu'être » et C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.97 : l'idée de l'infini est « éclairée par sa lecture d'un Livre pour lequel l'Infini » est « Celui qui a créé l'homme à Son image », elle « ouvre la raison au sens du Bien au-delà de l'être. » et p.102 : « Bien au-delà de l'être qu'il nomme aussi l'Infini ou le Dieu invisible ». Sur la formule « au-delà de l'être », Chrétien, dans *De la Fatigue*, p.132, n.47, rappelle que « Heidegger a souvent vu dans cette parole bouleversante de Platon (...) une sorte de catastrophe philosophique. (...) Levinas savait ce qu'il faisait en prenant pour épigraphe de son œuvre la parole grecque que Heidegger ne voulut entendre (et donc entendit) » et dans « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.164, écrit : « Elle constitue (la parole platonicienne), pour Heidegger comme pour Levinas, bien que ce soit en des perspectives opposées, une des plus décisives que la philosophie ait proférées. Et du début à la fin, elle accompagne la méditation de Levinas et se rencontre dans toute son œuvre. »

²⁴² Voir *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, p.333.

prochain qui est un des deux « moments » du Dire, la met en jeu d'une façon toute différente du pouvoir de dire et de montrer selon Heidegger.

Pour Levinas, en effet, la relation de parole à l'autre homme n'est pas mondaine : « Le sujet dans le Dire, écrit-il, s'approche du prochain en s'ex-primant, au sens littéral du terme en s'expulsant de tout lieu, n'*habitant* plus, ne foulant aucun sol »²⁴³. S'il ne mentionne pas expressément le *monde* dans cette citation, d'autres endroits de l'œuvre précisent qu'il y va du monde : le Dire est « extraordinaire, extérieur à tout ordre, à tout monde »²⁴⁴. La parole humaine n'est pas faire-monde, mais faire-relation outre-monde. Non que le mouvement éthique d'appel et de réponse se fasse dans le « weltlosen kosmischen Raum » dont parle Heidegger ; elle se fait dans un espace de rencontre qui est son propre lieu, un lieu *sui generis*. Il s'agit d'un lieu de responsabilité transcendant l'espace cosmologique. Pour décrire ce lieu, Levinas parle aussi de « non-lieu » ou d'« utopie »²⁴⁵. Le mouvement d'appel (de l'autre homme) et de réponse (du sujet) est, comme le dit Chrétien, mouvement de « non-lieu à non-lieu », directement pensé contre le *Dasein* heideggérien²⁴⁶. Ce mouvement est une sortie de l'être, ce que Levinas nomme *désintéressement*²⁴⁷.

²⁴³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.83.

²⁴⁴ *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p.48 (cité par Chrétien dans « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.146).

²⁴⁵ Voir « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », p.126 : « si l'on passe de l'autre côté de l'être, vers ce qui l'excède », les termes « 'non-lieu', '*no man's land*', 'utopie' » prennent « une signification positive ».

²⁴⁶ Voir « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », p.136 : « le lien de non-lieu à non-lieu, d'Autrui à moi, suppose le lieu du chez soi, lieu hermétique qui n'entre pas dans un réseau de lieux au sein du monde » et p.128 : le « concept de 'non-lieu' » prend « comme désignation fondamentale de la subjectivité pure, le contre-pied du *Dasein*. A la fois parce qu'il s'oppose à l'être-là, et plus encore à l'être-le-là que Heidegger proposait comme traduction de *Dasein*, et parce qu'il renvoie à ce qui vient d'outre-monde, d'ailleurs que du monde ». Voir aussi *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.34 : « L'effort heideggérien consiste à penser la subjectivité en fonction de l'être » (notons l'emploi de « subjectivité » par Levinas, comme pour renforcer sa critique, alors que Heidegger refuse ce terme).

²⁴⁷ Voir C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.90 : Le moi lévinassien est « sans assise dans le monde et sans familiarité avec l'être, ce moi (...) se tient en proximité d'autrui », et p.99-100 : « l'effort philosophique de Levinas consiste (...) à émanciper la rencontre humaine de toute soumission à l'être, à la penser comme désintéressement, comme autrement qu'être, et à décrire l'avènement de l'humain comme une interruption de l'être par la bonté. »

En tant que le pouvoir de dire comme approche du prochain est sortie du monde, la nomination des choses, qui relève du langage ontologique (Dit), ne fait pas ce que nous avons appelé « ouverture au monde ». Pour Levinas, les choses (étants) sont les *entités identiques*²⁴⁸ ; elles n'ont pas d'altérité, pas de visage – en quoi « choses » et « autrui » sont radicalement différents. Les choses apparaissent « dans le mouvement qui les porte à l'autre, comme figures de ce mouvement », écrit Levinas²⁴⁹. Il s'agit-là du renversement déjà mentionné de la proposition heideggérienne, selon laquelle le dialogue humain est subordonné au mouvement ontologique d'appel et de réponse manifestant l'Être et le monde (*Gespräch*). La nomination des choses est ici subordonnée au mouvement vers l'autre, qui est sortie du monde et de l'être. Nous ne disons pas que Levinas nie toute réalité au monde, mais que la rencontre du visage, qui nous appelle à la responsabilité en transcendant la phénoménalité, se fait hors de toute structure mondaine.

En parlant de Dire et d'éthique en ce qui concerne l'autre homme, de Dit et d'ontologie en ce qui concerne les choses, Levinas pense la primauté de la relation à l'altérité (personnelle) sur la relation à l'Être (impersonnel)²⁵⁰. La relation éthique au prochain (Dire) est une *relation de parole* car la parole, comme le dit Françoise Dastur, est la seule relation « qui respecte sa transcendance et respecte la distance entre lui et moi »²⁵¹. La subordination du Dit au Dire, de la nomination des choses à l'adresse aux autres hommes, s'explique par la nature de l'éthique lévinassienne : une éthique de l'altérité irréductible ou radicale²⁵².

²⁴⁸ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.70.

²⁴⁹ Paul Celan, *de l'être à l'autre*, p.26.

²⁵⁰ Voir K. Novotny, « L'humain et le non-humain. En marges des critiques lévinassiennes de Heidegger », p.34, qui résume ainsi la critique lévinassienne sur cette question : « Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est (...) subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (relation éthique) à une relation avec l'être ». Levinas donne la primauté à relation avec l'altérité personnelle sur la relation avec l'être impersonnel.

²⁵¹ F. Dastur, « Levinas et Heidegger : éthique ou ontologie ? », p.58. Voir aussi C. Chalié, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.104 : il y a, selon Levinas, « une distance insurmontable entre soi et autrui, une dualité irréductible ».

²⁵² Voir « La dette et l'élection », p.273, où Chrétien décrit la pensée de Levinas comme une « éthique de l'altérité radicale » et C. Chalié, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.10, qui voit dans l'œuvre de Levinas une œuvre dédiée à « l'altérité irréductible de l'autre homme ».

La thèse du Dire comme expulsion du monde participe ainsi pleinement du débat entre l'ontologie et l'éthique, et notamment à ses éléments les plus controversés, à savoir les reproches faits par Levinas au « paganisme » de la philosophie de Heidegger (chapitre 1). Comme le rappelle Christian Sommer, dans « Heidegger, Gagarine et nous » (1961), Levinas voit dans l'habitation heideggérienne du lieu (par la réponse à la *Sage*), un paganisme²⁵³. Il semble avoir à l'esprit la conférence « Bauen Wohnen Denken », où Heidegger décrit l'habitation humaine comme séjour parmi les choses (nommées dans la correspondance)²⁵⁴. Contre ce qu'il définit comme le « paganisme » de Heidegger, Levinas trouve dans la tradition juive la signification du Dire comme approche outre-monde de l'autre homme²⁵⁵. Il décrit le judaïsme comme « Expulsion hors de la *mondanité du monde*, nudité de celui qui emprunte tout ce qu'il possède ; insensibilité à la nature »²⁵⁶. Dès l'article, « L'actualité de Maïmonide » (1935), il distingue judaïsme et paganisme comme la possibilité ou l'impossibilité de sortir du monde²⁵⁷. Après la publication des *Vorträge und Aufsätze*, où Heidegger expose sa compréhension de l'habitation humaine, Levinas fait explicitement le lien entre paganisme et les notions heideggériennes de « lieu », de « berger de l'être » et de « séjour dans le monde »²⁵⁸.

La critique de la pensée heideggérienne de la parole, à partir du Dire comme approche outre-monde de l'autre homme inspirée du judaïsme, culmine dans le bref opuscule *Paul Celan, de*

²⁵³ Voir *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, p.38, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.153, Ch. Sommer, « 'Le sacré filtrant à travers le monde'. Levinas critique de Heidegger », *Levinas lecteur de Heidegger*, p.17 et « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », p.123-124 : Levinas critique « la pensée heideggérienne du lieu telle qu'elle est présente dans *Essais et conférences* et ailleurs, y voyant un paganisme de l'enracinement, une idolâtrie du 'paysage' (...) et de la nature. Il lui oppose alors le non-lieu et l'apatridie, comme il dit, de la subjectivité. »

²⁵⁴ Voir *Vorträge und Aufsätze*, p.153 : « Das Wohnen ist (...) immer schon ein Aufenthalt bei den Dingen. Das Wohnen als Schonen verwahrt das Geviert in dem, wobei die Sterblichen sich aufhalten: in den Dingen. » et « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », p.128.

²⁵⁵ Voir J-C. Monod, « 'Crise de l'humanisme, inconséquence de l'anti-humanisme'. *Humanisme de l'autre homme*, une réplique à la *Lettre sur l'humanisme ?* », *Levinas lecteur de Heidegger*, p.47.

²⁵⁶ *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.32.

²⁵⁷ Voir « L'actualité de Maïmonide », repris dans *Cahier de l'Herne : Emmanuel Levinas*, p.141-142.

²⁵⁸ Voir *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.30-32. Voir aussi *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, p.333 : « La dernière philosophie de Heidegger devient ce matérialisme honteux. Elle pose la Révélation de l'être dans l'habitation humaine entre Ciel et Terre, dans l'attente de dieux et en compagnie des hommes et érige le paysage ou la « nature morte » en origine de l'humain. »

l'être à l'autre. Nous avons déjà dit que « de l'être à l'autre » décrit le cheminement philosophique de Levinas, d'abord disciple de l'ontologie de Heidegger, puis faisant la critique éthique de cette ontologie. Dans l'opuscule en question, Levinas voit dans la poésie de Celan, et notamment en raison de son inspiration juive, un exemple magistral du Dire en poésie et un contre-exemple à la poétique de Heidegger. Par « inspiration juive », nous n'entendons pas dire que l'athée Celan professerait la religion juive, mais qu'il exprime des idées héritées du judaïsme. Par exemple, dans un écrit en prose daté de 1959, « Gespräch im Gebirg », il met en scène la rencontre de deux cousins juifs, Gross et Klein, en montagne. Il écrit que « der Jud und die Natur, das ist zweierlei, immer noch, auch heute, auch hier »²⁵⁹. La lecture que fait Levinas de ce dialogue est que le judaïsme en général est « insensible à la nature »²⁶⁰, et il retrouve l'aliénation de l'être humain envers la nature dans les poèmes de Celan.

Selon Levinas, Celan définit le poème comme « Langage de la proximité pour la proximité (...) le premier des langages, réponse précédant la question, responsabilité pour le prochain »²⁶¹, ce qui est précisément, comme nous l'avons vu auparavant, sa définition du Dire. En tant que Dire, le poème est aussi, contre Heidegger encore, sortie du monde et de l'être : « Le poème absolu ne dit pas le sens de l'être, il n'est pas une variation sur le *dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde* de Hölderlin. Il dit la défection de toute dimension, il va vers l'utopie (...) (la poésie est) une modalité inouïe de l'*autrement qu'être* »²⁶².

La poésie est un Dire sur le mode du chant. Le poème, écrit Levinas, est « Recherche se dédiant en poème à l'autre : un chant monte dans le donner, dans l'un-pour-l'autre, dans la signifiante même de la signification. Signification plus ancienne que l'ontologie et la pensée de l'être »²⁶³.

²⁵⁹ *Gespräch im Gebirg, Gesammelte Werke*, III, p.169.

²⁶⁰ Voir *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.32-33.

²⁶¹ *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.18.

²⁶² *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.34-35.

²⁶³ *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.35-36.

Certes, comme Heidegger, Levinas voit dans la poésie un *chant*, mais un chant dont la nature est radicalement différente du chant poétique selon Heidegger. Le poème est chant adressé, chant allant vers l'autre outre-monde, et non pas chant de louange, où la nomination des choses fait ouverture au monde. Dans les deux cas, le terme « chant » décrit la poésie comme parole portée à son incandescence, en lien avec la détermination du pouvoir de dire comme *montrer* ou comme *s'approcher*. Chrétien est pleinement conscient de cette différence, puisque, à l'endroit déjà cité où il rapproche écoute de l'appel de l'Être et chant du monde, il souligne que le Dire lévinassien ne forme pas la « préface d'un chant du monde »²⁶⁴. Nous sommes ici au cœur de notre argument, car Chrétien, selon nous, parvient à faire disparaître cette différence : ses poèmes sont à la fois nomination des choses et mouvement vers l'autre sous la forme d'un chant.

Le Dire nous permet de faire retour à la réponse pour conclure cette section. Le Dire qui s'approche de l'autre homme outre-monde, est une réponse, une réponse responsable à l'appel à la responsabilité lancé par le visage-trace de Dieu. L'appel et la réponse sont *éthiques*.

La « parole du Dieu Un » écrit Levinas, est la « parole qu'on ne peut pas ne pas écouter, à laquelle on ne peut pas ne pas répondre »²⁶⁵, et c'est pourquoi l'interpellation du visage est incontournable²⁶⁶. La responsabilité est assignation. Le sujet est responsable de l'autre homme malgré lui²⁶⁷. En s'adressant au sujet pour le requérir, l'autre homme lance un appel auquel le sujet doit répondre, et par-là devenir « quelqu'un »²⁶⁸. Le mouvement d'appel et de réponse

²⁶⁴ « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.146.

²⁶⁵ *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, p.249-250 (cité par Chrétien dans « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.155).

²⁶⁶ Voir « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.147 : le « Dire nous saisit, nous requiert et nous envoie depuis le visage » et p.149 : le « visage comme parole » est la « seule parole que je ne puisse pas ne pas entendre, cella à laquelle je ne puis d'aucune façon me soustraire ni me dérober », ainsi que F. Dastur, « Levinas et Heidegger : éthique ou ontologie ? », p.63 : « Le visage parle, exhorte, lance un appel auquel j'ai à répondre » et R. Burggraeve, « 'Un roi déposé'. Une voie de libération du moi par autrui », *Levinas de l'Être à l'Autre*, p.73 : « Je ne puis me soustraire à cette responsabilité (par et pour autrui) parce que le visage s'adresse directement à moi ».

²⁶⁷ Voir *Ethique et Infini*, p.103.

²⁶⁸ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.90.

(Dire) est constitutif, et constitue un sujet toujours déjà responsable de l'autre homme. Être-homme est être-responsable²⁶⁹, et c'est pourquoi la subjectivité est décrite comme le « pour-l'autre » ou l' « un-pour-l'autre » (aussi appelé « substitution »)²⁷⁰. Il n'y a pas ici d' « anticipation » de l'appel par l'écoute²⁷¹, comme dans la correspondance selon Heidegger. La réponse est déjà donnée, comme le souligne Pickstock, dans la « constitution transcendante du sujet humain tel qu'il est appelé par l'autre »²⁷².

A l'appel à la responsabilité lancé par le visage-trace de Dieu, la réponse (responsable) du sujet est le sujet lui-même, ce que Levinas décrit par la formule « Me voici »²⁷³. En tant que cet appel est silencieux, il est « entendu » phénoménologiquement dans la réponse-qu'est-le-sujet. La nature de la réponse responsable, de la responsabilité, nous intéresse particulièrement car elle est l'objet d'une critique importante par Chrétien. La réponse responsable à l'appel autrement qu'être de Dieu *via* le visage est une responsabilité sans limite ni mesure²⁷⁴. « Le mot *Je*, écrit Levinas, signifie *me voici*, répondant de tout et de tous »²⁷⁵. Au chapitre prochain, nous verrons

²⁶⁹ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.24 : la « responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité » et p.166-167 : « Le soi-même n'est pas issu de sa propre initiative », il est issu d' « une assignation à répondre sans déroba, qui assigne le soi comme soi », ainsi que C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.70 : « les traits véritablement humains du 'moi' ne se dissocient pas de la responsabilité ».

²⁷⁰ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.47 : l'un-pour-l'autre est « substitution du Même à l'Autre » et C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.89 : « 'L'un-pour-l'autre', telle est la structure du sujet humain selon Levinas » et p.137 : Levinas « pense le sujet humain selon la structure de 'l'Autre dans le Même', c'est-à-dire comme soumis à une assignation à répondre d'autrui (...) seule l'inspiration par l'autre, pour l'autre, constitue le vif d'un psychisme humain et cette inspiration conduit jusqu'à la *substitution* ».

²⁷¹ Voir *L'Appel et la réponse*, p.42, où Chrétien souligne qu'un des « fondements de la correspondance pour Heidegger » est d' « écouter en anticipant » et de « prévenir » l'appel et A. Schnell « L'énigme de la transcendance chez Levinas et Heidegger », *Levinas lecteur de Heidegger*, p.134 : la « réponse qui prime sur la question » est une « réplique évidente à Heidegger ».

²⁷² Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.83.

²⁷³ Voir C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.88-89 : « L'humain s'éveille dans le *Je* quand l'appel de cette misère (celle d'autrui) le persécute, malgré lui, quand il se sait revendiqué personnellement par elle, et sommé de lui répondre : 'Me voici'. (...) Tel est le moi – une réponse à un appel qui le précède – mais telle est aussi son unicité. »

²⁷⁴ Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.80 : « Soutenir que la relation avec le prochain, s'accomplissant incontestablement dans le Dire, est une responsabilité pour le prochain, que dire, c'est répondre d'autrui – c'est, par là même, ne plus trouver de limite, ni de mesure à une telle responsabilité », ainsi que « La dette et l'élection », p.269 : autrui m'assigne « à une dette et à une responsabilité infinies », à une responsabilité qui a un « caractère absolu, total, sans limite ni mesure », p.270 : « thèse d'une responsabilité totale et infinie, où tout ce qui est m'incombe et par là seulement prend un sens, responsabilité qui nous revient du seul fait que nous sommes » et C. Chalier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, p.67-73 et p.85-90.

²⁷⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.180-181. Voir *Ibid.*, p.228, où Levinas fait encore l'équivalence entre « Me voici » et l'omni-responsabilité, en citant cette phrase de Dostoïevski : « Chacun de nous est coupable

que Chrétien décrit la responsabilité infinie comme une « omni-responsabilité », et c'est le caractère *infini* de celle-ci qui appelle sa critique (comme le caractère « commensurable » de la correspondance heideggerienne l'appelle aussi), puisqu'il est impossible de répondre *de tout et de tous* selon lui.

L'exposition précédente confirme que l'opposition entre ontologie et éthique informe la différence entre les pensées de la parole de Heidegger et de Levinas. Pour le premier, l'appel est celui de l'Être (sous la forme de la *Sage*), la réponse est « correspondance », et la relation de parole (*Gespräch*) est relation à l'être. Pour le second, l'appel est celui de la responsabilité (lancé par Dieu à travers le visage), la réponse est responsabilité, et la relation de parole (Dire) est relation à l'altérité. La séparation entre « être » et « responsabilité », en ce qui concerne la parole, repose sur l'assise phénoménologique commune, à partir de laquelle l'ontologie et l'éthique se distinguent : la structure appel-réponse.

Nous disons qu'il y a *séparation* entre « être » et « responsabilité », parce que la primauté de l'appel est donnée soit à l'Être, soit à la responsabilité – et la réponse est, par conséquence, soit ontologique, soit éthique. Or, si la structure appel-réponse est l'assise phénoménologique à partir de laquelle l'ontologie et l'éthique se distinguent, n'est-il pas possible de penser, à ce niveau même, une non-séparation entre « être » et « responsabilité » ? Telle est la question que posent les pensées heideggerienne et lévinassienne de la parole dans leur rapport à l'ontologie et à l'éthique.

devant tous pour tous ». Il s'agit d'une citation du livre *Les Frères Karamazov*, II, 4, 1, trad. Mongault, Paris, Gallimard, 1972, p.178, notamment cité par Chrétien dans *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.182, qui y fait la critique de l'omni-responsabilité selon Husserl et Sartre. Chrétien cite, *Ibid.*, p.189, Levinas dans une note, car il a fait la critique de l'omni-responsabilité lévinassienne auparavant dans l'article « La dette et l'élection », où il décrit ainsi, p.264, cette omni-responsabilité : « la dette sans limite et sans mesure que je suis (...) m'élit et fait de moi l'insubstituable qui se substitue, l'unique, celui qui porte tout le mal du monde. » La « responsabilité absolue » est ouverte par cette « dette primordiale ».

La primauté de l'appel de l'Être se manifeste notamment par la subordination du dialogue humain au mouvement *ontologique* d'appel et de réponse (*Gespräch*). A cet égard, l'insistance sur la nomination des choses pour ce que nous avons appelé le « faire-monde » de la parole, plutôt que sur le mouvement vers l'autre, est décisive. N'y a-t-il pas une possibilité de concevoir que ce mouvement, par lui-même, puisse faire aussi ouverture au monde ? Si la parole adressée à un autre homme n'est qu'une modalité de l'entretien entre la correspondance et la *Sage*, quel est le poids et quelle est la gravité propres à l'adresse en tant que telle ? N'est-il pas des entretiens de parole entre êtres humains qui, sans répondre d'abord à l'Être, ne sont pas pour autant dénués de sens ?

Nous avons vu précisément, dans la section sur la structure appel-réponse selon Levinas, que le mouvement de parole vers l'autre y est irréductible au seul appel de l'Être. Cette démonstration, cependant, fait à son tour surgir d'autres difficultés. Premièrement, si la rencontre de parole de l'autre homme se fait outre-monde, cela signifie que Levinas, comme Heidegger en cela, ne pense pas que le mouvement vers l'autre puisse faire ouverture au monde. Le lieu de rencontre outre-monde, étant le véritable lieu de rencontre de l'autre, est-ce à dire que la philosophie de Levinas n'a pas les moyens de penser le monde comme un *monde partagé avec les autres* ? Et comment penser une rencontre qui aurait lieu hors de toute *structure* qui lui donnerait sa consistance, puisqu'un monde est par définition, comme le rappelle Marcel Conche, une *structure*²⁷⁶ ? La deuxième difficulté découle de la distinction radicale de la chose, *entité identique*, et de l'autre homme, *altérité personnelle*. Levinas fait cette distinction afin de ne pas comprendre l'autre homme comme une entité identique sans visage, comme une chose

²⁷⁶ Voir M. Conche, *Nouvelles pensées de métaphysique et de morale*, Paris, Encre Marine, 2017, p.38 et H.L. Dreyfus et M.A. Wrathall, « Martin Heidegger: An Introduction to His Thought, Work, and Life », p.14 : « Heidegger argues that human speech originates from something that is prior to human communicative activity. Heidegger names this something “originary language.” This originary language is the “saying” that shows things – it is the articulation prior to any human speech which brings things into a certain structure, and makes salient particular features of the world. »

parmi les choses. Pour lui, l'éthique est philosophie première²⁷⁷, parce que si le souci éthique ne vient pas avant tout, l'altérité singulière d'autrui n'est jamais vraiment reconnue. Pour autant, la distinction radicale entre chose et autrui ne risque-t-elle pas de les éloigner si essentiellement qu'ils n'auraient plus aucune relation, plus rien de commun, plus rien à partager ? Les choses ne sont-elles, en fin de compte, que des « signes » d'un visage humain, sans singularité et sans *solidité* qui n'appartiennent qu'à elles ? N'ont-elles pas, comme les autres hommes, un excès propre qui rend impossible toute compréhension et toute thématisation totales ?

Dans les chapitres suivants, nous allons poser ces questions à partir de l'œuvre phénoménologique et poétique de Chrétien, en lien avec la non-séparation de l'« être » et de la « responsabilité ». Nous sommes là au cœur de l'argument de la thèse puisque, à nos yeux, la séparation entre être et responsabilité, entre mondanité et altérité, n'advient pas dans son œuvre. Nous y retrouvons à la fois le pouvoir de dire selon Heidegger et le pouvoir de dire selon Levinas : la parole est, pour lui, à la fois nomination de ce qui est, *montrer*, et mouvement vers l'autre, *s'approcher*. Conscient de la critique éthique de Heidegger par Levinas, Chrétien donne toute sa place au mouvement de parole vers l'autre, et sa singularité est que ce mouvement, comme la nomination des choses pour Heidegger, fait ouverture au monde. La force de Chrétien est de sanctionner l'absence d'éthique dans la pensée de la parole de Heidegger, tout en n'évacuant pas la possibilité d'un monde partagé avec les autres.

²⁷⁷ *Ethique et Infini*, p.81.

Chapitre 3 : La pensée de la parole de Chrétien

Chrétien met en jeu, à la suite de Heidegger et de Levinas, la structure appel-réponse – sans que, contrairement à eux, la détermination de l'appel et de la réponse fasse intervenir ce que nous avons appelé une « séparation » de l' « être » et de la « responsabilité ». Dans le présent chapitre, nous allons étudier les principes phénoménologiques et théologiques sur lesquels repose cette non-séparation. Nous pourrions ensuite, dans les deux chapitres suivants, montrer comment la non-séparation entre « être » et « responsabilité » s'exprime dans ses recueils poétiques.

Le « cadre primordial » de la « réflexion philosophique, poétique et théologique » de Chrétien, écrit Pickstock, est « celui de l'appel et de la réponse. »²⁷⁸ Précédemment, nous avons vu qu'il utilise la formule « structure appel-réponse » pour décrire les pensées heideggérienne et lévinassienne de la parole. La « structure appel-réponse » est le *nom phénoménologique* de ce qui, en ontologie, est appelé « Gespräch » par Heidegger, et de ce qui, en éthique, est appelé « Dire » par Levinas. Dans sa phénoménologie de la parole, Chrétien est ainsi dans la lignée de Heidegger et de Levinas, notamment en ce qui concerne la structure de la parole (*appel-réponse*) et les conditions d'apparition de l'appel (*entendu dans la réponse*). Pour lui, la structure appel-réponse, c'est-à-dire le modèle antiphonique de parole et de contre-parole, est la structure même de la parole²⁷⁹. Parler, pour l'être humain, c'est répondre à un appel, à un appel silencieux entendu dans la réponse, dans la réponse *responsive* (répondre à) et

²⁷⁸ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.85. Voir A. Prevot, « Responsorial Thought: Jean-Louis Chrétien's Distinctive Approach to Theology and Phenomenology », p.979 et « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.117 : La « responsorial condition (...) is a thread that runs throughout Chrétien's phenomenological and theological studies ».

²⁷⁹ Voir *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.173-174 : « Le terme d'*antiphonaire* évoque » « une parole qui dans son essence est réponse », ainsi que C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.80, C. Canullo, « L'antiphonaire de la philosophie », p.141-161 et M.-A. Lescourret, « Entre cri et louange », *Nunc*, p.52.

responsable (répondre de). Chrétien décrit cela par des formules qu'il reprend sans cesse, et qui trouvent leur expression achevée dès le début de son œuvre, à l'ouverture du livre *La Voix nue* :

« Toute voix humaine répond, tout 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. »²⁸⁰

La singularité de Chrétien est de voir dans la structure appel-réponse la relation de parole à tout ce qui se manifeste, et non pas seulement la relation de parole à l'Être (*Gespräch*) ou à l'altérité (Dire) exclusivement. Cette indétermination phénoménologique de l'« appel » et de la « réponse » repose cependant sur une détermination théologique. Comme l'écrit Pickstock, par sa compréhension de la parole, Chrétien s'écarte « de Levinas comme de Heidegger. Le langage n'est primordialement ni l'appel de l'autre qui souffre, ni le passage impersonnel et temporel de l'Être. »²⁸¹ Ici, nous n'emploierions pas le mot « langage », mais celui de *parole*. Chrétien lui-même s'y refuse parce que, avec la parole, sont mis en jeu le corps, la voix qui font être la parole, et le monde où celle-ci résonne. La parole, pour Chrétien, est une réponse insuffisante à l'appel excessif de Dieu. Comme Heidegger et Levinas, Chrétien ne voit donc pas dans la parole, avant tout, une faculté de communiquer, suivant la représentation canonique de la parole.

Dans une première section, nous allons étudier la compréhension de l'appel par Chrétien. Nous allons voir que non-séparation entre « être » et « responsabilité » se fait, pour ainsi dire, au

²⁸⁰ *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p.7. Voir *L'Effroi du beau*, p.20-21 et *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.20, p.38, et p.121, ainsi que P. Kéchichian, « 'La patience du questionnement est le chemin de la réponse' », p.215, R. Olcèse, « Vertige du moindre geste : Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Levinas, Simone Weil », p.175 et P. Carrique, « La lutte et l'individuation », *Communio*, juillet-août 2008, p.54.

²⁸¹ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.81.

niveau même de l'appel. L'appel du Verbe est à la fois ontologique et éthique, et c'est pourquoi Chrétien a toute sa place dans le débat entre l'ontologie et l'éthique. L'étude de l'appel est nécessaire pour comprendre ce qu'est la réponse, c'est-à-dire la parole humaine même, puisque celle-ci est la « conséquence » de l'appel. Selon le principe phénoménologique de l'*appel entendu dans la réponse*, nous n'avons accès phénoménologiquement à l'appel que par la réponse. C'est pourquoi, la critique, par Chrétien, de la correspondance heideggérienne et de la responsabilité infinie lévinassienne signale que ce qu'il comprend par « appel » est radicalement différent.

Dans la seconde section, nous étudierons cette critique, ainsi que la compréhension de la réponse par Chrétien, qui est une réponse à la fois ontologique et éthique. En tant que, pour lui, la réponse est, par définition, insuffisante, il ne peut y avoir de commensurabilité de la réponse à l'appel, ce qui est le cœur de sa critique de la correspondance et de la responsabilité infinie. A nos yeux, la singularité de l'œuvre de Chrétien réside non seulement dans la détermination de la réponse, comme ontologique *et* éthique, mais aussi dans la forme prise par cette réponse. La réponse selon Chrétien se manifeste, ainsi que nous le verrons dans les chapitres 4 et 5, comme nomination des choses (réponse ontologique) et comme adresse à l'interlocuteur (réponse éthique). La poésie est en même temps « chant du monde » (Heidegger) et « chant vers l'autre » (Levinas). La poésie est l'expression, dans cette œuvre, de la réponse ontologique et éthique, de la non-séparation entre « être » et « responsabilité ».

1. L'appel selon Chrétien

Dans un premier temps, nous allons étudier la description phénoménologique de l'appel par Chrétien, et ses traits principaux : indétermination, pluralité, excès. Dans un deuxième temps, nous allons voir que cette description se fonde sur une position théologique, où l'ultime puissance appelante est déterminée comme Verbe. Dans un troisième temps, nous montrerons

que l'appel du Verbe selon Chrétien, même s'ils partagent un héritage biblique commun, n'est pas le même que l'appel du Verbe selon Levinas, en raison de l'Incarnation. Tout en déterminant l'appel comme appel du Verbe, Chrétien reprend les catégories (phénoménologiques) heideggériennes de l'appel, sans qu'il y ait une simple substitution du mot « Verbe » au mot « Être ». Chrétien distingue expressément, grâce à la pluralité de l'appel, l'appel du Verbe de l'appel de l'Être ; et il subordonne le second au premier. Nous verrons que l'appel du Verbe peut néanmoins être dit à la fois ontologique et éthique et qu'il y a, au niveau même de l'appel, une non-séparation entre être et responsabilité, parce que l'appel du Verbe est à la fois appel à *en être* et à *répondre de cet appel*.

Le propre de la description phénoménologique de Chrétien, dans sa compréhension de l'appel, est de mettre en jeu, à la fois, l'*indétermination* et l'*extension* de ce phénomène. Dans ses œuvres phénoménologiques, il décrit la structure appel-réponse sans y déterminer la nature de l'appel. Le théorème de l'*appel entendu dans la réponse* est phénoménologiquement pertinent pour tout appel. C'est pourquoi le cheminement de Chrétien est une véritable *phénoménologie de la parole*. Il décrit l'appel en tant que tel, sans détermination préalable. L'absence initiale de détermination lui permet de penser l'*extension* du phénomène de l'appel. Il y a une pluralité d'appels²⁸². Par « pluralité de l'appel », nous voulons dire que l'appel, pour lui, n'est pas seulement l'appel de l'Être qui se manifeste (Heidegger), ou l'appel de la responsabilité qui se manifeste (Levinas). Tout ce qui se manifeste se manifeste comme un appel.

²⁸² Voir J. de Gramont, « Nommer la voix », p.74, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.26 et « Blessed Failing », p.18, C. Pickstock « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.92, J. Ballan « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, p.200, N. Wirzba, « The Witness of Humility », *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, p.234, F. Dumontier, « L'Antiphonaire de la nuit de Jean-Louis Chrétien : une phénoménologie de la parole antiphonique », p.6 et l'Avant-propos à *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, p.9.

Dans la phénoménologie de la parole du premier chapitre de *L'Appel et de la réponse*, Chrétien commence sa description par une étude de l'appel dans la tradition platonicienne²⁸³. Il montre ensuite la différence entre cette tradition (où l'appel est pensé à partir de la beauté) et la tradition biblique (où l'appel est pensé à partir de Dieu)²⁸⁴. Par cette démarche, il ne cherche pas à tracer l'histoire de cette notion afin d'opposer un sens de l'appel à un autre²⁸⁵, mais plutôt à souligner qu'il y a plusieurs déterminations de l'appel²⁸⁶. Dans cette perspective, il décrit, dans un autre livre qui récapitule sa doctrine de l'appel, sans qu'il s'agisse jamais d'une liste exhaustive, d'autres déterminations de l'appel : « ce qui nous réunit n'est pas seulement de nous appeler les uns les autres, mais d'être appelés les uns et les autres par l'Être, par Dieu, par la nature, par les choses, par l'exigences de l'heure »²⁸⁷. Il y a plusieurs appels car Dieu, l'Être, la beauté, etc., se manifestent dans la phénoménalité comme appels. Chrétien nomme ces appels-là : « appels essentiels », pour signifier qu'il s'agit d'appels au sens fort et pour les distinguer du sens ordinaire du mot²⁸⁸. Chaque manifestation requiert notre réponse, et Chrétien s'attache à décrire les différentes réponses données aux différents appels. (L'effroi, par exemple, est la réponse humaine à l'appel de la beauté²⁸⁹.)

Dans sa description de la structure appel-réponse, Chrétien ne se contente pas de montrer la pluralité des appels ; il décrit aussi la modalité de la manifestation comme appel. Toute manifestation est appel, et tout appel est excès. L'apparition des phénomènes est marquée par

²⁸³ Voir *L'Appel et la réponse*, p.16-25. Voir aussi J. Davis, « The Call of Grace. Henri de Lubac, Jean-Louis Chrétien, and the Theological Conditions of Christian Radical Phenomenology », p.187 et J. Ballan, « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », p.200-201.

²⁸⁴ Voir *L'Appel et la réponse*, p.25-36. Sur l'association ancienne entre la beauté et l'appel dans le platonisme, voir A.T. Shamel, « Participation in God's Love: Revisiting John Milbanks's 'Out-Narration' in the Light of Jean-Louis Chrétien and the Song of Songs », *The Heythrop Journal*, LXIV, Oxford, 2023, p.80.

²⁸⁵ Voir B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.198.

²⁸⁶ Voir *L'Appel et la réponse*, p.35.

²⁸⁷ *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.13.

²⁸⁸ Voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.15.

²⁸⁹ Voir *L'Effroi du beau*, p.31 et *L'Arche de la parole*, p.106, ainsi que Ph. Grosos « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.233, R. Olcèse, « Vertige du moindre geste : Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Levinas, Simone Weil », p.174, p.187, J-P. Lemaire, « Le chant blessé de Jean-Louis Chrétien dans *Traversées de l'imminence* », p.115 et C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.92.

un excès²⁹⁰. Si, phénoménologiquement, l'appel et la réponse sont entendus simultanément dans la réponse, l'appel est en réalité antérieur à la réponse, et en excès sur elle²⁹¹. Par « excès de l'appel sur la réponse », il faut entendre que tout ce qui se manifeste et qui appelle notre réponse, se manifeste d'une manière qui dépasse la réponse. Lescourret parle, dans l'œuvre de Chrétien, de l'« excessif » et de l'« excédé », « le premier qui appelle et le second qui répond »²⁹², et définit cette œuvre comme une « réponse sans fin à une adresse incommensurable »²⁹³. Chrétien définit lui-même son propre cheminement à partir de l'excès de l'appel et de l'insuffisance de la réponse : « une pensée de l'excès de l'appel sur la réponse, et de nos façons d'exister selon lui, est à l'œuvre, comme dans les autres livres du signataire »²⁹⁴. La singularité phénoménologique de Chrétien par rapport à Heidegger et Levinas tient non seulement à la pluralité de l'appel, mais surtout à cette insuffisance de la réponse à l'appel. Or, l'affirmation de l'excès de l'appel sur la réponse repose sur un fondement théologique.

Chrétien ne cesse de répéter, comme nous l'avons dit dans l'introduction de ce chapitre, qu'il n'y a pas de première parole (humaine) : telle est l'une des leçons de sa phénoménologie. Dans ses livres, cependant, il ne fait pas seulement œuvre de phénoménologue. Si, en

²⁹⁰ Voir Th. Breedlove, « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », p.415-416, qui parle d'un « certain paradox that characterizes phenomenal experience » dans les livres de Chrétien. Ce « paradox arises in the inarticulable excess that precedes, gives, and ultimately ruptures phenomenology's own horizons. »

²⁹¹ Voir R. Bernet, « Fatigue, Illness, and Joy », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, p.38 : « Chrétien not only draws our attention to the simultaneity of call and response, but also to their possible asymmetry. »

²⁹² M.-A. Lescourret, « Entre cri et louange », p.52.

²⁹³ M.-A. Lescourret, « Entre cri et louange », p.56.

²⁹⁴ *Le Regard de l'amour*, p.8. Voir aussi *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.172 et *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p.9 et J. de Gramont, « Blessed Failing », p.23 : « *Blessed failing* (...) All of Chrétien's work is devoted to deploying this very paradox, which he situates at the confluence of a phenomenology of the call (where the excess of the event seizes us and calls for us) (...) and Christianity (where everything begins with the call of God). » J-P. Lemaire, dans « Le chant blessé de Jean-Louis Chrétien dans *Traversées de l'imminence* », p.112, retrouve le principe de l'excès de la rencontre dans la poésie de Chrétien. Le chant blessé est « la conséquence d'une rencontre décisive avec la beauté, avec l'amour, charnel ou mystique, qui ne nous laissent pas indemnes et blessent le chant même avec lequel nous essayons de les célébrer. » Nous reviendront là-dessus quand il sera question de la louange dans les poèmes de Chrétien (chapitre 4).

phénoménologie, Chrétien ne détermine pas l'appel, il n'en va pas de même dans sa pensée théologique de la parole. Il y a différents appels et différents excès, et un ultime appel-excès. La Révélation biblique enseigne que la première parole est la parole créatrice de Dieu²⁹⁵. La phénoménologie de la parole de Chrétien est incompréhensible sans sa théologie du Verbe²⁹⁶. Chrétien définit ainsi la théologie du Verbe : « Dieu est lui-même Parole, et c'est toujours en lui répondant – cette réponse fût-elle de refus, de révolte ou de dérobaie – que l'homme entre vraiment dans sa propre parole et la reçoit dans ce dialogue même. »²⁹⁷ De son propre aveu, Chrétien sort ici de la description phénoménologique pour se placer dans la *lumière de la foi*²⁹⁸ ou sous le *regard de la Bible*²⁹⁹.

A la fin du premier chapitre de *L'Appel et la réponse*, où culmine sa phénoménologie de la parole³⁰⁰, après avoir cité le *Cantique des cantiques*, c'est-à-dire s'être placé dans la lumière de la foi, Chrétien détermine l'ultime appel comme appel infini de l'infini³⁰¹. Cette ultime puissance appelante, la tradition biblique la nomme « Dieu » ou « Verbe »³⁰². Il s'agit d'une « ultime puissance appelante » parce que tous les autres appels, et toutes les réponses données aux appels, sans s'identifier à lui, procèdent *in fine* de l'appel du Verbe. (Pour reprendre l'exemple de l'appel de la beauté, ce dernier renvoie finalement à l'appel de Dieu³⁰³). Tout

²⁹⁵ Voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.121 : « Il n'y a pas de première parole qui nous soit accessible naturellement. Et même la toute première parole, la parole créatrice de Dieu, telle que la Révélation biblique nous la présente, n'est délivrée que tardivement dans l'histoire humaine, dans une langue elle-même historique ».

²⁹⁶ C. Chalier, dans son article « Une philosophie en gestation », *Esprit* 168, 1, 1991, p.149, montre que cela est le cas dès le début de l'œuvre.

²⁹⁷ *Saint Augustin et les actes de parole*, p.8-9.

²⁹⁸ Voir *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.181.

²⁹⁹ Voir *Sous le regard de la Bible*, p.8.

³⁰⁰ Voir A. Prevot, « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.119.

³⁰¹ Voir *L'Appel et la réponse*, p.42 : « Si l'appel est un appel de l'infini, lancé dans l'infini lui-même, il est un appel infini. Qu'une réponse finie ne puisse que recevoir de lui ce que sa tâche est de lui rendre ne fait pas d'elle une correspondance. Rien ne peut correspondre à l'infini. »

³⁰² Voir l'entretien radiophonique entre Chrétien et D. Le Guay, « Grandeur de la parole » (Canal Académie) à 42:55, ainsi que M.-A. Lescourret, « Entre cri et louange », p.56 : pour Chrétien, « la parole d'avant toute parole » est le « Verbe divin » et C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.84 : « Celui qui appelle » est le Dieu de la Révélation chrétienne.

³⁰³ Voir *L'Appel et la réponse*, p.27 et M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.99-100.

appel est excès et toute réponse est insuffisante par rapport à l'appel, car toute réponse est finie et tout appel a lieu comme en écho à l'appel infini de Dieu. Le théorème phénoménologique n'est pas là contredit : l'appel de Dieu est entendu dans la réponse humaine³⁰⁴.

En déterminant l'ultime puissance appelante comme Verbe, et non comme Être (Heidegger), Chrétien partage avec Levinas, dans sa compréhension de l'appel, un fondement biblique et théologique commun, le principe de la Révélation. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que pour ce dernier l'appel ultime est celui du Verbe et qu'il y a une « antériorité irréversible – principielle – du Verbe par rapport à l'Être »³⁰⁵. Comme le rappelle Capelle-Dumont, Chrétien cite cette sentence lévinassienne, expressément dirigée contre Heidegger, au début d'un article sur la pensée de la parole de Levinas³⁰⁶ – et il fait lui-même le lien entre la « méditation philosophique » de celui-ci et l'Évangile à partir de cette citation sur la précession du Verbe³⁰⁷. Avant l'appel de l'Être, il y a l'appel biblique : « Ecoute, Israël, notre Seigneur est un Dieu unique. »³⁰⁸

L'appel de Dieu, pour Chrétien, est, comme pour Levinas, un appel qui vient au-delà de l'être : « Chaque être, écrit-il, forme une modulation de l'appel premier, en même temps qu'il est la réponse, en tendant vers sa source. L'appel qui vient de l'au-delà de l'être constitue chaque être comme ce qui lui répond et jamais ne lui correspond. »³⁰⁹ Puisque l'appel s'entend dans la

³⁰⁴ Voir F. Peruzzotti, « Human Spirituality: Jean-Louis Chrétien and the Vital Side of Speech », p.7 : « the personal response begins with the excessive call that the speech encloses. For this reason, the biblical word—in which the call/response device is defined as originating from the divine spirit that inhabits it—is a radicalization of that common structure ».

³⁰⁵ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.212.

³⁰⁶ Ph. Capelle-Dumont, « La parole, l'absolu et la promesse chez Jean-Louis Chrétien », p.1192.

³⁰⁷ « La traduction irréversible (sur E. Levinas) », p.145. Chrétien commente ainsi la sentence de Levinas : « Ce Verbe ne parle pas une langue, ni dans une langue, car il est (...) un avant-propos singulier, puisque contrairement aux préliminaires un peu vains que nous nommons ainsi d'ordinaire, il a plus de poids et de force que ce qu'il préface. En lui, il y va en effet, d'un 'parler avant de parler', de 'l'essence même du langage d'avant la langue' ».

³⁰⁸ *Deutéronome*, 6, 4.

³⁰⁹ *L'Appel et la réponse*, p.27. C'est en tant que Dieu est au-delà de l'être que Chrétien, comme Levinas, désigne parfois Dieu, dans *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p.162, comme « l'autre absolument autre qu'est Dieu. »

réponse, l'appel *qui vient au-delà de l'être* est un appel ayant lieu dans l'être³¹⁰. Pour autant, à partir de ce fondement commun, Chrétien se distingue de Levinas par ce qu'il entend par « Verbe ». Le Verbe, pour lui, est le Verbe *incarné*. L'Incarnation est le cœur de la différence entre Chrétien et Levinas, reposant sur les différentes traditions bibliques, la tradition juive et la tradition chrétienne³¹¹. Si, pour Levinas, la réponse à l'appel à la responsabilité du Verbe, le « Dire », se manifeste dans l'être au moyen du « Dit », le Verbe n'est pas, pour reprendre ses propres termes, *contaminé par l'être*³¹². En revanche, la traduction phénoménologique, par Chrétien, du principe théologique de l'Incarnation est que le Verbe est *venu dans l'être*, notamment pour rendre possible la réponse humaine à l'appel venant au-delà de l'être. Il n'y a pas *désintéressement* par le Dire, mais *intéressement* par le Verbe. L'Incarnation est l'apparition de l'appel de la responsabilité dans l'ordre de l'être.

En tant que la réponse, en raison du théorème de l'appel entendu dans la réponse, manifeste l'appel du Verbe dans la phénoménalité, Chrétien est en droit de reprendre les catégories de la phénoménologie de la parole de Heidegger. La force de ces catégories, même si Heidegger détermine l'appel ultime comme appel de l'Être qui se manifeste, est d'être pertinentes pour tout appel. Elles décrivent les conditions d'apparition phénoménologique de l'appel et se prêtent à la détermination théologique de l'appel comme appel du Verbe. Dans l'ordre naturel, Chrétien pense ainsi l'appel à la suite de Heidegger³¹³, mais sa position théologique est que tout appel reconduit ultimement à l'appel divin. Comme le soulignent plusieurs commentateurs de

³¹⁰ Voir Th. Breedlove, « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », p.426-427.

³¹¹ Voir Chrétien, « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », p.129, où il cite une phrase de Levinas sur le non-lieu, et portant contre l'Incarnation, tirée d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.282 : « *ce qui eut humainement lieu n'a jamais pu rester enfermé dans son lieu*. Il n'y a aucune nécessité de se référer pour cela à un événement où le non-lieu, se faisant lieu, serait exceptionnellement entré dans les espaces de l'histoire. »

³¹² Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.10 : « *entendre un Dieu non contaminé par l'être*, est une possibilité humaine non moins importante et non moins précaire que de *tirer l'être de l'oubli* où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'ontothéologie. »

³¹³ Voir « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40 : « c'est le *logos* qui nous promet, idée que je commente à la suite de Platon et Heidegger. Nous sommes alors dans l'ordre naturel. » Pour ce commentaire, voir *Promesses furtives*, p.10-60.

Chrétien (Grosos, Capelle-Dumont, Gramont) le mouvement de la phénoménologie de la parole de Chrétien est le suivant : de Heidegger à la Révélation³¹⁴, de la description phénoménologique de la réponse à l'élucidation de l'appel comme Verbe, à partir de quoi il affronte la pensée heideggérienne de la parole.

Rien, de prime abord, qui ne rappelle la citation de Levinas donnée ci-dessus, sur l'antériorité du Verbe par rapport à l'Être. Et pourtant, s'ils reprennent tous les deux les catégories heideggériennes de l'appel³¹⁵, Chrétien reproche aussi à Levinas l'« usage » qu'il fait de ces catégories. Citons l'argumentation complète de Chrétien, car il s'agit-là d'un passage décisif pour comprendre sa phénoménologie de l'appel par rapport à celle de Heidegger et de Levinas :

« Levinas tente de définir la Révélation à partir de notre réponse à son appel, et cela contre une pensée de l'Être. (...) L'appel de la voix silencieuse, pour Heidegger, ne s'entend que dans la réponse, la provocation dans mon invocation qui à son tour appelle, et la reconnaissance même fait partie des dons que j'ai reçus. Le seul fait de nommer Dieu suffit-il à changer le sens de toutes ces caractéristiques ? Le penser serait oublier qu'elles sont destinées à différencier le dire de la Révélation des autres dires, et donc à discerner ce qui vient de Dieu. (...) Il n'y a rien dans cette définition qui n'ait déjà été pensé et dit par Heidegger à propos de notre réponse à l'appel de la parole. Or, très évidemment, ce qu'il a pensé n'est pas la Révélation. Que l'appel ne soit entendu que dans la réponse ne permet donc en rien de caractériser le témoignage comme parole de toute autre distincte, impensable pour une pensée de l'Être. »³¹⁶

³¹⁴ Voir Ph. Capelle-Dumont, « La parole, l'absolu et la promesse chez Jean-Louis Chrétien », p.1191-1192, Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.230 et p.236 et J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.13-14 et p.23.

³¹⁵ Voir L. Tengelyi, *L'expérience de la singularité*, p.268 : « Emmanuel Levinas va s'approprier cette idée (de l'appel) et la retourner contre la pensée heideggérienne de l'être ». Sur la reprise du thème de l'appel par Levinas, voir *Ibid.*, p.63-65 et p.267-272 (cité par J. de Gramont dans « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.19, note 46).

³¹⁶ *L'Appel et la réponse*, p.41-42.

Quoique Dieu, en tant qu'appel à la responsabilité, soit au-delà de l'être pour Levinas, il ne fait substituer, selon Chrétien, « Dieu » à « Être » dans sa détermination de l'ultime puissance appelante³¹⁷. Autrement dit, contre la pensée de l'Être, Levinas ne parviendrait pas à penser ce que la parole de la Révélation a de propre, puisqu'il n'établirait qu'une différence nominale entre l'appel de Dieu tel qu'il le conçoit et l'appel de l'Être heideggérien. A nos yeux, Chrétien est tout à fait justifié d'adresser cette critique à Levinas, car elle est porte sur la définition même de la réponse selon Levinas. La réponse lévinassienne, en tant que responsabilité infinie et totale, est commensurable à l'excès de l'appel (de Dieu), comme la correspondance heideggérienne est commensurable à l'excès de l'appel (de l'Être). Pour Heidegger et Levinas, l'excès est une caractéristique de l'appel, mais la parole humaine étant commensurable à l'appel, il y a une symétrie entre l'appel et la réponse. L'excès est relatif quand il est, pour Chrétien, absolu³¹⁸.

Par sa pensée de l'excès de l'appel sur l'insuffisance de la réponse, Chrétien ne substitue pas le mot « Dieu » à « Être ». L'excès de l'appel sur la réponse lui permet de penser le propre de la parole de la Révélation qui est une parole à laquelle la parole humaine est incommensurable. Pour souligner cette incommensurabilité, Chrétien désigne parfois l'excès de l'appel infini de l'infini comme l'*inouï* (« l'inouï seul donne la parole, et par inouï n'est pas signifié ici ce qui n'a pas encore été dit et entendu mais ce qui de l'appel et de son cri excède d'emblée toute possibilité de répondre et de correspondre »³¹⁹.) Que la non-commensurabilité de la réponse à

³¹⁷ Sur cette « substitution » du nom de Dieu à l'Être et la critique de Chrétien, voir J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.19-20 et B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.134.

³¹⁸ Voir Th. Breedlove, « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », p.418 : « The transcendence of the infinite is absolute and radical. »

³¹⁹ *L'Appel et la réponse*, p.43. Voir J. de Gramont, « La fragilité comme existentiel », p.52-53 : « Comment accueillir l'inouï qui vient à notre rencontre et comment lui répondre ? Ces questions sont au cœur de tous les ouvrages de Jean-Louis Chrétien (...) Comment accueillir et comment répondre ? Là où l'appel ne se fait entendre que dans la réponse, il faut ajouter que jamais notre réponse ne pourra tout à fait correspondre à l'excès de cette parole première : seule parvient à se lever une voix défaillante (...) depuis maintenant plus de trente ans et plus d'une vingtaine de livres, Jean-Louis Chrétien n'aura eu de cesse de méditer la promesse d'une voix qui,

l'appel soit la preuve que Chrétien ne substitue pas « Dieu » à « Être » est phénoménologiquement pertinent, puisque la réponse est la seule « voie d'accès » phénoménologique à l'appel³²⁰.

L'usage des catégories heideggériennes ne fait pas de l'appel du Verbe selon Chrétien, l'équivalent de l'appel de l'Être selon Heidegger³²¹. Certes, il y a, pour Chrétien, un appel de l'Être expressément distingué de l'appel du Verbe en raison de la pluralité de l'appel³²², mais cela est encore dans la lignée de Heidegger puisqu'il distingue lui-même l'Être et Dieu³²³. Cependant, bien que l'appel de l'Être et l'appel du Verbe soient distingués, Chrétien subordonne ultimement l'appel de l'Être à l'appel du Verbe, comme si l'appel de l'Être se faisait sur ce fond plus originaire qui était sa condition de possibilité même, ce qui n'est plus heideggérien³²⁴. Le silence originel qui donne la parole à elle-même est celui de Dieu, avant d'être celui de l'Être.

Pour Chrétien, Dieu n'est ni l'étant suprême de la métaphysique critiquée par Heidegger, ni un nom propre substitué à l'être heideggérien, mais le Dieu vivant, créateur, incarné comme Verbe. La différence entre le Verbe et l'Être est la *personnalité*. Comme nous l'avons dit dans le chapitre 2, l'Être donne la venue en présence de ce qui vient en présence. Par cette

fragilement, et à chaque fois en tremblant, tente de répondre, ne le pouvant jamais tout à fait, à l'excès de ce qui vient à sa rencontre et l'appelle. »

³²⁰ Voir J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.20 : « Il est en effet de bonne phénoménologie de ne pouvoir déterminer le sens (et le nom) de l'appel qu'à partir de notre manière de le recevoir (et lui répondre). »

³²¹ Voir J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.14-15.

³²² Voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.13.

³²³ Dans un de ses derniers séminaires, il fait la séparation entre Être et Dieu : « Être et Dieu ne sont pas identiques et je ne tenterais jamais de penser l'essence de Dieu au moyen de l'être » (cité par Ph. Capelle-Dumont, « Dieu. Ereignis. Tout autre. Heidegger et Levinas », p.205). Cette phrase est tirée du « Séminaire de Zurich » (1951), compte-rendu et trad. fr. F. Fédier, dans *PO&SIE* 13, 1980, p.60.

³²⁴ Voir J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.14-15 : « L'aventure de la parole décrite par Jean-Louis Chrétien doit nous mener un pas au-delà des analyses heideggériennes. (...) à l'appel de Dieu et la nécessité de lui répondre en lui adressant nos prières aucune place n'est laissée dans cette pensée. Qu'il n'y ait de parole qu'en réponse à un appel est l'immense leçon que nous devons à Heidegger, mais reste entièrement à penser quel appel nous enjoint de répondre. (...) Là où il est question de l'appel de Dieu, il n'y a pas de proximité avec Heidegger qui ne soit marquée par une distance plus grande encore.»

manifestation, l'Être lance un appel, et cet appel (*Sage*) rend possible la réponse correspondante (*nach-sagen*). L'Être est l'excès même du don, qui donne à la fois la venue en présence et le pouvoir de répondre à la manifestation. La singularité de Heidegger est de décrire l'excès du don, sans déterminer la puissance donatrice comme un donateur personnel. L'Être est impersonnel³²⁵. Heidegger reste dans le cadre de la description phénoménologique, tandis que Chrétien en sort pour entrer en théologie par la détermination de la puissance donatrice comme Dieu personnel. C'est à partir de la « neutralité » heideggérienne, preuve qu'il est possible de penser (*denken*) le don, c'est-à-dire de remercier (*danken*), sans déterminer un donateur, que cette détermination intervient.

Chrétien détermine l'infini de l'appel de l'infini comme une *personne infinie* : « l'au-delà de la personne est lui-même personnel à l'infini (...) la lumière dans laquelle apparaît la personne est celle-là même de l'amour qui la fait être à elle-même à jamais (...) l'amour lui-même est une personne »³²⁶. L'appel du Verbe est celui, écrit Pickstock, du « Dieu d'amour personnel »³²⁷, et c'est pourquoi l'appel selon Chrétien, comme selon Levinas, en raison de la *personnalité*, peut être dit « éthique » et « monothéiste »³²⁸, contrairement à l'appel selon Heidegger. La personnalité de l'appel est ici d'autant plus forte que le Verbe s'est incarné dans la personne du Christ. La singularité de Chrétien est que la dimension *éthique* de l'appel du Verbe dont parle Pickstock, n'annule pas, comme cela est le cas pour Levinas, ce que nous pouvons nommer la dimension *ontologique* de cet appel. Si, par la pluralité de l'appel, Chrétien n'identifie pas l'appel du Verbe à l'appel de l'Être, l'appel du Verbe peut être défini comme à la fois

³²⁵ Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.81.

³²⁶ *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p.344. Voir aussi *L'Appel et la réponse*, p.27 : « Lorsque l'origine de l'appel devient le Dieu créateur, il perd sa neutralité, il est le Verbe lui-même ».

³²⁷ Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.79 : « Chrétien insiste sur le fait que l'héritage biblique introduit quelque chose que ne peut atteindre la philosophie : un Dieu d'amour personnel à qui nous pouvons rendre une offrande tout aussi personnelle ».

³²⁸ Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.79 : Chrétien suit Levinas quand il décrit l'appel « d'une manière plus personnelle, plus éthique, plus néo-platonicienne et plus monothéiste que Heidegger. »

ontologique et éthique. Il y a non-séparation entre « être » et « responsabilité » au niveau même de l'appel du Verbe, et donc de tout appel procédant de l'ultime puissance appelante.

L'appel du Verbe est un appel ontologique parce qu'il s'agit d'un *appel à en être*³²⁹, à venir à l'être, un appel créateur, un « don ontologique » (Pickstock)³³⁰. Dieu appelle les créatures à l'être par sa parole³³¹. Pour Chrétien, en phénoménologie, il y a certes un appel de l'Être tel que décrit par Heidegger, c'est-à-dire une interpellation de l'être qui se manifeste lors de la venue en présence des choses. Mais, selon sa théologie de la parole, cette manifestation se fait sur un fond plus originaire, à savoir la Création même par l'appel du Verbe, qui rend possible toute manifestation de l'être. Il peut dire, avec Heidegger, que l'homme est un *produit* de la parole. « Chrétien, écrit Pickstock, est un auteur post-heideggérien préoccupé par l'idée heideggérienne que l'humanité est constituée ou consciente en vertu de ce qu'elle entend un appel auquel, par le langage, elle a toujours-déjà répondu. »³³² Mais ce qu'il faut entendre par « production » et « parole » est radicalement différent. La réponse à l'appel du Verbe est principe d'individuation en tant qu'elle est aussi venue à l'être en réponse à l'appel créateur. La parole est donnée, par le Verbe, à l'homme en même temps que son être, et c'est pourquoi l'homme est un *être de parole*. « Chaque être, dit Chrétien dans un passage déjà cité décisif sur ce sujet, forme une modulation de l'appel premier, en même temps qu'il est la réponse, en tendant vers sa source. L'appel qui vient de l'au-delà de l'être constitue chaque être comme ce qui lui répond et jamais

³²⁹ Voir « La dette et l'élection », p.273, *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.156, *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p.170 et B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.106. Dans *L'Appel et la réponse*, p.30, Chrétien médite l'appel créateur à partir de *l'Épître aux Romains*, 4, 17, de Paul.

³³⁰ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.82. Voir aussi, *Ibid.*, p.93 : « Dans la Bible elle-même, dit-elle, la Création est causée par la profération du verbe divin » et p.94 : la Création divine est « un appel où la voix fait passer les choses du néant à l'existence. »

³³¹ Voir *Corps à corps. A l'écoute de l'œuvre d'art*, p.92 et p.120.

³³² C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.79.

ne lui correspond. Le sens de l'appel et de la réponse se transforme radicalement lorsque l'appel crée celui qui répond. »³³³

Cet extrait résume parfaitement, à nos yeux, la compréhension de la parole par Chrétien, et sa position par rapport à Heidegger et Levinas : refus de la correspondance en raison de l'excès absolu de l'appel, sans que cet excès (« appel qui vient au-delà de l'être ») soit sortie de l'être, mais au contraire manifestation dans l'être, notamment par la Création des répondants à l'appel. Le Verbe est la manifestation ontologique de l'au-delà de l'être, et son appel se manifeste dans la réponse humaine qui, en tant que cet appel est créateur, est une réponse qui est d'être. Chrétien pose une équivalence entre « être » et « répondre » : « La première vocation est la vocation d'être, la première réponse, d'être là. Nous avons toujours déjà répondu à une convocation. (...) cette réponse que nous sommes par notre être même, par notre venue même, à un cri éternel, au cri qui appelle à l'être et à être – un 'me voici' qu'un 'viens' suscite. Toute réponse et toute responsabilité proviennent de lui et ne font que le modaliser et le déployer. »³³⁴

Pour conclure notre propos, soulignons que l'appel du Verbe, selon la citation ci-dessus, est en même temps un appel à la responsabilité. L'appel (créateur) est un *commandement*. En tant qu'il y a, dans cette pensée de la parole, une équivalence entre « être » et « répondre », et que l'appel (ontologique) du Verbe est aussi un appel à la responsabilité, cet appel est un appel éthique. Ni la dimension ontologique, ni la dimension éthique de l'appel n'annule l'autre dimension. L'appel du Verbe tel que l'entend Chrétien, n'est pas la juxtaposition de l'appel

³³³ *L'Appel et la réponse*, p.27. Voir Th. Breedlove, « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », p.416 : « the impossibility of correspondence (...) arises from the infinite gap separating a creating and constituting call from the finitude of its responses. To speak is to respond, and to respond is, in this distinctively Christian sense, to be, specifically, to be a creature. »

³³⁴ *L'Appel et la réponse*, p.28-29. Voir aussi *Saint Augustin et les actes de parole*, p.163 et *L'Appel et la réponse*, p.30-31, ainsi que C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.91, E. Housset, « The Body of Response », p.58, Th. Breedlove, « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », p.416-417 et C. Canullo, « L'antiphonaire de la philosophie », p.147 : l'appel « se destinerait à demeurer inouï et invisible sans la réponse que notre existence 'est' et, surtout, qu'elle est en tant que 'lieu' où se manifeste le fait qu'un appel s'est donné en nous appelant à être. »

heideggérien de l'Être et de l'appel lévinassien de la responsabilité, mais un appel à *être* et un appel à *répondre de cet appel*.

En vertu du principe phénoménologique de l'appel entendu dans la réponse, l'appel du Verbe étant à la fois ontologique et éthique, la réponse (insuffisante) donnée à cet appel est, elle aussi, à la fois ontologique et éthique, comme nous allons le montrer à présent. Si Heidegger, Levinas et Chrétien déterminent tous les trois une ultime puissance appelante, la singularité de Chrétien vient de la nature de la réponse donnée à l'appel du Verbe : une réponse non-commensurable à l'excès de l'appel infini, à partir de quoi il fait la critique de la correspondance heideggérienne et de la responsabilité infinie lévinassienne. La différence entre Chrétien, Heidegger et Levinas ne concerne donc pas seulement l'appel, mais porte aussi sur la réponse. La réponse donnée à l'appel du Verbe n'est pas la même que celle donnée à l'appel de l'Être ou à l'appel du visage. La critique, par Chrétien, de la correspondance heideggérienne et de la responsabilité lévinassienne est une critique radicale de ces pensées de la parole. Elle critique la nature même de ce qu'ils entendent par *réponse*, par *parole humaine*. Elle est d'autant plus radicale que, pour ces deux philosophes, la parole est principe d'humanisation.

2. La réponse selon Chrétien

Dans un premier temps, nous allons voir que Chrétien utilise les catégories heideggériennes pour décrire la réponse, tout en déterminant différemment celle-ci, car elle est réponse à l'appel du Verbe, et non à l'appel de la *Sage*. La détermination de la réponse comme *insuffisante* par rapport à l'excès de l'appel entraîne une critique de la correspondance heideggérienne³³⁵, fondée sur la distinction radicale entre la parole de la Révélation et la compréhension de la *Sage* héritée du *logos* grec. La réponse insuffisante est une *répétition* : elle appartient à l'appel sans lui correspondre. Cette réponse-répétition « dit ce qui est » en réponse à l'appel ontologique du

³³⁵ Voir J. de Gramont, « Blessed Failing », p.19-20.

Verbe (appel à *en être*). La réponse ontologique, en tant qu'elle est aussi une réponse incarnée (« Me voici »), par le truchement du corps compris comme *répondant* parmi d'autres corps-répondants, nous permettra de faire transition vers le deuxième temps de cette section, concernant la dimension éthique de la parole.

Pour Chrétien, l'insuffisance de la réponse à l'excès de l'appel est le sens même de la parole humaine. Parler d'« insuffisance de la réponse » revient à dire que la réponse est toujours en défaut par rapport à l'excès de l'appel, qu'il n'y a aucune symétrie entre l'appel et la réponse³³⁶. C'est en tant que l'appel du Verbe est appel infini que la réponse finie lui est incommensurable. Chrétien parle souvent, pour décrire l'insuffisance de la réponse, c'est-à-dire de la parole humaine elle-même, de la *fragilité*³³⁷ ou de la *nudité*³³⁸ de la voix. Le thème de la fragilité et de la nudité de la voix traverse toute l'œuvre de Chrétien, et nous étudierons un poème, dans le chapitre 4, qui le met en jeu : « Entre les paumes de la nuit qui les abritent / nos voix fragiles montent plus claires / de se risquer enfin nues. »³³⁹ Ce thème de la voix fragile et nue est, pour ainsi dire, la manifestation affective, corporelle, de la saisie de la parole humaine par l'excès de l'appel infini, et sommée de lui répondre. Chrétien oppose expressément cette impossibilité de répondre à l'anticipation propre à la correspondance heideggérienne³⁴⁰.

³³⁶ Voir Th. Breedlove, « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », p.417 : « there is an aporia between call and response. »

³³⁷ Voir *Fragilité*, p.254 : « De la fragilité qui est de la nôtre et de son sens, la voix humaine forme la plus haute manifestation et la plus nue ». Sur la fragilité selon Chrétien, voir J. de Gramont, « La fragilité comme existential », p.45-59 et C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », p.101-104.

³³⁸ Voir *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p.7 et p.45.

³³⁹ *Joies escarpées*, p.18.

³⁴⁰ Voir *L'Appel et la réponse*, p.42 : « rien en nous ni de nous ne saurait, ce qui est un des fondements de la correspondance pour Heidegger, l'écouter par avance, l'écouter en anticipant et le prévenir (*vorhören, zuvorkommen*). » Chrétien donne comme référence *Unterwegs zur Sprache*, p.32-33. Pour Chrétien, comme il l'écrit dans *L'Arche de la parole*, p.16-17, il ne peut y avoir d'écoute parfaite et adéquate. Sur la critique de la correspondance heideggérienne, voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.233, C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.200 et F. Dumontier, « *L'Antiphonaire de la nuit* de Jean-Louis Chrétien : une phénoménologie de la parole antiphonique », p.11-12.

Au début de l'important chapitre déjà cité de *L'Appel et de la réponse*, il se demande : « Parler se fonde-t-il sur la possibilité ou sur l'impossibilité de la correspondance ? »³⁴¹ Pour Chrétien, contrairement à Heidegger, il n'y a pas d'équivalence entre « répondre » et « correspondre ». « Répondre » signifie « impossibilité de correspondre » : cette impossibilité est la réponse même³⁴². La critique de la correspondance se porte au cœur de la pensée (de la parole) de Heidegger, car ce dernier définit sa propre pensée comme une correspondance³⁴³.

La critique de la correspondance commence dès le début de son œuvre, dans *L'Antiphonaire de la nuit* (1989), comme il le rappelle lui-même dans la « Rétrospection » de *L'Inoubliable et l'inespéré* : « D'une manière implicite, mais qui fut de certains entendue, et sera explicitée dans *L'Appel et la réponse* (1992), y était critiquée [dans *L'Antiphonaire de la nuit*] la pensée de Heidegger sur la parole comme correspondance (*Entsprechung*). C'est l'un des aspects du concept de défaillance de la réponse. »³⁴⁴ Chrétien ne reviendra jamais sur cet acquis par la suite. Si, dans la phénoménologie de la parole de *L'Appel et la réponse*, le propos principal porte sur les déterminations platoniciennes et bibliques de l'appel, la critique de la correspondance heideggérienne apparaît en filigrane au cours du développement, avant d'être explicite à la fin.

La critique de la correspondance est la conséquence de ce que tente Chrétien, à savoir penser le propre de la parole de la Révélation et de l'Incarnation. La détermination théologique seule permet de penser l'excès comme tel, tandis que la correspondance, par sa commensurabilité à l'appel, *relativise* l'excès. « Qu'une réponse finie, écrit-il en conclusion du premier chapitre de

³⁴¹ *L'Appel et la réponse*, p.16.

³⁴² Voir R. Olcèse, « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », p.149 et B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.134.

³⁴³ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.89 : « das Denken, das dem Wesen der Sprache zu entsprechen sich abmüht ».

³⁴⁴ *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.174. Voir aussi E. Housset, « The Body of the Response », p.46 : « the insufficiency of our response is not a failure of speech, but in fact the very modality of a speech seeking to express the excess of what is given ».

L'Appel et la réponse, ne puisse que recevoir de lui (= l'appel infini de l'infini, l'appel du Verbe) ce que sa tâche est de lui rendre ne fait pas d'elle une correspondance. Rien ne peut correspondre à l'infini. »³⁴⁵ La correspondance suppose une commune mesure entre les deux paroles, distinctes, de la *Sage* (appel) et de l'être humain (réponse). Cette commune mesure est impossible selon Chrétien, en raison de l'infranchissable distance entre l'appel infini (du Verbe) et la réponse finie (de l'être humain). Chrétien souligne ainsi « le caractère inadéquat de la réponse à l'appel »³⁴⁶, dit Pickstock.

Dans son commentaire de la critique, par Chrétien, de la correspondance, Gramont rappelle que l'impossibilité de la correspondance, essentielle à la pensée de la parole du christianisme, était connue de Heidegger³⁴⁷. Il souligne à juste titre que, dans le premier chapitre d'*Unterwegs zur Sprache*, Heidegger dégage sa doctrine de la correspondance à partir d'une lecture d'un poème de Trakl, où, comme dit Gramont, « Heidegger s'approche d'une interprétation de la parole menée à partir du christianisme, mais pour s'en écarter aussitôt. »³⁴⁸ Heideggérien pratiquant, c'est-à-dire, ici, employant les catégories de la phénoménologie de la parole de Heidegger (*appel entendu dans la réponse*, etc.), Chrétien en change radicalement le sens à partir de sa théologie de la parole. Nous voyons l'effet de cela dans une description qui semble, de prime abord, être tout à fait dans la lignée de ces catégories, à savoir sa description de la parole comme *répétition*.

Une des conséquences du principe de *l'appel entendu dans la réponse*, est que la réponse appartient à l'appel. Ici, Chrétien est dans la lignée de Heidegger. « L'appartenance et la

³⁴⁵ *L'Appel et la réponse*, p.42. Voir *Ibid.*, p.11 : « L'inclusion de l'appel dans la réponse, dans une réponse qui met en jeu tout notre être et pourtant jamais ne peut être plénière, jamais ne devient correspondance » et p.28 : « Surgissant à l'être, nous répondons. Cette première réponse, qui ne cesse pas tant que nous sommes, qui est de tout instant, cette réponse créée à l'incrédé tout à la fois répond parfaitement, puisque nous sommes là, et ne correspond aucunement, puisque du fini à l'infini il n'y a pas de correspondance. »

³⁴⁶ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.85.

³⁴⁷ J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.13-14.

³⁴⁸ J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.14.

correspondance de la réponse à l'appel forment ce sur quoi tout se joue. »³⁴⁹ La différence introduite par Chrétien est l'appartenance de la réponse à l'appel sans correspondance de la réponse à l'appel, en raison de l'insuffisance et de l'excès. Chrétien nomme *répétition* cette réponse appartenant à l'appel sans lui correspondre. Il énonce sa pensée de la répétition en faisant ce qu'il dit, en répétant un vers de Paul Claudel : « Toute parole une répétition »³⁵⁰. La référence à Claudel est notable puisqu'il s'agit, comme pour Heidegger, d'une phénoménologie inspirée par une compréhension *poétique* de la parole. Cependant, Claudel, partageant la même assise biblique que Chrétien, ne pourrait dire : « Toute parole une correspondance ».

C'est après sa méditation de l'appel créateur du Verbe, exposée dans la section précédente, qu'il aborde la question de la réponse donnée à cet appel. Parlant de l'appel créateur, il écrit : « Nous avons été nous sans nous dans l'appel et le cri. Que nous soyons nous-mêmes anticipés et promis dans ce cri fait que notre propre écoute et notre propre réponse ne peut anticiper. Elle répète. »³⁵¹ Nous voyons que le cœur de la différence entre la répétition et la correspondance, qui est le refus de la « commune mesure », ne concerne pas seulement la *nature de la réponse*, c'est-à-dire la différence entre le fini (de la réponse) et l'infini (de l'appel). Elle concerne aussi la *temporalité de la réponse*. Tandis que l'anticipation est possible dans le cas de la correspondance heideggérienne, la répétition est anticipée par l'appel. L'appartenance de la réponse est telle, pour Chrétien, que l'anticipation est impossible. La relation de parole entre la parole humaine et le Verbe est rendue possible par l'appel, antérieur à toute réponse. En parlant

³⁴⁹ *L'Appel et la réponse*, p.42. Dans « La tempérance de la parole dans l'œuvre de Jean-Louis Chrétien », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, p.20, P. Kéchichian note que cette pensée de l'appartenance est présente dès le premier livre, *Lueur du secret* : « dès les premiers mots de l'œuvre, est souligné ce lien, cette appartenance de celui qui parle, donne de la voix, donne sa propre voix, à une parole antérieure qui la précède et l'autorise, si l'on a bien voulu l'entendre, l'écouter. »

³⁵⁰ *L'Appel et la réponse*, p.35. Il s'agit d'un vers de la première des *Cinq grandes odes*, tiré de Paul Claudel, *Œuvre poétique*, éd. J. Petit, Paris, Gallimard, 1967, p.230 : « Ainsi quand tu parles, ô poète, dans une énumération délectable / Proférant de chaque chose le nom / Comme un père tu l'appelles mystérieusement dans son principe, et selon que jadis / Tu participas à sa Création, tu coopères à son existence ! / Toute parole une répétition ».

³⁵¹ *L'Appel et la réponse*, p.36.

de « répétition », Chrétien s'efforce ainsi de penser la non-commensurabilité entre la parole humaine et le Verbe, sans que ce refus de la « commune mesure » soit un refus de toute relation.

La description de la réponse insuffisante comme répétition est importante pour notre propos sur la réponse ontologique. Auparavant, nous avons vu que l'appel du Verbe peut être qualifié d'appel ontologique. Or, pour n'être pas vide de sens, toute répétition doit tenir son sens de ce qu'elle répète. La répétition telle que l'entend Chrétien, redit l'appel ontologique du Verbe. Nous avons déterminé l'appel du Verbe comme ontologique parce que, en tant qu'appel créateur, non seulement il est appel à *en être* (à être-créature), mais il est aussi le fond à partir duquel advient toute manifestation-comme-appel, et notamment la manifestation de l'être (la venue en présence de ce qui vient en présence selon Heidegger). Le Verbe créateur dit à toute créature : « Soit ! » La parole humaine redit, *en disant ce qui est*, pour articuler son sens, pour que ce qu'il y a vienne à la parole. Tout sens, écrit Chrétien, « se lève dans la voix humaine et par elle (...) la voix humaine s'articule en articulant le sens de ce qu'il y a. »³⁵² Il fait expressément l'équivalence entre « prendre la parole » et « dire ce qui est » : « chaque fois qu'une voix, pour dire ce qui est, prend la parole... »³⁵³

Par sa détermination du dire, la répétition partage avec la correspondance heideggérienne, le pouvoir de (re)dire ce qui est, en réponse à l'appel ontologique. Ce qui signifie que le dire, pour lui, n'est pas d'abord un mouvement vers l'autre être humain, comme le Dire lévinassien. Le « dire ce qui est », pour Chrétien aussi, est une *louange*³⁵⁴ ; la parole humaine est une célébration de ce qu'il y a – mais en réponse à l'appel du Verbe³⁵⁵, et non en tant que

³⁵² *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.118.

³⁵³ *L'Appel et la réponse*, p.9.

³⁵⁴ Voir *Saint Augustin et les actes de parole*, p.96, « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40 et *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.181, ainsi que Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.237.

³⁵⁵ Voir *L'Arche de la parole*, p.167 : « Rien devant Dieu ne nous appartient en propre si ce n'est de dire *merci*. Ce qui peut apparaître comme la plus ténue, la plus infime de toutes les possibilités est en vérité la plus haute et la plus ample : l'éloge qui *répond* à la donation divine est l'essence de la parole humaine. » et M.-A. Lescouret,

correspondance à la *Sage*. La louange au sens de Chrétien est une critique de la correspondance³⁵⁶.

De cette différence, nous trouvons la conséquence dans une autre description de la réponse. Cette multiplication des descriptions de la réponse, loin d'être comme une évaporation du phénomène, permet de le saisir dans toute son extension³⁵⁷. Au sujet de la méthode générale de Chrétien, Laurent écrit quelque chose qui vaut en particulier pour son traitement de la réponse : « Chrétien reste phénoménologue par le primat constant des descriptions et des variations constantes d'horizons de significations. »³⁵⁸ Une de ces variations, qui se fait à partir de la prise en compte de l'excès de l'appel du Verbe, est la détermination de la réponse-répétition comme *traduction-altération*. Ne pouvant correspondre, puisqu'elle est non-commensurable à l'appel, la réponse humaine finie traduit et altère, dans sa propre « langue », l'appel infini du Verbe³⁵⁹. Chrétien parle de *traduction* quand il insiste sur *ce que fait* la parole de réponse, et d'*altération* quand il insiste sur *ce qu'il lui arrive*³⁶⁰. Comme le dit Pickstock, l'incapacité de la réponse à être adéquate fait qu'elle altère à tout jamais l'appel³⁶¹. L'appel n'est entendu dans la réponse, que traduit et altéré par celle-ci, et non pas dans la correspondance adéquate à la *Sage*³⁶².

« Entre cri et louange », p.56, qui voit dans la philosophie de Chrétien une « réponse sans fin à une adresse incommensurable vers laquelle elle ne peut que s'élever comme un chant (...) chant vertical de la louange. »

³⁵⁶ Voir *L'Antiphonaire de la nuit*, p.29, *L'Effroi du beau*, p.71 et B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.176.

³⁵⁷ Dans *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.13, Chrétien appelle cela la *multidimensionnalité* du phénomène de la réponse. Sur cette multidimensionnalité de la réponse, voir P. Carrique, « La lutte et l'individuation », p.52, P. Kéchichian, « 'La patience du questionnement est le chemin de la réponse' », p.215 et R. Olcèse, « Vertige du moindre geste : Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Levinas, Simone Weil », p.175.

³⁵⁸ J. Laurent, préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.13.

³⁵⁹ Voir *L'Appel et la réponse*, p.38 et p.88.

³⁶⁰ Voir *L'Inoubliable et l'Inespéré*, p.174 : « la parole comme *traduction* : elle traduit, elle traverse depuis ce qui lui arrive jusqu'à ce à quoi elle s'adresse (...) Cette traduction est le procès même de notre altération par ce qui nous rencontre, le mouvement en quoi se creuse la distinction entre l'appel et la réponse » et F. Dumontier, « *L'Antiphonaire de la Nuit. Une phénoménologie de la parole antiphonique* », p.11

³⁶¹ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.85.

³⁶² Sur l'opposition entre la traduction-altération et la correspondance, voir *L'Antiphonaire de la nuit*, p.42 : « la réponse ayant à traduire et à se traduire elle-même, ne saurait être pleinement correspondance. » et le commentaire de ce passage par F. Dumontier, « *L'Antiphonaire de la nuit. Une phénoménologie de la parole antiphonique* », p.11 : « *Traduire*, et déjà ne plus correspondre, car répondre est prendre le risque, aussi, de trahir. C'est parce qu'il y a sans cesse traversée de la parole par la nuit et traduction (ou trahison) par la parole de la nuit qui la traverse,

Chrétien utilise la catégorie heideggérienne de l'appel entendu dans la réponse, tout en changeant son sens à partir de la théologie : l'appel y est celui du Verbe, et la réponse est la répétition qui traduit et altère l'excès de l'appel.

Parmi les descriptions de la réponse, nous insistons en particulier sur la répétition, car elle est réponse ontologique (*dire ce qui est*), et sur la traduction-altération, car elle nous permet de faire transition vers la dimension éthique de la réponse. Comme nous venons de le voir, l'appel entendu dans la réponse signifie que l'appel est entendu dans la réponse *traduite et altérée*. Le lieu de cette traduction-altération est la voix, la voix fragile et nue dont nous avons parlé au début de cette section. La singularité de la phénoménologie de la parole de Chrétien tient notamment aux nombreuses descriptions de la voix elle-même. Laurent souligne « l'attachement de Chrétien à la dimension vocale de la parole », qui est « l'un des rares à avoir affronté la singularité de l'Incarnation sonore du langage »³⁶³.

La réponse de la voix humaine au Verbe incarnée est une réponse incarnée³⁶⁴. L'appel est entendu dans le corps-comme-réponse, dans le corps-répondant ou, selon une formule qui revient souvent sous la plume de Chrétien, dans le corps comme *porte-parole*³⁶⁵. « Ma philosophie de la parole n'est pas une philosophie de la linguistique, dit-il. Je ne pense pas seulement le langage, mais des hommes qui parlent, cela veut dire la voix, le souffle, la gorge,

que la parole ne peut pas être pensée comme *correspondance* ». Sur la traduction, voir *Saint Augustin et les actes de parole*, « Traduire », p.65-74.

³⁶³ J. Laurent, préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.11. Voir Chrétien lui-même, *Ibid.*, p.118 : « Il y a d'innombrables pensées du langage, il y a beaucoup de pensées de la parole, il y en a fort peu de la voix comme telle. »

³⁶⁴ Ph. Grosos, dans son compte-rendu de *L'Appel et la réponse, Les Etudes philosophiques*, 4, Paris, PUF, 1993, p.551, distingue Chrétien et Heidegger à partir de l'Incarnation de la réponse : « Si l'appel est en effet ce qui toujours excède, et ne se dévoile qu'en excédant, la première réponse est bien ma finitude même : le fait d'être là. Mais ce là que je suis, contrairement à la lecture heideggérienne, n'est pas le là désincarné du *Dasein*. Il est là, corps et âme, sans que ces expressions utilisées n'impliquent aucun dualisme, fondées qu'elles sont dans une pensée de la *chair* (...) Tout relève ici de l'Incarnation et si tout est parole (...) cette parole est elle-même incarnée : elle est voix, voix humaine sensible et donc fragile, chair. »

³⁶⁵ Voir « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40, *Corps à corps. A l'écoute de l'œuvre d'art*, p.79 et *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des cantiques*, p.292, ainsi que S.E. Lewis, « The Poetics of the Symbolic Body in Chrétien's *Symbolique du corps* », p.84-85, C. Canullo, « L'antiphonaire de la philosophie », p.144 et p.159 et E. Housset, « The Body of the Response », p.45-62.

des gestes, le regard. Le corps tout entier est mis en jeu dans la parole »³⁶⁶. C'est précisément par cette compréhension du corps comme répondant que, selon nous, la dimension éthique de la réponse est mise en jeu par Chrétien, à côté de la dimension ontologique.

Si la réponse à l'appel créateur est d'être-là, à la lumière de la compréhension du corps comme répondant, cela signifie *être-là comme corps porte-parole*³⁶⁷. Chrétien pense cette venue à l'être, en tant qu'elle est venue à l'être comme corps porte-parole, comme une venue dans ce qu'il appelle le « chœur »³⁶⁸. Le « chœur » est le nom philosophique qu'il donne au corps mystique de la christologie³⁶⁹. La réponse au Verbe est une réponse corporelle donnée parmi d'autres corps-répondants (et dans le monde comme Création, comme il y sera fait retour)³⁷⁰. Nous voyons en quoi la description de toute l'extension du phénomène de la réponse permet à Chrétien d'en saisir à la fois la dimension ontologique et la dimension éthique. « Parler » n'est pas seulement « dire », « dire ce qui est », mais aussi répondre devant les autres êtres humains, d'une réponse qui, nous allons le voir à présent, dans le deuxième temps de la présente section, est responsabilité. Le corps-répondant, hôte de la réponse ontologique et de la réponse éthique, est le lieu même de la non-séparation entre « être » et « responsabilité ».

³⁶⁶ « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40.

³⁶⁷ E. Housset, « The Body of the Response », p.45.

³⁶⁸ Voir *L'Inoubliable et l'inespéré*, p.173 : la défaillance de la voix « appelle par une nécessité essentielle le chœur et la polyphonie : la réponse n'accomplit sa singularité insubstituable qu'en se donnant dans la communauté et qu'en en appelant à d'autres voix » et E. Housset, « The Body of the Response », p.60.

³⁶⁹ Voir *L'Arche de la parole*, p.199-200 : « Seul le Corps mystique du Christ donne à la voix toute sa force, et toute sa puissance d'affirmation. » Chrétien se demande si la voix, « en se fondant dans le chœur » ne risque pas « de devenir celle d'un choriste anonyme » ? Sa réponse est la suivante, où il fait expressément l'équivalence entre le chœur et le corps mystique : « Une telle crainte méconnaît la nature de ce chœur, qui est de former le Corps mystique du Christ (...) la place singulière que chacun occupe dans le Corps du Christ ne forme pas une singularité qui s'ajouterait après coup à toutes celles qui le constituent, un trait de plus de son identité. Elle est son identité même, ou plus précisément son ipséité même, celle par laquelle il répond : 'Me voici' à l'appel du Seigneur du monde ». Sur le corps mystique, voir le chapitre « Le corps mystique dans la théologie catholique », dans *Le Regard de l'amour*, p.141-164, S.E. Lewis, « The Poetics of the Symbolic Body in Chrétien's *Symbolique du corps* », p.89, C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.206, A. Prevot, « Responsorial Thought: Jean-Louis Chrétien's Distinctive Approach to Theology and Phenomenology », p.980 et « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.117 : « The sociality at the center of Chrétien's thought » est « the choral, responsorial togetherness that unites all (...) creatures (...) that are given, moved and wounded by the distance and nearness of God. »

³⁷⁰ Voir *L'Arche de la parole*, p.200.

Nous allons d'abord montrer que Chrétien ne sépare pas la responsivité (répondre à) de la responsabilité (répondre de) : toute réponse est réponse responsable. En tant que la réponse, pour lui, est insuffisante, il fait la critique de la responsabilité infinie selon Levinas à partir du même principe que la critique de la correspondance, la non-commensurabilité de la réponse à l'appel. La responsabilité finie prend la forme d'une double responsabilité envers le monde (et les choses du monde) et envers les autres êtres humains. Par l'étude de la responsabilité envers le monde, nous montrerons, dans un troisième temps, que la *Création* est ce que Chrétien entend par « monde », et que la responsabilité envers les autres hommes prend place au sein du monde. Nous verrons aussi qu'avant toute réponse responsable envers le monde et envers les autres hommes, Chrétien pense la réponse fondatrice à la Parole, rendue possible par la responsabilité du Verbe envers l'être humain.

La réponse insuffisante à l'excès de l'appel, qui est une *répétition* (dire ce qui est), c'est-à-dire une réponse ontologique à l'appel ontologique, est également, en tant que l'appel du Verbe est aussi un appel éthique, une réponse éthique. « Toute réponse et toute responsabilité proviennent de lui et ne font que le modaliser et le déployer. »³⁷¹ Il y va de l'appartenance sans correspondance de la réponse à l'appel. La réponse incarnée, c'est-à-dire l'être humain, tient son être et son pouvoir de parler du Verbe incarné. La compréhension de l'homme comme corps porte-parole est la traduction phénoménologique, par Chrétien, de la doctrine biblique de l'*imago Dei*³⁷². La parole humaine répond ainsi d'une réponse qui est à la fois *répétition* et *responsabilité*. Chrétien ne sépare pas le fait de répondre, ce qu'il appelle *responsivité* (répondre à), de la *responsabilité* (répondre de) : « Nous n'entendons en vérité les appels

³⁷¹ *L'Appel et la réponse*, p.28-29.

³⁷² Voir *L'Espace intérieur*, p.21 et *Saint Augustin et les actes de parole*, p.95. Dans « La personne en actes », *Etudes*, octobre 2012, p.347 (cité par J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.15), Emmanuel Housset souligne, à propos de Heidegger, un héritage que nous pouvons appliquer à Chrétien : « La personne se définit comme un répondant et il y a là une réappropriation philosophique de la définition théologique de l'homme comme image de Dieu ».

auxquels nous répondons que là où nous en répondons, là où nous les prenons sur nous et où nous en faisons notre charge de parole, c'est-à-dire dans la réponse même de notre voix. »³⁷³ Cette inséparabilité des deux sens de la réponse est, par exemple, mise en avant dans le titre du livre intitulé *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*³⁷⁴, l'infinitif du verbe renvoyant à la fois à la responsivité et à la responsabilité. L'inséparabilité des deux sens de la réponse et le refus de l'anticipation propre à la correspondance, ces traits font signe vers la pensée de la parole de Levinas. Il s'agit-là de la conséquence de la détermination de l'ultime puissance appelante comme Verbe.

Après avoir fait la critique de la substitution du mot « Dieu » à « Être » par Levinas, Chrétien écrit que si toute pensée de l'appel « implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse », la question décisive est de savoir « s'il peut y être tout à fait entendu »³⁷⁵. Cette impossibilité de l'écoute parfaite, de la non-commensurabilité de la réponse à l'appel, sur quoi repose sa critique de la correspondance heideggerienne, motive aussi sa critique de la réponse responsable selon Levinas³⁷⁶. Chrétien appelle « omni-responsabilité » la responsabilité infinie pour tout et pour tous commensurable à l'appel de l'infini³⁷⁷. En la nommant omni-responsabilité, Chrétien souligne que ce qu'il refuse n'est pas l'assignation de la responsabilité, mais son extension. Pour lui, il ne peut pas y avoir de responsabilité infinie, puisque toute réponse est insuffisante.

C'est pourquoi Chrétien voit dans la responsabilité lévinassienne un oubli de la finitude. Au début de son propos sur l'omni-responsabilité, dans *Répondre*, il pose une question à laquelle

³⁷³ *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.110. Voir C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.204 : « La parole humaine, essentiellement responsive, porte la charge de toutes les voix qui, sans la nôtre, ne retentiraient jamais. »

³⁷⁴ Voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.8 : « On ne peut séparer la réponse de la responsabilité » et C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », p.104-1108.

³⁷⁵ *L'Appel et la réponse*, p.42.

³⁷⁶ Comme pour la correspondance, la critique de l'omni-responsabilité a lieu dès les premières publications et se trouve confirmée ultérieurement, de l'article « La dette et l'élection », sur la pensée morale de Levinas, en 1991, au livre *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, publié en 2007

³⁷⁷ Voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.181 et C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », p.106.

il va répondre ensuite par l'affirmative : « Le maximalisme de la responsabilité est-il, ou n'est-il pas, un oubli de la finitude ? »³⁷⁸. La responsabilité infinie est oubli de la finitude parce que la parole humaine n'a pas le pouvoir de répondre à la mesure de l'infini, ce qui est le sens de sa pensée de l'insuffisance de la réponse³⁷⁹. Pour Chrétien penseur de l'insuffisance de la réponse, la responsabilité humaine est, par définition, finie. La finitude de la réponse (responsable) est incommensurable à l'appel infini de l'infini. La finitude de la réponse responsable ne signifie pas la dissolution de la responsabilité : Chrétien, comme Levinas, soutient que toute parole est *grave*³⁸⁰ – mais il accuse Levinas d'inconséquence car l'omni-responsabilité fuit « la gravité de la responsabilité finie dans l'imaginaire responsabilité de tout et de tous. »³⁸¹

L'oubli de la finitude propre à l'omni-responsabilité ne se manifeste pas seulement par l'impossibilité de répondre infiniment, mais aussi par la place que Levinas accorde au sujet dans cette responsabilité. Décrivant la première parole, la réponse initiale de l'omni-responsabilité selon Levinas, Chrétien écrit : « Je commence par dire que je porte, moi, moi seul, la responsabilité de tout et de tous, et non par le toi du vocatif. »³⁸² Le pouvoir attribué, par ce dernier, à la parole du sujet responsable est telle que celui-ci peut se substituer à autrui pour « porter le monde »³⁸³, tandis que ce pouvoir de substitution, aux yeux de Chrétien, est celui du Christ. Dieu, écrit-il, m'a « toujours déjà interdit d'être le 'porteur du monde', l'extra-

³⁷⁸ *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.181.

³⁷⁹ Voir Th. Breedlove, « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », *Modern Theology* 39, 3, juillet 2023, p.415 : « Chrétien's project aims to bring to light the phenomenological reality of (the) originary dissymmetry between finitude and that which exceeds it (...) the revelation of finitude in the encounter with the infinite ».

³⁸⁰ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.115-116.

³⁸¹ « La dette et l'élection », p.272.

³⁸² « La dette et l'élection », p.269, où il ajoute néanmoins que « c'est autrui qui en m'assignant à une passivité sans mesure et sans présent possible, à une dette et à une responsabilité infinies, me le fait dire. » Voir aussi, *Ibid.*, p.273 : « la pensée de Levinas est tout entière égologique (...) ses propositions les plus propres ne peuvent et ne doivent se dire qu'en première personne. (...) Ma dette est infinie, je réponds de tout et de tous, c'est pourquoi je suis l'unique » et *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.193 et p.201, où l'omni-responsabilité est décrite comme une conception *égocentrique* de la responsabilité.

³⁸³ Voir « La dette et l'élection », p.264.

ordinaire, car Lui seul porte le monde qu'Il a seul créé »³⁸⁴. Pour lui, seul le « Répondant »³⁸⁵, nom donné au Verbe incarné dans sa christologie, est responsable de tous et de tout. A l'omni-responsabilité, Chrétien oppose donc, du côté de l'être humain, l'*humilité* de la réponse responsable. En s'en remettant à Dieu, « l'humilité peut répondre de ce dont nous ne pouvons répondre, en avouant qu'elle ne le peut pas, et en confiant cette impuissance sans chercher à la soutenir pour elle-même. »³⁸⁶

De même que la réponse ontologique se manifeste comme une répétition-traduction-altération, la réponse éthique prend la forme d'une responsabilité envers le monde (et les choses du monde) et envers les autres hommes³⁸⁷. Pour Chrétien, la « responsabilité n'est pas seulement, ni peut-être d'abord, de l'homme envers l'homme, mais aussi de l'homme envers le monde. »³⁸⁸ Le remplacement de « pour » par « envers » n'est pas fortuit : la responsabilité envers le monde (Chrétien) n'est pas la responsabilité pour tout et pour tous (Levinas). La responsabilité *pour* le monde est une responsabilité « à la place » du monde, alors que la responsabilité *envers* le monde est une responsabilité « à l'égard » du monde, qui ne prétend pas être une responsabilité *substitutive*.

³⁸⁴ « La dette et l'élection », p.272. Voir aussi « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », p.129-130 : citant un passage d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.282, où Levinas mentionne l'Incarnation et la kénose du Verbe, c'est-à-dire l'événement où le Verbe prend « sur lui les péchés du monde, se faisant péché pour nous, otage de tous, victime substitutive », Chrétien note que le « terme de *substitution*, au sens où Levinas l'entend, est en effet un concept de la théologie chrétienne de la rédemption (...) s'il y a substitution, continue-t-il, Dieu seul peut en être l'agent et le destinataire, et nous ne la pouvons qu'en lui et par lui (...) Ce qui vaut du Christ, Levinas le transpose au non-lieu qu'est tout homme. Le moi à l'accusatif remplit la fonction du Christ pour les chrétiens à cet égard. »

³⁸⁵ Voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.234, P. Carrique, « La lutte et l'individuation », p.61 et A. Prevot, « Responsorial Thought: Jean-Louis Chrétien's Distinctive Approach to Theology and Phenomenology », p.984.

³⁸⁶ « La dette et l'élection », p.268. Chrétien pense toujours l'humilité de la réponse responsable (individuelle) à partir de la responsabilité collective, de la co-responsabilité, c'est-à-dire du corps mystique du Christ (voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.196-199, A. Prevot, « Responsorial Thought: Jean-Louis Chrétien's Distinctive Approach to Theology and Phenomenology », p.983 et C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », p.106-108). La venue à l'être dans le chœur est aussi une réponse responsable collective.

³⁸⁷ Voir C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », p.101 : L'éthique de l'hospitalité de Chrétien conduit à une « shared responsibility that is not solely individual and that includes not just the human but also a responsibility for things and for the world. »

³⁸⁸ *Promesses furtives*, p.31.

Selon nous, dans la citation précédente, l'interrogation de l'incise « ni peut-être d'abord », tout en étant une réponse directe à Levinas, est maintenue vive dans toute l'œuvre. Dans l'ordre de la parole, répondre d'autrui est aussi répondre du monde, répondre du monde est aussi répondre d'autrui. La première page de *L'Arche de la parole*, décisive comme toutes les premières pages des livres de Chrétien³⁸⁹, porte sur cette double responsabilité : « L'hospitalité, c'est d'abord celle que les uns aux autres nous nous donnons, échangeant paroles et silences, regards et voix. Cependant, cet entretien ne saurait avoir lieu dans le vide, il est au monde, ce monde que nous ne cessons de partager, entre nous, mais aussi bien avec d'autres formes de présence, celle des animaux, celle des végétaux, celle des choses. Dans la parole, nous répondons également d'elles, tout comme nous leur répondons. »³⁹⁰

La responsabilité envers le monde est particulièrement importante pour notre argumentation, parce que, dans le troisième temps de cette section, nous allons non seulement élucider ce que Chrétien entend par « monde », mais aussi montrer que la rencontre de parole avec autrui, pour lui, se fait au sein du monde. Le point commun entre Chrétien et Heidegger est que le monde n'est pas seulement l'*espace cosmologique*, mais cet espace rendu *monde* par les rapports de parole. Au chapitre précédent, nous avons utilisé la formule « faire-monde » pour décrire le pouvoir de la parole selon Heidegger³⁹¹. Nous pouvons l'appliquer aussi à Chrétien : « tout est changé, écrit-il, par la parole qui dit le tout : le monde devient proprement monde en venant à la lumière de la parole. C'est le même et unique monde qui se renouvelle d'avoir un

³⁸⁹ Ce qui est d'autant plus vrai pour la première page du premier livre, *Lueur du secret*, p.7, qui, comme le rappelle P. Carrique, dans « La lutte et l'individuation », p.62, « comportait la question : 'Qui appelle, et qui répond ?' De cette question initiale l'ensemble de son œuvre ne cessera plus de répondre. » Voir aussi J. de Gramont, « Nommer la voix », p.71 : « 'Qui parle, et qui répond ?' Dès les premières pages du premier livre, ces questions sont posées, essentielles – comme pour accueillir le lecteur au moment d'entamer sa traversée de l'œuvre, prose et vers mêlés, philosophie et poèmes : elles ne le lâcheront plus. »

³⁹⁰ *L'Arche de la parole*, p.1. Sur l'éthique de l'hospitalité de Chrétien, voir C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », p.99-114.

³⁹¹ Au chapitre 4, nous retrouverons ce pouvoir de la parole en poésie, quand nous montrerons que, dans les poèmes de Chrétien, la nomination des choses fait ouverture au monde.

récitant. »³⁹² Comme il le souligne, par ailleurs, il s'agit-là d'un principe phénoménologique : avant l' « événement de la parole », la Terre n'est pas un *monde* au sens *phénoménologique*³⁹³.

La responsabilité envers le monde est aussi responsabilité envers les choses du monde. En effet, l'événement de la parole, par lequel le monde devient proprement monde, est, pour Chrétien comme pour Heidegger, le « dire ce qui est », la nomination des choses. La nomination des choses, en vertu de l'indissociabilité des deux sens de « répondre », est en même temps une réponse responsable à leur appel. La réponse ontologique (dire ce qui est) et la réponse éthique (réponse responsable) sont pensées ensemble. La singularité de Chrétien est que la venue en présence de ce qui vient en présence (ce qu'il traduit, dans une citation donnée ci-dessus, par « formes de présence »), c'est-à-dire la manifestation de l'Être selon Heidegger, est un appel à la responsabilité lancé par les choses. La responsabilité envers les choses est la réponse de Chrétien à ce que nous avons décrit, dans notre introduction générale, comme « nihilisme », à savoir la dévastation du monde et la raréfaction des choses en voie d'objectification³⁹⁴. Les recueils poétiques sont, dans son œuvre, le lieu privilégié de cette réponse. « L'espace où se produisent appel et réponse, écrit-il, ne saurait donc sans violence ni mutilation du phénomène se réduire au seul dialogue humain. En faisant de la nature, des lieux et des choses nos interlocuteurs, la poésie ne fait que donner voix éclatante à une possibilité qui est celle de tous les hommes, et notre lot commun. »³⁹⁵

³⁹² *L'Arche de la parole*, p.166.

³⁹³ *Promesses furtives*, p.30-31. Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.42 : « nous, hommes parlants, sans la parole desquels il n'y aurait peut-être pas quelque chose comme un monde. » A la même page, il parle du « moment unitaire où la parole surgit au monde et le monde à la parole. »

³⁹⁴ Voir l' « Introduction aux Œuvres philosophiques » de Maldiney, p.14 et *Reconnaitances philosophiques*, p.255 : il y a une supplantation des objets sur les choses, « en voie de disparition ou de muséification, car le sujet n'aime pas la résistance des choses, mais il se délecte de la soumission des objets, où il se mire et se voit confirmé en lui-même. »

³⁹⁵ *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.12-13. (Il tient ce propos expressément en opposition à Levinas – ce sur quoi nous allons revenir ci-dessous quand nous parlons de la rencontre de parole au sein du monde selon Chrétien.) Dans *Corps à corps. A l'écoute de l'œuvre d'art*, p.152, Chrétien voit dans la voix humaine le *porte-parole fragile de ce qui ne peut parler*, et un poème d'*Entre flèche et cri*, intitulé « Cantilène », p.26, s'adresse directement aux choses : « vous mes muettes condisciples / tant usées que vous devenez pieuses / choses fêlées passées dépareillées ».

Chrétien parvient à penser le « dire ce qui est » comme réponse responsable à un appel à la responsabilité lancé par « ce qui est », et à se distinguer de Heidegger, grâce à ce qu'il entend par « choses ». Les choses sont, phénoménologiquement, des « formes de présence » ou « ce qui vient en présence », mais elles sont aussi des créatures, des dons ontologiques, des verbes nés à la parole à partir de la parole du Verbe³⁹⁶. La différence entre Chrétien et Heidegger repose ainsi sur la compréhension du monde comme « Création ». Si, en ce qui concerne les conditions d'apparition phénoménologique du monde, Chrétien est dans la lignée de Heidegger, le « monde » tel qu'il l'entend n'est pas le *Geviert*. (Heidegger lui-même, rappelons-le, distingue le *Geviert* de la *Schöpfung*³⁹⁷.) A un niveau plus originaire que la phénoménalité, il y a la détermination théologique du monde comme Création. La responsabilité de l'être humain envers le monde n'est possible qu'en tant que celui-ci est la Création du Verbe, participant à la parole et appelant la voix humaine à le dire au créateur³⁹⁸. « L'homme, écrit Chrétien, a une responsabilité pour la Création, à lui confiée par Dieu. »³⁹⁹

Le monde, pour Chrétien et Levinas, est la Création, mais la rencontre de parole avec autrui n'a pas lieu dans le même « espace ». Pour Chrétien, la Création est le monde créé et sanctifié par l'Incarnation du Verbe et, en tant que le Verbe s'est incarné, il est le lieu où tout appel et toute réponse prennent place, parce que tout appel et toute réponse procèdent de l'appel divin. La rencontre de parole avec autrui, avec l'*imago Dei*, ne peut pas avoir lieu outre-monde, comme

³⁹⁶ Dans *Corps à corps. A l'écoute de l'œuvre d'art*, p.152, Chrétien souligne la singularité du monothéisme sur ce point : « le monothéisme inaugure le respect de la nature comme telle et la reconnaissance de ses éléments comme élémentaires. Les Gentils (...) ne les prennent pas comme des œuvres accomplies et sans précédent, ni comme ces frères muets dont nous avons charge, étant ensemble devant l'Unique, de rendre incandescent, en notre voix, le chant délivré ».

³⁹⁷ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.21.

³⁹⁸ Voir *L'Arche de la parole*, p.175 et p.193. Nous étudions l'*envoi à Dieu* dans la poésie de Chrétien au chapitre suivant, car celui-ci est le sens de la louange poétique.

³⁹⁹ *L'Arche de la parole*, p.185. Chrétien souligne ensuite que ce thème « s'enracine dans la Sainte Bible elle-même ». Sur ce thème de la responsabilité pour la Création, voir C.M. Gschwandtner, *Postmodern Apologetics ? Arguments for God in Contemporary Philosophy*, « Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien », *Being-in-Creation: Human Responsibility in an Endangered World*, éd. B.E. Benson, N. Wirzba et B. Treanor, New York, Fordham University Press, 2015 et « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien ».

cela est le cas selon Levinas, pour qui le Dire s'approche outre-monde du prochain pour donner une réponse responsable à son appel à la responsabilité. Chrétien critique la thèse lévinassienne de l'absence de monde dans la rencontre entre les hommes⁴⁰⁰, contre laquelle il soutient que les choses et le monde sont constitutifs de la rencontre de parole⁴⁰¹. La rencontre de parole, la responsabilité envers les autres hommes, n'a lieu qu'au milieu des choses⁴⁰² et au sein du monde⁴⁰³.

Avant la double responsabilité envers le monde (et les choses du monde) et envers les autres êtres humains, cependant, il y a, comme nous l'avons mentionné auparavant, une responsabilité, fondatrice et originaire, envers la parole même⁴⁰⁴. A cet égard, Chrétien, ainsi que le souligne Pickstock dans un passage d'une grande importance pour notre propos, est davantage dans la lignée de Heidegger que dans celle de Levinas : « Chrétien reconnaît que chaque fois que nous parlons nous répondons à un appel, lequel, comme l'enseignant Levinas, est toujours imprégné des plaidoyers souffrants (et des clameurs en vue d'une allégresse partagée) des autres sujets humains. Cependant, si le langage exige des locuteurs qui répondent toujours, une telle réponse, comme y exhortait Heidegger, n'est possible que par le présupposition toujours-donnée du langage lui-même, d'une manière telle que nous ne pouvons répondre à l'appel des autres que si nous répondons aussi à l'appel du langage à travers nous »⁴⁰⁵. Chrétien utilise parfois le mot grec *Logos* pour désigner « la Parole » (Pickstock dit « le langage »), à laquelle il s'agit ici de

⁴⁰⁰ Voir *Promesses furtives*, p.31 et E. Housset, « The Body of the Response », p.46 : « Against any thought of passing over the world and the self in order to claim an external face-to-face, Jean-Louis Chrétien elucidates our presence as a body-to-body in which one responds with one's whole body to what affects us ».

⁴⁰¹ Voir *L'Arche de la parole*, p.15.

⁴⁰² Voir « Lieu et non-lieu selon Emmanuel Levinas », p.132 : « Le royaume des esprits ne se construit qu'autour des choses, qui les unissent, et par là, il est bien au monde, il n'est pas ailleurs que toute naturalité. »

⁴⁰³ Voir *L'Arche de la parole*, p.14. Dans « La dette et l'élection », p.269, oppose Merleau-Ponty à Levinas (et Sartre) sur ce point, et ce qu'il en dit s'applique à lui-même. « Comme Levinas, écrit-il, Sartre entreprend de montrer que la rencontre d'autrui n'est pas mondaine, et m'affronte à ce qui est tout autre que le monde, ce qui les distingue radicalement de Merleau-Ponty pour qui l'altérité d'autrui n'a lieu que dans le monde et à partir de lui. »

⁴⁰⁴ Voir « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.39 : « L'appel de tous les appels, la promesse de toutes les promesses, je l'ai toujours déterminé comme étant la parole ».

⁴⁰⁵ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.80-81, qui ajoute, à la même page : « pour Chrétien l'appel éthique présuppose l'appel du langage en tant que tel. »

répondre⁴⁰⁶. Et il détermine comme « autoresponsabilité », encore à la suite de Heidegger, la responsabilité de l'être humain, répondant à la Parole⁴⁰⁷, envers sa propre parole.

Pour autant, nous avons montré que Chrétien n'entend pas la même chose, ni par « parole humaine » (c'est-à-dire par « réponse »), ni par « Parole » (c'est-à-dire par « appel »), que Heidegger, pour qui la parole humaine est correspondance et la Parole est *Sage*. Pickstock, après le passage cité, note que « l'appel du langage », pour Chrétien, n'est pas le « processus impersonnel de l'Être caché dans sa manifestation à laquelle nous pouvons 'correspondre' parfaitement par un usage authentiquement poétique du langage qui manifestera la dissimulation de l'Être. »⁴⁰⁸ La parole humaine, pour lui, est la réponse insuffisante à l'excès de l'appel du Verbe ; et le *Logos* est, dans l'ordre naturel et phénoménologique, le nom porté par le Verbe⁴⁰⁹. Si Chrétien écrit que ce « n'est pas la parole qui est en nous, c'est nous qui sommes dans la parole », avant de citer Heidegger affirmant que « L'être humain repose dans la parole »⁴¹⁰, le sens de « parole » est, pour eux, radicalement différent. Le questionnement que Heidegger dit être le sien (« Die erste und letzte Frage hat den Charakter der Antwort gegenüber 'dem Wort'. »⁴¹¹) est repris par Chrétien, mais il lui donne une autre réponse – car, selon la théologie du Verbe, « Dieu est lui-même Parole ».

En tant que Dieu est Parole, la responsabilité du Répondant, du Christ comme Verbe incarné, envers l'être humain et sa parole rend seule possible l'autoresponsabilité de la parole

⁴⁰⁶ Voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.13-14 et p.120, *Promesses furtives*, p.10 et p.28.

⁴⁰⁷ Voir *Promesses furtives*, p.41 : Heidegger évoque « la contrée de la parole, qui seule répond d'elle-même (*des Wortes, das allein sich selbst verantwortet*) », ajoutant qu'il « nous reste l'écoute de la réponse à la mesure de la parole » [La citation de Heidegger vient *Gelassenheit* (traduit par A. Préau dans *Questions III*, p.200)]. Cette autoresponsabilité de la parole est précisément la promesse qui appelle notre réponse (même si l'on peut mettre en doute que cette réponse soit commensurable à l'appel) ».

⁴⁰⁸ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.81.

⁴⁰⁹ Voir « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40 : « Dans le second chapitre de *Promesses furtives*, c'est le *logos* qui nous promet, idée que je commente à la suite de Platon et Heidegger. Nous sommes alors dans l'ordre naturel. »

⁴¹⁰ *Promesses furtives*, p.29.

⁴¹¹ Parole de Heidegger à Roger Munier, rapportée par ce dernier dans « Todtnauberg 1949 », *Cahier de l'Herne : Martin Heidegger*, p.153.

humaine⁴¹², ainsi que la double responsabilité, indissociable, envers le monde (et les choses) et les autres hommes. La parole humaine répond d'elle-même, grâce à la responsabilité du Verbe envers elle, en Lui répondant, par la réponse ontologique *et* éthique (où « être » équivaut à « répondre ») à son appel ontologique (*à en être*) *et* éthique (*à la responsabilité*). Si la réponse à la Parole est antérieure à la réponse aux autres hommes⁴¹³, l'appel de la Parole est néanmoins toujours médiatisé par la parole des autres⁴¹⁴. La traduction de l'excès de l'appel divin dans la finitude la réponse humaine, est tradition, relais de parole entre les porte-parole, répondant les uns des autres et les uns aux autres⁴¹⁵. La présupposition de la réponse à la Parole n'est donc pas disqualification du dialogue interhumain, c'est-à-dire, pour employer les termes de Chrétien, du *chœur* et du *corps mystique*⁴¹⁶. « Répondre de notre parole, écrit-il dans un passage résumant sa pensée à ce sujet, est la seule façon que nous ayons de répondre à la Parole, mais répondre de notre parole ne se peut sans répondre à d'autres paroles »⁴¹⁷. Le *coram Deo*, le fait de se tenir devant Dieu, de la réponse, se fait parmi les hommes⁴¹⁸, comme il se fait auprès des choses et au sein du monde⁴¹⁹.

⁴¹² Voir *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.234, *Saint Augustin et les actes de parole*, p.163 et *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p.173, ainsi que A. Prevot, « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.126 et Ph. Grosos « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.234 : « La responsabilité de notre réponse » est « une figure majeure et déterminante face à la promesse que constitue l'appel. » La « promesse » est l'autre nom donné par Chrétien à la responsabilité de la Parole, du Verbe, envers l'être humain et sa parole.

⁴¹³ Voir *Saint Augustin et les actes de parole*, p.119 : « La droiture de la parole que nous prononçons devant les hommes (*coram hominibus*) s'enracine dans l'adresse, plus secrète et plus originelle, de cette parole même à Dieu ».

⁴¹⁴ Voir *Saint Augustin et les actes de parole*, p.120 et *Le Regard de l'amour*, p.8.

⁴¹⁵ Voir Th. Breedlove, « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », p.428.

⁴¹⁶ Voir *L'Appel et la réponse*, p.43 : « Le caractère nécessairement choral de la réponse renforce l'impossibilité de la correspondance. » et C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », p.105.

⁴¹⁷ *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.116. Voir aussi C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.206 : « La Parole divine n'est jamais révélation privée, et *Sous le regard de la Bible* ou *L'Intelligence du feu* (2003) attestent de cette impossibilité pour nous de la séparer des réponses humaines qui lui furent adressées ». La Bible et la tradition de l'Eglise, pour Chrétien, jouent le rôle de messagers de la Parole divine. Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.130 et *L'Espace intérieur*, p.18.

⁴¹⁸ Dans *Pour reprendre et perdre haleine. Dix brèves méditations*, p.137, Chrétien rappelle que, selon la tradition chrétienne, l'individu se tient devant Dieu et n'est jamais disjoint des autres hommes.

⁴¹⁹ Voir *L'Espace intérieur*, p.246 : « je ne puis avoir accès à cette source en moi extra-mondaine [Dieu] que par la parole de Dieu, laquelle ne peut venir à moi que par d'autres hommes, et qui résonne dans le monde. »

Ainsi, après avoir étudié, dans ce chapitre, les principes philosophiques et théologiques sur lesquels se fonde la non-séparation entre être et responsabilité dans l'œuvre de Chrétien, nous allons montrer que ses poèmes sont l'expression même de cette non-séparation, le lieu de parole où elle s'accomplit. Dans les deux chapitres suivants, nous verrons que la double responsabilité, c'est-à-dire la responsabilité envers le monde et les choses (se manifestant comme « dire ce qui est » et louange de ce qu'il y a) et la responsabilité envers les autres hommes dans la rencontre de parole, prend la forme, en poésie, de la *nomination des choses* et de l'*adresse à l'interlocuteur*. Si la poésie peut être définie comme « chant du monde » pour Heidegger et « chant vers l'autre » pour Levinas ; la poésie, pour Chrétien, est *chant du monde adressé à l'interlocuteur*, en réponse à l'appel ontologique et éthique du Verbe.

Chapitre 4 : La nomination des choses

Dans ce chapitre, nous allons étudier la nomination des choses et le chant du monde dans la poésie de Chrétien.

Au cours des chapitres précédents, nous avons étudié la compréhension du monde selon Heidegger. L'ouverture au monde par la chose se fait au moyen de la nomination : « Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen (...) Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus »⁴²⁰. Nous parlons d' « ouverture » au monde, car ce terme décrit l'accès au monde, accordé par la chose, comme un surcroît ou un « extra » par rapport à elle. Le monde est la dimension ouverte par l'apparition des choses lors de leur nomination. Nous avons vu que la parole humaine a le pouvoir de dire et de montrer les choses et le monde parce qu'elle est correspondance à la *Sage*, à l'appel silencieux de l'Être. Heidegger définit la poésie comme correspondance à la *Sage* (« Dichten heißt: nach-sagen »⁴²¹), et c'est pourquoi Levinas rappelle que la poésie est, pour lui, une ouverture au monde⁴²². Nous avons aussi montré que Chrétien critique la correspondance par une pensée de l'*insuffisance de la réponse à l'excès de l'appel*, et que ce qu'il entend par « monde » n'est pas le *Geviert*, mais la Création. Heidegger lui-même distingue le *Geviert* de « die theologisch vorgestellte Schöpfung (mundus) »⁴²³. Pour autant, en dépit de cette différence entre Heidegger et Chrétien sur ce qu'ils entendent par « monde », nous pensons que l'œuvre poétique de Chrétien a un fondement ontologique, hérité de Heidegger, et qui est aussi celui de la poésie de Paul Celan. Ce fondement est l'*ouverture au monde par la nomination des choses*.

Celan et Chrétien font tous les deux mention de l'ouverture au monde par la nomination des choses dans leurs écrits en prose. Ils insistent, à la suite de Heidegger, sur le lien entre parole,

⁴²⁰ *Unterwegs zur Sprache*, p.22.

⁴²¹ *Unterwegs zur Sprache*, p.71.

⁴²² Voir Levinas, *Paul Celan de l'être à l'autre*, p.20.

⁴²³ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.21.

choses et monde. Dans « Le Méridien », il est question de l'ouverture au moyen du dialogue avec les choses : « Wir sind, wenn wir so mit den Dingen sprechen, immer auch bei der Frage nach ihrem Woher und Wohin : bei einer 'offenbleibenden', 'zu keinem Ende kommenden', ins Offene und Leere und Freie weisenden Frage – wir sind weit draußen. »⁴²⁴. Certes, le mot « Welt » n'apparaît pas ici, ni dans d'autres écrits en prose comme « Gespräch im Gebirg » ou le « Discours de Brême », alors que nous y trouvons des termes comme « Natur »⁴²⁵, « Erde »⁴²⁶ ou « Wirklichkeit »⁴²⁷. La formule « ouverture au monde » apparaît, cependant, dans une allocution prononcée en 1969, et par laquelle il définit la poésie⁴²⁸. Dans l'*Ansprache vor dem Hebräischen Schriftstellerverband*, Celan écrit : « ich finde hier, in dieser äusseren und inneren Landschaft, viel von den Wahrheitszwängen, der Selbstevidenz und der weltoffenen Einmaligkeit grosser Poesie »⁴²⁹. Chrétien, pour sa part, dans un article intitulé « La poésie et le monde », montre que la nomination poétique « délivre la chose à elle-même par la parole »⁴³⁰ et, en citant les *Holzwege* de Heidegger, affirme que cette nomination fait ouverture au monde⁴³¹.

Nous parlons de « nomination » car pour Heidegger, comme pour Chrétien, la nomination n'est pas seulement « donner un nom », mais aussi « appeler »⁴³². Celan, en écrivant dans « Le

⁴²⁴ *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.199.

⁴²⁵ *Gespräch im Gebirg*, p.169.

⁴²⁶ *Ibid.*, p.170.

⁴²⁷ *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*, p.186.

⁴²⁸ Sur l'ouverture au monde dans la poésie de Celan, voir I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, chapitre 2, « Straitenings. Paul Celan and World Disclosure », p.78-132.

⁴²⁹ *Ansprache vor dem Hebräischen Schriftstellerverband, Gesammelte Werke*, III, p.203. Sur cette adresse, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.265.

⁴³⁰ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.43

⁴³¹ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.50-51. A la page 49, *Ibid.*, Chrétien parle expressément de « l'ouverture au monde que le poème doit avoir ».

⁴³² Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.19 et *L'Appel et la réponse*, p.17-18 : « *Kalein* possède en grec le même double sens qu'appeler en français, à la fois lancer un appel, héler, interpellier, et donner un nom, nommer. S'il y a là véritablement double sens est toute la question, car il se peut que donner un nom ne soit rien d'autre que lancer un appel à ce qu'il nomme. (...) Heidegger lui aussi nie qu'il y ait double sens. ». Sur l'équivalence entre « nommer » et « appeler », et la proximité de Chrétien et de Heidegger sur ce point, voir Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », p.228, J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.14, n.18, J. Davis, « The Call of Grace: Henri de Lubac, Jean-Louis Chrétien, and the Theological Conditions of Christian Radical Phenomenology », p.187, F. Dumontier, « *L'Antiphonaire de la nuit* de Jean-Louis

Méridien » : « wenn wir so mit den Dingen sprechen », pense aussi la nomination des choses comme un mouvement antiphonique, c'est-à-dire reposant sur la structure appel-réponse. Celan et Chrétien, dans leurs poèmes, mettent en œuvre la structure appel-réponse étudiée auparavant. Cette structure est le principe sur lequel repose le fondement ontologique commun de l'ouverture au monde par la nomination des choses.

Dans la première section de ce chapitre, nous allons étudier quelques poèmes clés de Celan et de Chrétien, pour montrer comment s'y fait l'ouverture par la nomination. Nous verrons alors apparaître une différence entre eux : leurs poèmes ne mettent pas en œuvre la même « voix des événements »⁴³³. Cette voix des événements est solidaire de ce que nous avons dit, dans notre chapitre 1, sur le *contexte historique* du débat entre l'ontologie et l'éthique. La poésie de Celan est principalement une réponse à la Shoah ; celle de Chrétien est une réponse plus générale au « nihilisme » entendu comme *altération ou dévastation du monde, de l'être humain et de la parole* (ce qui, comme nous l'avons dit aussi, ne signifie pas que cette définition ne puisse s'appliquer à la Shoah). Nous allons d'abord voir comment il y a ouverture au monde par la nomination des choses dans le poème « Espenbaum » de Celan, puis comment ce mouvement d'ouverture est perturbé par la Shoah dans « Entwurf einer Landschaft ». Nous verrons ensuite que Chrétien met en œuvre l'ouverture par la nomination au moyen d'une poétique du proche et du lointain héritée de Heidegger.

La différence quant à la voix des événements est importante parce qu'elle permet de comprendre la singularité poétique de Chrétien par rapport à Celan, dans le contexte de l'ouverture au monde par la nomination des choses. Si la Shoah perturbe parfois ce mouvement

Chrétien : une phénoménologie de la parole antiphonique », p.3 et A.T. Shamel, « Participation in God's Love: Revisiting John Milbanks's 'Out-Narration' in the Light of Jean-Louis Chrétien and the Song of Songs », p.80.

⁴³³ Dans *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.108, Chrétien reprend la formule « voix des événements » à Victor Hugo et note qu'« une des caractéristiques de la poésie française du XXe siècle (...) est d'avoir peu ou mal porté en elle cette voix des événements, en une époque qui en comporta beaucoup d'irréparables et de bouleversants ».

d'ouverture dans les poèmes de Celan, qui laisse alors place à un témoignage éthique (chapitre 5), la parole humaine, dans ceux de Chrétien, en faisant ouverture au monde par la nomination des choses, sauvegarde ce dernier de l'altération nihiliste. Pour Chrétien, la parole humaine est « lieu d'un accueil du monde et de la nature »⁴³⁴. Il parle de la parole comme étant une *arche*, et pense expressément l'hospitalité de la parole à partir de l'arche de Noé. L'hospitalité de la parole sauvegarde le monde de l'altération nihiliste car elle fait de lui un séjour humain hospitalier à transmettre⁴³⁵. Dès le premier recueil, ce pouvoir propre de la poésie est énoncé : « il n'y a pas d'autre abri que la voix »⁴³⁶ ; et jusqu'au dernier, il est pratiqué : « avec quelques mots seuls et frêles / élève une cabane pour accueillir l'hiver »⁴³⁷.

La sauvegarde du monde par la parole poétique est rendue possible parce que Chrétien comprend la poésie comme un « chant du monde »⁴³⁸, formule déjà rencontrée auparavant, et

⁴³⁴ *L'Arche de la parole*, p.11. Sur la notion d'arche (de la parole), voir l'introduction de *L'Arche de la parole*, p.1-11 et le chapitre 5 de ce livre, « L'offrande du monde », p.151-201. (Dans « La tempérance de la parole dans l'œuvre de Jean-Louis Chrétien », p.26, P. Kéchichian souligne l'importance de ce chapitre, où est donné « une forme de quintessence de toute l'œuvre de Chrétien ».) Sur l'hospitalité de la parole, voir *L'Inoubliable et l'Inespéré*, p.180, Ph. Capelle-Dumont « La parole, l'absolu et la promesse chez Jean-Louis Chrétien », p.1194, F. Dumontier, « *L'Antiphonaire de la nuit* de Jean-Louis Chrétien : une phénoménologie de la parole antiphonique », p.5, Gramont, « Nommer la voix », p.75-76 et C.M. Gschwandtner, C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », p.108-112 et « Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien », *Being-in-Creation: Human Responsibility in an Endangered World*, éd. B.E. Benson, N. Wirzba et B. Treanor, New York, Fordham University Press, 2015, p.100 et p.107.

⁴³⁵ Dans *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.74, Chrétien voit dans l' « acte fondant, ou s'efforçant de fonder, un monde après nous, au-delà de nous, habitable », un acte de parole, notre « seul véritable legs. » Si le projet de Levinas peut être compris comme une « critique éthique » de Heidegger, à partir d'un rappel de la Révélation biblique, celui de Chrétien peut à son tour être compris comme une critique éthique de Levinas, en un autre sens du mot « éthique », son sens grec de *séjour* (rappelé par Chrétien dans *L'Arche de la parole*, p.155 : « Le mot éthique vient du grec *èthos*, lequel signifie d'abord demeure et séjour. ») Mais, quoique Heidegger rappelle aussi ce sens d' « éthique » dans le « Brief Über den 'Humanismus' », Chrétien ne lui donne pas la même orientation : « Faire du monde une véritable demeure pour l'homme » se fait par l'offrande du monde à Dieu, écrit-il dans *L'Arche de la parole*, p.155.

⁴³⁶ *Traversées de l'imminence*, « Intérieur », p.37.

⁴³⁷ *Joies escarpées*, p.10.

⁴³⁸ *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.30. Sur le chant, voir le chapitre « Chanter », dans *Saint Augustin et les actes de parole*, p.149-159, et la définition donnée p.151 : « Chanter, c'est faire que ce que nous sommes au plus intime, et ce que nous éprouvons de plus secret, s'élève depuis la poitrine et la gorge et résonne dans l'espace et le monde. » Notons le rôle du corps et la place du monde dans cette définition du chant. Dans son livre *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, Collot décrit ce qu'il appelle le « nouveau lyrisme » par la formule « chant du monde ». Collot identifie ce renouveau comme en partie lié à la réception de la poétique de Heidegger (p.20 et p.180). Il s'agit-là de deux traits présents dans ce que nous appelons « poésie ontologique » : la mise en jeu du monde et l'héritage de Heidegger. Cependant, si notre chapitre 4 est dans la continuité de ces analyses sur le « nouveau lyrisme » (auquel participe Chrétien), notre chapitre 5 montre l'originalité de Chrétien au sein de ce mouvement. La présence du monde s'accompagne en effet de considérations éthiques. En

que nous allons étudier dans la seconde section du présent chapitre. Le chant du monde et la parole en générale sont définis par lui comme une louange⁴³⁹. Dans un entretien, contre les lecteurs qui ne voient pas l'affrontement entre son œuvre et le nihilisme, Chrétien dit y répondre en parlant « d'espérance ou de joie »⁴⁴⁰. A nos yeux, il suit le même principe dans ses poèmes, en montrant la *profusion* du monde, et non pas sa désolation, dans un chant de louange. Chrétien met en œuvre la compréhension heideggerienne de la poésie, selon laquelle celle-ci fait-monde en nommant les choses sur le mode d'un chant de louange. Chrétien « dit le monde »⁴⁴¹ sur le mode du chant : « dire » n'est pas seulement « nommer » (les choses), mais aussi « chanter » (le monde)⁴⁴². Le chant de louange participe de la parole comme faire-monde. « Rien n'est ajouté au monde par la parole qui le magnifie, et elle ne forme pas un nouveau monde. Et pourtant, tout est changé par la parole qui dit le tout : le monde devient proprement monde en venant à la lumière de la parole. C'est le même et unique monde qui se renouvelle d'avoir un récitant. », écrit-il⁴⁴³.

La force propre de la poétique de Chrétien, cependant, est de distinguer le « chant *qui* chante le monde » et le « chant *que* chante le monde », comme nous le verrons également dans cette section. Le premier chant, dans la lignée de Heidegger, est le chant de louange chanté par le poète dans ses poèmes. Le second chant provient de l'inspiration théologique. C'est par ce chant

l'occurrence, la poésie de Chrétien nous semble particulièrement pertinente à ce sujet, car elle met en jeu le « chant du monde », tout en accordant toute sa place à l'adresse à l'interlocuteur.

⁴³⁹ Voir « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40 et *L'Inoubliable et l'Inespéré*, p.181, ainsi que Ph. Grosos, « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de la parole de Jean-Louis Chrétien », p.236-238, N. Wirzba, « The Witness of Humility », p.243, F. Dumontier, « *L'Antiphonaire de la nuit* de Jean-Louis Chrétien : une phénoménologie de la parole antiphonique », p.10 et J. Laurent, préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.9 : « la poésie pour Chrétien » est « un chant, exclamation signifiante qui célèbre le monde ».

⁴⁴⁰ Voir « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40 : « Plusieurs personnes [Janicaud, par exemple] (...) m'ont fait la critique d'avoir une pensée trop joyeuse, trop optimiste où je ne ferais pas la part du mal, de la négativité, du tragique de l'existence ».

⁴⁴¹ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.40 et p.44.

⁴⁴² Le propre de la louange *poétique*, par rapport aux autres formes de parole, est d'être une louange du monde faite sur le mode du chant. Voir J. Laurent, préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.8, qui distingue dans l'œuvre de Chrétien trois louanges différentes : « louange de l'être par le philosophe, *louange du monde par le poète*, louange de Dieu par le croyant » (nous soulignons).

⁴⁴³ *L'Arche de la parole*, p.66.

que la poésie de Chrétien peut être dite *expression* de sa pensée théologique de la parole, et se distingue ainsi de la poétique de Heidegger. Par ses ressources rythmiques et lyriques, la poésie est le lieu de parole approprié à la *répétition*, au *dire ce qui est* appartenant à l'appel créateur sans lui correspondre. Le chant *que* chante le monde est le cantique entonné par la Création en direction du créateur, en réponse à son appel. Pour désigner ce chant *que* chante le monde, Chrétien parle aussi d'« offrande » ou d'« adieu » au sens d'« envoi à Dieu »⁴⁴⁴. La poésie de Chrétien est un « chant du monde » en tant qu'elle est la *répétition* de ce cantique des créatures, de cet adieu, et c'est pourquoi elle peut être qualifiée d'« hymne » (Laurent)⁴⁴⁵, de « liturgie cosmique » (Gschwandtner)⁴⁴⁶ et « poétique cosmique » (Pickstock)⁴⁴⁷. Sa poésie est une offrande du monde à Dieu par une voix humaine⁴⁴⁸. La louange poétique, le chant *qui* chante le monde, a lieu en réponse à l'appel du Verbe tel qu'il retentit dans la louange cosmique, dans le chant *que* chante le monde, que chante la Création.

La poésie de Chrétien hérite de la poétique de Heidegger pour la dépasser en direction du christianisme, comme il dépasse la phénoménologie de la parole de ce dernier tout en déployant ses catégories. La définition du monde comme « Création » change le sens de l'ouverture au monde par la nomination des choses, principe ontologique hérité du philosophe allemand. Si le monde, dans ses poèmes, « apparaît » comme la dimension ouverte par la nomination des

⁴⁴⁴ Voir *L'Arche de la parole*, p.106 : « Dire adieu, c'est dire 'à Dieu', à l'au-delà du temps qui est aussi le Seigneur des temps, mais dire adieu est également le signe, tranchant tel du diamant, de la séparation, de la partance, de l'absentement, le dernier mot avant, d'avant tel définitif exode. » et *Ibid.*, le chapitre « La beauté dit-elle adieu ? », p.105-149, ainsi que B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.160-186 et C.M. Gschwandtner, « Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien », p.108 : Using Lévinas's notion of the à-Dieu, he suggests that "beauty says à-Dieu" by offering the things of the world and by being offered to God. »

⁴⁴⁵ Voir J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.69.

⁴⁴⁶ Voir C.M. Gschwandtner, « Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien », p.100-112.

⁴⁴⁷ Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.79-98.

⁴⁴⁸ Voir *L'Arche de la parole*, p.154 : « Pour se donner vraiment en ce qu'elle donne, il faut que la parole donne, qu'elle ne soit pas l'enchantement de sa réflexivité, attirant en son vain cristal. Et que pourrait-elle donner sinon le monde ? Tel est, dans la dimension religieuse, le projet du Cantique des créatures, pour conférer une portée générique au titre franciscain, le projet de la prière de louange cosmique : *offrir le monde à Dieu* » et C.M. Gschwandtner, « Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien », p.100.

choses, sa philosophie nous apprend que ces poèmes nomment les choses et chantent le monde pour dire *adieu*. Dans la dernière partie de la seconde section, nous étudierons donc l'*adieu* dans les poèmes de Chrétien en nous appuyant sur ce qu'il en dit dans sa philosophie et sa théologie.

Le dépassement de la pensée heideggerienne de la parole, à partir de certaines catégories de cette même pensée (structure appel-réponse, louange), est d'une importance fondamentale pour notre propos. Nous retrouvons en effet une « réorientation » de la pensée de Heidegger, dans l'œuvre de Celan et de Levinas, en direction de l'éthique, une éthique inspirée par le judaïsme. Pour ce qui est de Levinas, dans notre chapitre 2, nous avons vu que le « Dire » peut être compris comme la transfiguration éthique de la *Sage*. En ce qui concerne Celan, l'objet du présent chapitre et du suivant est en partie de montrer comment la nomination des choses est inséparable d'une adresse à l'interlocuteur dans sa poésie. Comme l'écrit Cooper, ce dernier voit dans la poésie « the site not only of Heideggerian world disclosure but also of its ethical critique »⁴⁴⁹. Les œuvres de Levinas et de Celan insistent particulièrement sur le mouvement de parole vers l'autre, que Heidegger subordonne au mouvement ontologique d'appel et de réponse (*Gespräch*). L'adresse à l'interlocuteur se retrouve dans les poèmes de Chrétien. Il partage, avec Levinas et Celan, un héritage biblique qui explique l'importance du mouvement vers l'autre pour eux.

Le présent chapitre s'achève en montrant que le chant du monde, pour Chrétien, est toujours *adressé à l'interlocuteur*, car l'envoi à Dieu se fait nécessairement dans un *chœur*, dans une œuvre commune de parole. La conjonction entre « être » et « responsabilité » se manifeste par l'entrelacs du chant et de l'adresse dans ses recueils poétiques. Si, par sa compréhension de la poésie comme chant du monde, Chrétien est héritier de la poétique de Heidegger, la place

⁴⁴⁹ I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.10.

centrale de l'adresse à l'interlocuteur dans ses poèmes, le situe dans la lignée de Celan et de Levinas. Le chapitre suivant étudiera l'ouverture au monde par l'adresse à l'interlocuteur dans les poèmes de Chrétien. La poésie, pour Heidegger et Levinas, est soit chant de louange qui fait-monde, soit chant vers l'autre outre-monde ; pour Chrétien, elle est chant de louange du monde adressé à un interlocuteur pour qu'il y ait envoi à Dieu. Le propos de ces deux chapitres est donc de déterminer son œuvre comme une poésie ontologique et une éthique poétique (le chiasme soulignant la non-séparation de l'être *et* de la responsabilité en poésie) – tout en montrant la continuité et la singularité poétiques de Chrétien par rapport à Celan.

1. L'ouverture au monde par la nomination des choses

Nous allons d'abord étudier la nomination des choses dans le poème « Espenbaum ». Dans ce poème, nous verrons qu'il y a, non seulement, une ouverture au monde par la nomination, mais encore que la nomination des choses est perturbée par la Shoah. Nous verrons ensuite que la Shoah, dans « Entwurf einer Landschaft », entraîne une interruption du mouvement d'ouverture au monde. Dans notre seconde sous-section, nous verrons que, dans les poèmes de Chrétien, l'ouverture par la nomination se fait par une poétique du proche et du lointain.

1.1. Celan – Le monde et la Shoah

La nomination des choses, en accord avec la proximité entre *nommer* et *appeler* propre à la structure appel-réponse, prend parfois la forme d'une adresse aux choses dans la poésie de Celan⁴⁵⁰. Le poème « Espenbaum »⁴⁵¹ de *Mohn und Gedächtnis* met en jeu cette adresse-nomination. L'élégie « Espenbaum » est composée de cinq distiques. Chaque vers alterne entre

⁴⁵⁰ Nous avons déjà cité le passage où Celan parle de l'adresse aux choses (« wenn wir so mit den Dingen sprechen ») dans *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.199. Il parle aussi, dans *l'Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*, p.186, de l'adresse à la réalité (« auf eine ansprechbare Wirklichkeit »).

⁴⁵¹ *Gesammelte Werke*, I, p.20. Sur ce poème, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.49-50.

une adresse aux choses et, en contrepoint, une notation concernant la mère du poète⁴⁵². Pour lors, concentrons-nous sur les premiers vers de chaque distique : « Espenbaum, dein Laub blickt weiß ins Dunkel. (...) Löwenzahn, so grün ist die Ukraine. (...) Regenwolke, säumst du an den Brunnen? (...) Runder Stern, du schlingst die goldne Schleife. (...) Eichne Tür, wer hob dich aus den Angeln? (...) »

Dans leur forme et leur contenu, ces vers mettent en œuvre l'ouverture au monde par l'adresse aux choses, et leur nomination. La répétition de la même forme indique une certaine symétrie, qui se retrouve dans le contenu, et qui participent tous deux de l'ouverture au monde. Ainsi, il y a, au début de chaque vers, un vocatif suivi d'une virgule, caractéristiques de l'adresse. Quatre de ces adresses sont faites à des choses naturelles : « Espenbaum », « Löwenzahn », « Regenwolke », « Runder Stern ». D'un point de vue formel, ces vers ouvrent au monde en étant eux-mêmes ouverts. Ils s'ouvrent sur l'adresse, et ils ouvrent ce qui est adressé à la suite de chaque vers. La séparation du vocatif par la virgule, fait le lien entre ce vocatif et ce qui le suit. Ce lien se retrouve dans l'usage des verbes à la seconde personne du singulier, qui renvoient à chaque chose adressée.

Quant au contenu du poème, nous y retrouvons les paramètres de l'ouverture au monde selon Heidegger, où la poésie, comme l'écrit Levinas, est « lieu entre terre et ciel »⁴⁵³. Il y a, en effet, une symétrie entre les adresses : les deux premières (à un arbre et à une fleur) renvoient à la « terre » ; les deux autres (à un nuage et à une étoile) renvoient au « ciel » (c'est-à-dire à deux éléments du *Geviert*). Il faut noter que, à la date d'écriture d' « Espenbaum », en 1945, Celan

⁴⁵² Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.23-24 : la même alternance, mais inversée (notation sur la nature et adresse à la mère), se trouve dans « Nähe der Gräber » de *Der Sand aus den Urnen (Gesammelte Werke III, p.20)*.

⁴⁵³ Voir *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.20.

n'a pas encore lu Heidegger⁴⁵⁴, et n'est donc pas redevable à ce dernier pour sa compréhension de l'ouverture au monde. Il s'agit donc d'un trait essentiel de sa poésie.

La suite de chaque vers, après le vocatif et la virgule, montre que l'arbre, la fleur, le nuage, l'étoile ne sont pas nommés comme pour eux-mêmes, comme des objets qui n'ouvriraient pas au monde. Selon la définition donnée plus haut de l'ouverture au monde, la nomination des choses accorde un accès au monde comme un surcroît par rapport à la chose. « Ukraine » et « Brunnen » décrivent des lieux géographiques et humains⁴⁵⁵. D'une manière moins directe, « ins Dunkel » semble décrire soit une forêt, soit la nuit entendue aussi comme un lieu. Pour ce qui est de la « goldne Schleife », il y va d'une description de la trajectoire du soleil, qui évoque la position de l'homme sur terre. Les choses ne sont pas seulement adressées et nommées, mais elles apparaissent au sein d'une dimension mondaine.

Les adresses convergent vers la dernière adresse, qui se distingue des autres, pour deux raisons. D'une part, elle n'a pas d'adresse « jumelle » ; il n'y a plus de symétrie (comme dans le cas de la « terre » et du « ciel »). D'autre part, si la mention de la porte semble décrire un lieu habitable, le fait qu'elle ait été sortie de ses gonds décrit une rupture avec ce lieu. La chose, qui est ici une « chose d'usage » et non pas une chose naturelle, ne fait plus ouverture au monde, mais est le signe d'une violence humaine et historique (violence annoncée par le verbe « schlingst » du vers précédent). L'apparition humaine, troisième élément du *Geviert* heideggérien, sous la figure anonyme du « wer », participe de cette violence. Dans ce poème, Celan partage avec la pensée de Heidegger une même compréhension du monde, mais la dimension historique du

⁴⁵⁴ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.72. Celan semble avoir commencé à lire Heidegger en 1951.

⁴⁵⁵ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.17 et p.281 : « Ukraine » est d'autant plus important qu'il s'agit du premier nom de lieu apparaissant dans un poème de Celan (« Die Winzer » écrit en 1943, du recueil *Von Schwelle zu Schwelle*) et du lieu où sa mère est décédée.

Geviert (« Sterblichen und Göttlichen ») perturbe le mouvement d'ouverture au monde par la nomination des choses.

Les seconds vers de chaque distique introduisent la « Geschichte », sous la figure de la Shoah, et la perturbation de l'ouverture au monde. Dès « Espenbaum », poème de jeunesse, la nature est « inséparable de l'Histoire », comme l'écrit Jackson au sujet de l'œuvre poétique de Celan⁴⁵⁶. En contrepoint des adresses aux choses naturelles, il y a en effet des adresses à la « Mutter ». Le mot « Mutter » revient au début des vers, toujours introduit par « Meine » : « (...) Meiner Mutter Haar ward nimmer weiß. (...) Meine blonde Mutter kam nicht heim. (...) Meine leise Mutter weint für alle. (...) Meiner Mutter Herz ward wund von Blei. (...) Meine sanfte Mutter kann nicht kommen. »

A chaque fois, ces vers reprennent un élément du vers qu'ils suivent : feuilles blanches et cheveux blancs ; vert et blond ; pluie et larmes ; or et plomb ; porte et impossibilité d'y venir. Mais ils tranchent aussi radicalement avec eux. Il y a, d'une part, la différence entre l'impersonnalité de l'adresse, où le nom apparaît sans article, et le possessif « Meine(r) Mutter ». D'autre part, à la présence des choses adressées (mise en avant par l'usage du présent), s'oppose l'absence de la mère (soulignée par les verbes au passé). Là encore, la forme et le contenu sont liés, le possessif mettant l'accent sur la dimension affective de cette absence.

Plusieurs éléments, comme « weint » et « wund von Blei », indiquent que l'absence est due à une mort violente, et nous savons que la mère de Celan est morte lors de la Shoah. L'alternance entre les vers sur les choses et les vers sur la mère défunte montre que le rapport du poète aux choses est complexe. Ce sont les vers sur la « Mutter » qui perturbent l'ouverture au monde. Il est notable que les choses n'y soient pas nommées. La répétition de « Mutter » tranche avec la diversité des différentes adresses aux choses, comme si la mort annulait le surcroît du monde.

⁴⁵⁶ Voir J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.214.

A l'ouverture au monde par la nomination des choses, fait pendant la disparition de la mère. Personne ne semble plus avoir de rapport au monde, ce que décrit la porte sortie de ses gonds. « Espenbaum » met ainsi en jeu à la fois l'ouverture au monde de la poésie ontologique, par la nomination des choses, et la Shoah qui perturbe ce mouvement.

Dans certains poèmes, le poids de la Shoah est tel qu'il n'y a plus seulement une perturbation, mais une impossibilité de l'ouverture au monde. D'un point de vue général de l'œuvre de Celan, la poésie ontologique de « Espenbaum » correspond surtout à l'orientation poétique de ses deux premiers recueils de poèmes. Dans « Entwurf einer Landschaft »⁴⁵⁷ de *Sprachgitter*, par exemple, où le titre même du poème décrit quelque chose d'incomplet ou d'inachevé, des choses sont nommées (« Laven, Basalte... / Gestein »), mais tout de suite décrites comme « weltherz- / durchglühtes ». Dans le « primal speech » (Felstiner)⁴⁵⁸ d'« Entwurf einer Landschaft », les choses n'ouvrent plus au monde ; elles font signe vers « die Tierstirn mit / der strahligen Blesse. » La tête calcinée se trouve sur le « Gestein » consumé par le monde. Les choses convergent ultimement vers cette tête. Comme le note Jackson, ce « front d'animal calciné à la tâche rayonnante » est une « image pétrifiée du Juif affublé de l'étoile jaune et envoyé aux fours crématoires »⁴⁵⁹. L'étoile jaune empêche le mouvement d'ouverture au monde par la nomination. Le vocabulaire même, avec des mots comme « den Steilstufen » ou « Quelltuff », se durcit et se fait violent⁴⁶⁰.

La nomination des choses, en vue de l'ouverture au monde, n'épuise pas la parole poétique de Celan. Dès « Espenbaum », le mouvement d'ouverture au monde est perturbé par les adresses à la « Mutter ». L'adresse à l'interlocuteur prend le relais de la nomination des choses, l'éthique

⁴⁵⁷ *Gesammelte Werke*, I, p.184.

⁴⁵⁸ Voir J. Felstiner, *Paul Celan, Poet, Survivor, Jew*, p.113.

⁴⁵⁹ J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.210. A la même page, Jackson indique que, dans *Sprachgitter* en général, la « matérialité concrète du monde sensible » revêt une « dimension signalétique » qui renvoie à la Shoah.

⁴⁶⁰ Voir J. Felstiner, *Paul Celan, Poet, Survivor, Jew*, p.113.

poétique celui de la poésie ontologique, car nous verrons, dans le chapitre suivant, que la poésie de Celan donne au témoignage pour le persécuté une préséance sur l'ouverture au monde. C'est en quoi Celan est une figure décisive pour comprendre la poésie de Chrétien, et sa singularité même, car pour lui le chant est adressé et l'adresse fait ouverture au monde.

1.2. Chrétien – Les lointains du monde

Dans les poèmes de Chrétien, l'ouverture au monde par la nomination des choses a lieu au sein d'une poétique du proche et du lointain⁴⁶¹. Cette poétique est la mise en œuvre de l'*Entfernung* heideggérienne, de la « tension du proche et du lointain » que Chrétien médite dans son œuvre philosophique⁴⁶². Pour Heidegger, la parole poétique, lors de la nomination-appellation, fait venir les choses dans la proximité sans abolir leur appartenance au lointain, et cette tension du proche et du lointain structure le *Geviert*⁴⁶³. Dans la poésie de Chrétien, la dimension ouverte par les choses, le monde, apparaît prise dans la tension du proche et du lointain, c'est-à-dire selon les paramètres de l'*Entfernung*⁴⁶⁴.

Laurent souligne que, dans les poèmes de Chrétien, « tout est en relation selon la structure dynamique du proche et du lointain »⁴⁶⁵. Il s'agit d'une « structure dynamique » parce que le « proche » est présent au « lointain » et le « lointain » est présent au « proche »⁴⁶⁶. En poésie,

⁴⁶¹ Sur la poétique du proche et du lointain de Chrétien, voir M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.101-104.

⁴⁶² Voir « De l'espace au lieu », p.124-126 (notamment p.125 : l'*Entfernung* « est traversé et constitué par la tension du proche et du lointain ») et *L'Effroi du beau*, p.7-32.

⁴⁶³ Voir *Unterwegs zur Sprache*, p.18-19 : « Das Nennen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher (...) Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Feme, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt (...) Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die welligen sind. »

⁴⁶⁴ Quand même Heidegger distingue le *Geviert* de la Création, et c'est pourquoi Chrétien peut dire que sa poésie est restée profane, alors qu'elle est l'expression de la théologie du Verbe.

⁴⁶⁵ J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.68-69.

⁴⁶⁶ Voir *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, p.250 : « le proche ne peut se donner comme tel que là où le lointain aussi se donne comme tel » et *Promesses furtives*, p.19 : « La seule proximité vraie est la proximité du lointain, où le bruissement des espaces franchis ne cesse ici de résonner au perpétuel péril de son ressac ». Dans *Parmi les eaux violentes*, p.14, il est écrit qu'« afflue de loin dans l'ombre tout ce qui reste tu / et dans la respiration sourde des peupliers », et dans *Traversées de l'imminence*, p.53 : « d'un seul souffle ici / les fleurs du cerisier respirent / la brume des lointains sans poids ».

le « lointain » est la figure sous laquelle le monde se fait jour, et que les choses nommées dessinent de proche en proche, en tant qu'il est le surcroît auquel elles donnent accès⁴⁶⁷. La chose, pour Chrétien, est « foyer du monde, et proximité bruissante des lointains »⁴⁶⁸. C'est par la nomination des choses que la structure dynamique du proche et du lointain est rendue possible, « en esquissant en quelques mots, écrit-il, la richesse de leurs horizons spatiaux et temporels, en les laissant faire retentir leur appartenance au monde »⁴⁶⁹.

Le lieu privilégié de la tension du proche et du lointain est le paysage, et notamment le paysage de montagne⁴⁷⁰. Le paysage est « tendu entre terre et ciel »⁴⁷¹, selon une formule utilisée par Collot, qui rappelle expressément le *Geviert* heideggérien. « L'expérience du paysage (...) engage une relation paradoxale entre le proche et le lointain. Le paysage nous ouvre un horizon, mais ce lointain ne se donne qu'à partir d'un foyer situé au plus près de nous, au foyer même de notre vision », dit ce dernier⁴⁷². Au sein du paysage de montagne, les éléments naturels comme le vent ou le nuage, par leur mobilité, articulent la tension du proche et du lointain.

⁴⁶⁷ Voir A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », p.91 : « Tutoyer les lointains furtifs, franchir l'absence : ainsi se fait jour, peu à peu, l'effet de la nomination, et le lien étroit que celle-ci entretient avec le poème comme acte de langage. Le nom fait entrer dans la 'proximité de l'insaisissable' – titre du chapitre liminaire de *L'Effroi du beau* – ; découvrir le nom secret des choses est chaque fois une expérience soudaine de ravissement qui joint l'ici et l'ailleurs – ou l'au-delà –, l'immédiat et ce qui l'excède de toutes parts. »

⁴⁶⁸ Voir l' « Introduction aux Œuvres philosophiques » de Maldiney, p.22.

⁴⁶⁹ *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.30-31. Voir *L'Inoubliable et l'Inespéré*, p.119 : le chant « appelle au lointain et dans le lointain, celui du temps et celui de l'espace ».

⁴⁷⁰ Voir M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.98-99, qui retrouve « deux types de paysages » dans la poésie de Chrétien : « ceux de la mer, à travers les motifs de la vague, de l'écume, de la falaise ou du large ; ceux de la montagne à travers les motifs du torrent, de la moraine ou du glacier. Ces deux types de paysage (...) ont en commun : l'immensité et la virginité. Il s'agit de paysages naturels, qui se situent en dehors de l'espace social, à la limite entre le monde des hommes et celui des éléments, entre l'érème et l'écoumène. La ville est rarement évoquée dans la poésie de Jean-Louis Chrétien, qui privilégie les éléments les plus sauvages : l'eau du torrent ou de l'océan, l'air, le feu, le minéral. »

⁴⁷¹ M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.97.

⁴⁷² M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.101. Voir aussi page 106 : « L'inscription du lointain dans le proche (...) fait du paysage un horizon d'appel et c'est en cela qu'il est poétique, en ce sens qu'il invite le poète à prendre la parole pour dire cela que la vue ne peut ni saisir ni épuiser ».

Dans le recueil *Loin des premiers fleuves*, Chrétien met en œuvre une poétique du proche et du lointain⁴⁷³. Dans un premier poème décrivant un paysage de montagne, où il est question, comme dans le titre du recueil, du lointain et de l'eau, Chrétien écrit :

« trop tard entendues pour saisir

les voix parmi le torrent claires

vont plus lourd le nuage éprouve

d'une caresse déchirée

ce que sait du lointain la crête »⁴⁷⁴

Le mot « lointain » apparaît textuellement dans ces vers et la « caresse » indique une proximité entre le « nuage » et le « lointain ». La mobilité propre au nuage et à la caresse fait de cette proximité une approche. Le mouvement d'approche de la crête par le nuage indique un franchissement de la distance, mais ce mouvement d'approche reste un éloignement par rapport au lointain, par la présence même du mot « lointain », ainsi que par la différence des verbes « éprouver » et « savoir ». Au sommet de la montagne, dans cet espace où culmine la tension entre « terre et ciel », le nuage est pris dans la dynamique du proche et du lointain.

Les voix anonymes, qui semblent être celles du « torrent », se mêlent à son mouvement violent et perdent leur puissance d'appel (« trop tard entendues pour saisir »), mais ce passage des voix n'est pas le dernier mot de ces vers. En même temps que le poème montre la proximité du nuage au lointain, la propre voix du poète fait ouverture au monde, sous la figure du lointain, en appelant le « nuage » et la « crête » par leur nom, pour les faire venir dans la proximité. Non

⁴⁷³ Pour le thème du proche et du lointain dans *Loin des premiers fleuves*, voir, pour « proche », p.11 et p.33 ; pour « près », p.67 ; pour « ici », p.33 ; pour « loin », p.16, p.25 et p.56 ; pour lointain(e)s, p.13, p.17, p.25, p.47, p.61 et p.65 et pour « ailleurs », p.46, p.51 et p.69.

⁴⁷⁴ *Loin des premiers fleuves*, p.13.

seulement le choix des termes (« déchirée ») et la typographie (l'espace blanc) décrivent cette ouverture, mais le propos même des trois derniers vers est l'ouverture⁴⁷⁵. D'une part, ils ouvrent au monde en étant eux-mêmes ouverts. La « caresse déchirée » décrit l'« ouverture » du nuage qui s'écharpe en passant au sommet de la montagne. La déchirure est visuellement mise en scène par un « alinéa » au vers suivant. D'autre part, la nomination de « nuage », par le mouvement d'approche, appelle le mot « crête », et ce mot renvoie finalement au monde comme « lointain ». Contrairement au nuage (« éprouver ») et à la crête (« savoir »), le poète qui semble se tenir devant le paysage de montagne, n'a pas directement accès au lointain comme tel. Seule la nomination des choses, la médiation de la parole, rend le monde comme lointain accessible de proche en proche.

Dans un autre poème du même recueil, qui semble donner son nom à la section « Promesse d'olivier », car il y est question de promesse et de « branches », le poète s'adresse à son interlocuteur : « reverras-tu ce que promettait l'ombre / fuyant parmi les branches haletantes / la hutte frêle de l'oubli / sauras-tu l'élever assez vite / pour y sauver l'inachevé »⁴⁷⁶. Après ces adresses au « tu » sous la forme de questions au futur, les deux derniers vers montrent en quelque sorte ce qui est dit par la fin du poème :

« le cri du vent se casse

j'hérite tout à coup de l'empire lointain des glaciers »

La cassure est aussi celle du poème lui-même, ce qu'illustre le passage au présent de l'indicatif, comme pour faire voir le surgissement de l'événement du lointain. C'est au sein de la structure du proche et du lointain que le poète apparaît en personne, sous la forme discrète du « je » élidé.

⁴⁷⁵ Voir A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », p.81-82 : « Les effets de décrochages quasi systématique entre syntaxe et vers, le travail du blanc, mais aussi l'éloignement entre adjectif et nom (...) laissent s'immiscer l'énergie des éléments ».

⁴⁷⁶ *Loin des premiers fleuves*, p.61.

Là encore, il y a une nomination des choses naturelles : « vent » et « glaciers ». Comme le nuage, le vent peut servir de figure à la structure du proche et du lointain : venant de loin, il souffle dans la proximité. Le vent est l'émissaire du lointain dans la proximité. Ces deux vers nomment le « vent » et décrivent l'ouverture au monde causée par la cassure de son « cri », le saut à la ligne soulignant ce lien de cause à effet. L'ouverture dans le vocabulaire même du poème se manifeste par la « cassure ». Le mot « lointain » est à nouveau présent, sous forme adjectivale, pour indiquer que les « glaciers » sont pris dans la tension du proche et du lointain.

L'apparition du « je » montre que le poète est témoin de l'ouverture au monde par la structure dynamique de la proximité et du lointain. L'héritage brusque (« tout à coup »), cependant, après que le « cri du vent se casse », indique que le lointain vient comme de lui-même dans la proximité du « je ». Le monde est montré comme agissant de lui-même, et décrit au moyen d'actions humaines, en particulier comme participant à la parole (« cri du vent »). Cette « autonomie » du monde signifie que la présence du proche au lointain et du lointain au proche le constitue essentiellement.

Dans ces poèmes de Chrétien, comme dans « Espenbaum » de Celan, la nomination des choses fait ouverture au monde, en accord avec la poétique de Heidegger. Plusieurs points communs sont à signaler : la présence du nuage ; l'ouverture formelle des vers, qui montrent ce qu'ils disent ; la tension entre « terre et ciel » propre au *Geviert*. Cependant, contrairement à « Espenbaum », et surtout à « Entwurf einer Landschaft », l'ouverture par la nomination n'est jamais interrompue ou rendue impossible par la dimension historique du *Geviert*. A cet égard, il est notable que, dans ces deux poèmes, nul lieu humain ne soit mentionné. Les éléments naturels, le nuage et le vent, dans ce lieu de parole qu'est la parole, suffisent à faire du monde un séjour habitable.

2. Le chant du monde

La poésie de Chrétien et celle de Celan partagent le même fondement ontologique et heideggérien : l'ouverture au monde par la nomination des choses. A partir de cette assise poétique commune, nous avons vu qu'il y a perturbation, voir interruption, de ce mouvement à cause de la Shoah, dans certains poèmes de Celan. Nulle perturbation ou interruption de l'ouverture au monde n'intervient dans la poétique du proche et du lointain de Chrétien. La nomination des choses, en structurant l'espace cosmologique comme *monde*, participe de sa sauvegarde face à son *altération ou dévastation* par le nihilisme. Cette sauvegarde du monde par la parole prend la forme d'un chant du monde.

Dans la présente section, nous allons étudier la formule « chant du monde » pour comprendre la singularité de Chrétien en ce qui concerne la poésie ontologique, et notamment ses deux acceptions. Nous verrons que le « chant *qui* chante le monde » (première acception) reste dans la lignée de la poétique de Heidegger, tandis que le « chant *que* chante le monde » (seconde acception) se situe dans la lignée d'un autre héritage, celui du cantique des créatures de la tradition chrétienne. Il s'agit du dépassement de la poétique de Heidegger par le christianisme dont nous avons parlé dans l'introduction du chapitre. Cette réorientation est partagée, à partir d'un même héritage biblique et jusqu'à un certain point, par Celan et Levinas, en raison de l'importance du mouvement de parole vers l'autre dans leur œuvre. L'adresse à l'interlocuteur, mise en jeu dans le « chant *que* chante le monde », permet de faire retour à Celan en dépit des différences évoquées précédemment. Il en est une autre sur laquelle il nous faut brièvement nous arrêter : le statut du chant dans la poésie de ce dernier – ce qui nous permettra de mieux comprendre la singularité de Chrétien sur ce point.

2.1. Le statut du chant dans la poésie de Celan

A la fin du « Discours de Brême », Celan rapproche sa poésie de celle des « Lyriker der jüngeren Generation » avec, pour point commun, la même tentative de s'adresser à « ein ansprechbares Du » et à « eine ansprechbare Wirklichkeit »⁴⁷⁷. Il définit aussi sa poésie comme étant un « Gesang ». Dans un poème d'*Atemwende* commençant par le vers « Keine Sandkunst mehr, kein Sandbuch, keine Meister »⁴⁷⁸, où il oppose la vraie poésie à la « Kunst », Celan s'adresse à lui-même :

« Deine Frage – deine Antwort.

Dein Gesang, was weiß er? »

La définition de la poésie de Celan comme « chant » est également faite par Jackson : au « départ de cette œuvre », écrit-il, il y a l'expérience du chant⁴⁷⁹.

Le statut du chant, pour autant, est rendu ambigu par la Shoah. « Todesfuge »⁴⁸⁰ est exemplaire à ce sujet. Dans ce poème, qui fait chanter les prisonniers juifs d'un camp tout en décrivant leur mise à mort par un geôlier venu d'Allemagne, nous trouvons plusieurs traits lyriques. Par exemple, les deux premiers vers (« Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends / wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts ») se répètent plusieurs fois au cours du poème, comme un refrain⁴⁸¹. Ces répétitions ne sont pas à chaque fois identiques ; elles apportent avec elles des éléments nouveaux. Ces nouveaux éléments, et la polyphonie des voix représentées par le pronom « nous », font que le poème est comme un chœur en croissance. La

⁴⁷⁷ Voir *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*, p.186.

⁴⁷⁸ *Gesammelte Werke*, II, p.39. Sur ce poème, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.220.

⁴⁷⁹ Voir J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.203, ainsi que J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.261.

⁴⁸⁰ *Gesammelte Werke*, I, p.41-42. Sur ce poème, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.26-41.

⁴⁸¹ Dans Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation », p.52, J.E. Jackson écrit que « Todesfuge » est construite « sur le retour de séquences » qui ont une « régularité rythmique ».

répétition, le chœur, mais aussi la longueur des vers et l'absence de ponctuation⁴⁸², concourent à donner à « Todesfuge » l'allure d'un chant.

Collot note à la fois la présence du « chant » dans ce poème et la « disparition des hommes »⁴⁸³. Le chant est celui des prisonniers d'un camp qui vont à la mort⁴⁸⁴, et dont le poète est « porte-parole »⁴⁸⁵. « Schwarze Milch » illustre l'ambiguïté du chant dans la poésie de Celan, car cette parole se répète au début de quatre paragraphes, tout en décrivant la mort des prisonniers. Nous pouvons appeler cela, avec Levinas, l'« interruption de l'ordre ludique du beau »⁴⁸⁶. La présence du « rythme »⁴⁸⁷, élément important de tout lyrisme⁴⁸⁸, vise, comme l'écrit encore Jackson, « une représentation critique du génocide dont la régularité rythmique de son poème reflétait la cruauté 'mécanique' »⁴⁸⁹. Celan lui-même récuse la réduction de « Todesfuge » au seul élément lyrique⁴⁹⁰.

D'autres poèmes, plus tardifs en général, refusent explicitement un certain chant lyrique. Dans « Tübingen, Jänner »⁴⁹¹ de *Die Niemandrose*, qui fait suite à une visite de la ville de Hölderlin en 1961, Celan montre comment la Shoah transforme le rapport du poète contemporain au chant :

⁴⁸² J. Felstiner, dans *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.35, rappelle que « Todesfuge » est le seul poème de Celan sans ponctuation.

⁴⁸³ *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, p.102-103.

⁴⁸⁴ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.26, p.35 et p.151.

⁴⁸⁵ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.35 et Ch. Fynsk, « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », *Word Traces. Readings of Paul Celan*, p.170.

⁴⁸⁶ Voir *Paul Celan de l'être à l'autre*, p.35.

⁴⁸⁷ Ce poème, comme l'écrit J.E. Jackson, dans Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation », p.52, est construit « sur le retour de séquences » qui ont une « régularité rythmique ».

⁴⁸⁸ A propos d'un poème de *Von Schwelle zu Schwelle*, « Die Winzer », J. Felstiner, dans *Paul Celan. Poet Survivor, Jew*, p.83, note le lien entre répétition en lyrisme : « Any lyric verse is pervaded by repetition of all sorts ». Sur l'usage de la répétition par Celan, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.132.

⁴⁸⁹ J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation », p.41.

⁴⁹⁰ Voir J. Felstiner, *Paul Celan. Poet Survivor, Jew*, p.165 et p.232. Pour J. Felstiner, *Ibid.*, p.165, « Der Meridian » est la réponse de Celan à la lecture purement « esthétique » de « Todesfuge », qui était pratiquée en Allemagne dans les années 1960. J. Felstiner, *Ibid.*, p.79, critique aussi la réduction de « Todesfuge » (et de *Mohn und Gedächtnis* en général) au lyrisme. Dans ce recueil, écrit-il, la « fantastic imagery and verbal music » a pour source « exile, loss, and mass death ».

⁴⁹¹ *Gesammelte Werke*, I, p.226. Sur ce poème voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.172.

« Käme

käme ein Mensch,

käme ein Mensch zur Welt, heute, mit

dem Lichtbart der

Patriarchen: er dürfte,

spräch er von dieser

Zeit, er

Dürfte

nur lallen und lallen,

immer-, immer-

zuzu. »

Si la référence biblique est évidente, nous pouvons voir dans « dem Lichtbart der / Patriarchen », une mention de Hölderlin, dont le nom est cité avant cette strophe⁴⁹². Le poète, « heute », quand il parle, ne peut plus que « lallen und lallen » – et c’est pourquoi Celan finit ce poème en faisant ce qu’il dit, c’est-à-dire en bégayant (« immer-, immer- / zuzu. »). Le poète ne peut plus chanter comme chantait autrefois l’illustre représentant du chant lyrique ; il en est réduit au bégaiement. La cause de ce quasi-mutisme est celle qui empêche de lire « Todesfuge » exclusivement comme un poème lyrique. La Shoah, pour Celan, a marqué définitivement « dieser / Zeit » – comme il l’explique dans un écrit en prose. Dans l’*Antwort auf eine Umfrage der Librerie Flinker* (1958), où il décrit les difficultés auxquelles la poésie lyrique allemande

⁴⁹² Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.229. Sur Celan et Hölderlin, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.75.

doit faire face après le national-socialisme, il refuse que la langue allemande « poetisiert » en mémoire des « Düstertes im Gedächtnis »⁴⁹³. A partir du recueil qui suit cette « Antwort », *Sprachgitter*⁴⁹⁴, Celan se fait moins lyrique, comme il le reconnaît lui-même⁴⁹⁵. Jackson fait le lien entre cette affaiblissement du lyrisme et la négativité ontologique de la Shoah⁴⁹⁶. Cette évolution interne à l'œuvre poétique de Celan se traduit notamment par des poèmes ramassés dans les recueils plus tardifs⁴⁹⁷.

L'ambiguïté du chant dans l'œuvre de Celan est donc, d'une part, qu'il définit sa poésie comme chant et se définit comme poète lyrique, et, d'autre part, qu'il critique de plus en plus une certaine compréhension du chant lyrique, celle qui « poetisiert » et ne prend pas en compte les « Düstertes » de la Shoah⁴⁹⁸.

2.2. Le chant qui chante le monde

Si la poésie de Chrétien est chant *qui* chante le monde, ses poèmes, comme ceux de Celan, sont d'un lyrisme sans « poétisation ». L'absence de poétisation se manifeste, par exemple, par les minuscules toujours présentes en début de vers ; ou, comme le souligne Laurent, par une écriture « toute de dépouillement, de tension, d'urgence »⁴⁹⁹. Le refus de la poétisation est la

⁴⁹³ Voir *Antwort auf eine Umfrage der Librerie Flinker*, p.167 : « Die deutsche Lyrik geht, glaube ich, andere Wege als die französische. Düstertes im Gedächtnis, Fragwürdigstes um sich her, kann sie, bei aller Vergegenwärtigung der Tradition, in der sie steht, nicht mehr die Sprache sprechen, die manches geneigte Ohr immer noch von ihr zu erwarten scheint (...) Dieser Sprache geht es, bei aller unabdingbaren Vielstelligkeit des Ausdrucks, um Präzision. Sie verklärt nicht, »poetisiert« nicht, sie nennt und setzt, sie versucht, der Bereich des Gegebenen und des Möglichen auszumessen. » Sur les rapports de Celan à l'allemand, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.XVII, et sur le refus de la poétisation, voir Ch. Fynsk, « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », p.161, J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.23-24 ainsi que J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation », p.11-16, p.30 et p.76, et J.E. Jackson, *Ibid.*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.201-203.

⁴⁹⁴ Sur le titre de ce recueil, qui souligne la difficulté de toute parole, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.107.

⁴⁹⁵ Voir J. Felstiner, *Paul Celan. Poet Survivor, Jew*, p.232.

⁴⁹⁶ Voir J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.228.

⁴⁹⁷ Voir J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation », p.70, J.E. Jackson, *Ibid.*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.222, J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.171, p.206, p.231 et p.247, et R. Tobias, *The Discourse of Nature in the Poetry of Paul Celan. The Unnatural World*, p.121.

⁴⁹⁸ Dans le chapitre suivant, nous verrons que Celan intègre l'éthique au lyrisme, en mettant en œuvre un chant de témoignage pour le persécuté de la Shoah.

⁴⁹⁹ Voir J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.67.

conséquence de l'*altération* propre à toute voix humaine, mais aussi de la critique faite par Chrétien de l' « effusion lyrique » laissée à elle-même, sans référence à la « voix des événements »⁵⁰⁰. La voix des événements de la poésie de Chrétien est une réponse à l'altération nihiliste du monde. Dans cette section sur la première acception du chant du monde, nous allons montrer que la poésie de Chrétien met en œuvre la poétique de Heidegger, telle que nous l'avons exposée dans le chapitre 2 et dans l'introduction du présent chapitre. Contre la désolation du monde par le nihilisme, les poèmes de Chrétien en montrent la *profusion*, par la nomination des choses dans le chant de louange. Nous choisissons le terme « profusion » à la place de « beauté » parce que celle-ci est mise en jeu dans le « chant *que* chante le monde », comme nous le verrons ensuite⁵⁰¹. Un poème du recueil *Joies escarpées*, intitulé « Marche », en est un parfait exemple.

Dans ce poème, en trois strophes seulement (de quatre vers chacune), nous lisons les mots : nuages, aile, vent, fourrés, bêtes, odeurs, jour, lumière, hiver, air, arbre. Il y a une profusion des éléments naturels (vent, odeurs, etc...) et des diverses formes de présence (végétaux, animaux). Les poèmes de Chrétien sont traversés par les éléments qui, selon la définition de l'ouverture au monde, donnent « accès » au monde par la nomination des choses. C'est par cette apparition foisonnante des choses dans le chant du monde, que la poésie de Chrétien est une poésie ontologique. La profusion du monde apparaît tout au long d'un recueil, livre après livre, et dans chaque poème se retrouvent de nombreux éléments naturels et formes de présence.

La première strophe de « Marche » montre que les choses interagissent :

« des nuages brefs s'accrochent

⁵⁰⁰ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.108.

⁵⁰¹ Sur la préférence de « beauté » à « sublime », par Chrétien, après Heidegger, voir J. Ballan, « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », p.202 et P. Kéchichian, « 'La patience du questionnement est le chemin de la réponse' », p.220.

sur l'aile effrayée du vent

dans les fourrés le cœur des bêtes

s'affole d'odeurs incertaines »⁵⁰²

Il y a interaction des choses car les éléments ont un « effet » les uns sur les autres (les nuages s'accrochent sur l'aile du vent), et sur les animaux (en l'occurrence, la peur). Il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition de deux descriptions. Les nuages et le vent ne sont pas non plus des « phénomènes physiques », mais ont comme une volonté et un corps⁵⁰³. Les nuages, par l'usage du verbe pronominal, *s'accrochent* de leur propre autorité ; et le vent est décrit par métonymie comme un oiseau (« aile »). Dès le début du poème, la dimension cosmique est évoquée dans toute sa profusion et nous retrouvons, avec le *nuage* et le *vent*, des éléments importants de la poétique du proche et du lointain. Les choses sont toujours en relation les unes avec les autres, et jamais objets d'une énumération ou d'un catalogue. Par-là, non seulement les choses apparaissent au sein de la dimension où elles se tiennent, c'est-à-dire le monde – au lieu d'être comme isolées ; mais encore, cela indique que le chant du monde n'est jamais achevé, il faut toujours le reprendre⁵⁰⁴.

La profusion du monde apparaît par la diversité du vocabulaire, comme cela est le cas dans « Marche » avec la liste des mots cités. Si des champs lexicaux sont communs à tous les recueils (comme celui de la nuit, de l'eau, de la flore), il y a des termes plus rares, au sein même de ces

⁵⁰² *Joies escarpées*, p.27.

⁵⁰³ Voir A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », p.83 : « Chez Chrétien, les éléments naturels se tiennent le plus souvent sur un seuil ; dotés de volonté, ils apparaissent comme retenant le secret qu'ils abritent. Ainsi dans les multiples modulations offertes par les recueils autour du motif de l'aveu appliqué aux éléments naturels. » Le secret, l'aveu, en question est le chant silencieux du monde par le monde même.

⁵⁰⁴ Voir *L'Arche de la parole*, p.187-188 : « Le chant veut l'accroissement du chant, il veut devenir un chœur de plus en plus large. Il veut le large du chant (au sens où l'on parle de 'grand large') pour chanter. Il ne le veut pour continuer de chanter que parce qu'il l'a voulu pour commencer. Et il ne l'a voulu qu'en ayant été lui-même voulu par ce large, happé par lui. » et *Saint Augustin et les actes de parole*, p.96 : « Si l'essence de la parole est la *louange*, la méditation de l'indicibilité (de Dieu) forme l'*inquiétude* qui conduit cette louange à ne jamais se satisfaire, à ne jamais s'arrêter mais à chanter, tremblante et joyeuse à la fois, toujours plus haut et plus loin. »

champs lexicaux, comme « banquises »⁵⁰⁵, « séracs »⁵⁰⁶ et « saxifrages »⁵⁰⁷, qui donnent aussi à voir la profusion du séjour humain⁵⁰⁸. L'usage du pluriel renforce cette profusion. Dans la première strophe étudiée, les mots « nuages », « fourrées », « bêtes », « odeurs » sont au pluriel. Le point commun de ces mots est d'être des noms. La profusion du monde est mise en jeu par l'abondance des noms. C'est pourquoi Laurent parle de la poésie de Chrétien comme d'une « poésie affirmative du substantif »⁵⁰⁹. Les noms sont, en effet, plus présents que les autres classes grammaticales, sans qu'il s'agisse d'une poésie énumérative nominale dénuée de verbes. Il y en a sept dans les quatre vers ci-dessus. Le chant du monde est ainsi un « chant des noms ». L'apparition des choses en tant que substantifs participe de l'évocation de leur « substrat » cosmique.

Participant au renouveau lyrique décrit par Collot (chapitre 1), la poésie de Chrétien n'est cependant pas une poésie impersonnelle, comme pourrait le faire croire cette strophe de « Marche ». Dans la troisième strophe de ce poème, le « je » poétique⁵¹⁰ apparaît au sein du monde (après l'évocation de celui-ci, comme pour montrer sa préséance). Il n'y a pas seulement

⁵⁰⁵ Voir *Effractions brèves*, p.64.

⁵⁰⁶ Voir *Parmi les eaux violentes*, p.50.

⁵⁰⁷ Voir *Joies escarpées*, p.13.

⁵⁰⁸ Dans certains poèmes, la profusion se manifeste aussi par la polysémie des mots, conséquence de l'indistinction des vers. Un mot peut appartenir à des propositions différentes, multipliant de cette façon le sens et les voix. Toute voix singulière est polyphonique pour Chrétien, et c'est de cette façon que la polyphonie s'exprime en poésie. Sur la polysémie des poèmes de Chrétien, et son lien avec la polyphonie, voir A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », p.81 et M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.108 : La « voix altérée » est « celle que donne à entendre la poésie de Jean-Louis Chrétien (...) Elle ne cherche jamais à s'enclorre dans quelque forme satisfaite d'elle-même et s'expose à toutes sortes d'altérations ; la plupart de ses poèmes sont autant d' 'effractions brèves', d'allure fragmentaire, faites de lignes brisées, de rythmes souvent heurtés. L'absence de ponctuation, les ellipses syntaxiques et les ruptures de construction laisse flotter la signification, qui reste allusive. »

⁵⁰⁹ Voir « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.68 et A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », p.85-93 (voir p.92 : « le poème ne s'envisage que dans sa profération, son énonciation, sa ré-énonciation, qui relance chaque fois l'acte de nomination des réalités du monde. (...) Ces poèmes-noms, parcourus par le substantif 'nom' mais ne recelant aucun nom propre... »)

⁵¹⁰ Dans *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.22, Chrétien distingue le « Je poétique » et le « je empirique et individuel du poète ». Voir aussi Laurent, dans « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.68 : « Le 'je' est le sujet du sentir, le pronom qui appelle ou s'adresse à, alors que le 'moi' est celui de la représentation et de la 'subjectivité' proprement dite » et P. Kéchichian, « La tempérance de la parole dans l'œuvre de Jean-Louis Chrétien », p.14 : « l'emploi de la première personne n'est nullement (...) le signe d'une confiance à laquelle le locuteur se laisserait aller... Le singulier est destiné à rejoindre l'anonyme, la personne indistincte mais bien réelle, le premier venu qui universalise toute singularité ».

une monstration de la profusion de ce monde, mais aussi un chant (retenu) de louange à la première personne :

« avec l'air je renouvelle

le serment d'intime ignorance

pour que l'arbre reprenne souffle

chaque pas m'enlève un mot ».

L'apparition du « je » poétique comme *être de parole* (serment, mot) confirme qu'il s'agit d'un chant fait par une voix humaine (même le silence final ne contredit pas cela, car « faire silence » est toujours être dans la parole selon Chrétien et Heidegger⁵¹¹). Le « je » poétique apparaît également en relation avec la nature (air, arbre), comme dans la première strophe les éléments naturels sont en relation entre eux et avec les « bêtes ». Nous retrouvons ici la « supplémentation mutuelle » dont parle Pickstock au sujet de la relation entre l'humanité et le monde⁵¹². Il y a une double insuffisance : du côté de la première personne (qui a besoin de l'air pour renouveler le serment) et du côté de l'arbre (qui a besoin de ce serment pour reprendre souffle). L'arbre n'est pas en dehors de la parole : il tient son souffle de celui du « je » poétique, qui tient le sien de l' « air ». Il y a donc un lien entre l'apparition du « je » poétique à la fois comme être de parole et comme être en relation avec les choses : celui de l'entrelacs entre la parole humaine et les choses. L'échange de parole entre le poète et l'arbre signifie que le chant

⁵¹¹ Voir *L'Arche de la parole*, p.55 et *Unterwegs zur Sprache*, p.216.

⁵¹² Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.84, où la « supplémentation mutuelle » est due à la double indigence, celle du cosmos (qui a besoin de l'être humain pour être dit) et celle de l'humanité (qui a besoin de la nature pour dire). « Touchant le langage, la nature et l'humanité se prêtent sans cesse main-forte ».

qui chante le monde se fait avec le monde, dans un chœur composé de la voix humaine et de la voix des choses⁵¹³.

Le chant du monde par la première personne n'est pas le chant d'un « maître de la parole »⁵¹⁴, mais celui d'un humble *traducteur*. Le « je » perd la parole pour la redonner à l'arbre. Ce mouvement permet de décrire la poésie de Chrétien en général : que les choses reprennent la parole au moyen des mots offerts par le poète. Dans « Marche », le poème s'achève en faisant ce qu'il dit⁵¹⁵. A la fin de la marche du poète⁵¹⁶, il y a l'expiration d'un dernier « mot » après la nomination d' « arbre ». Selon la définition de la nomination comme appel, l'arbre vient doublement à la parole, en tant qu'il est nommé et en tant qu'il est appelé. Les choses prennent la parole pour interpeller silencieusement le poète : adresse *aux* choses et adresse *des* choses sont liées.

Un tel poème est dans la lignée de la poétique de Heidegger. La nomination des choses est l'application, en poésie, de la description phénoménologique du dire comme « dire ce qui est ».

⁵¹³ Dans « 'Le prénom secret des vagues' », p.75, A. Gourio retrouve ce principe dans toute l'œuvre poétique de Chrétien : bruissant « de voix innombrables, parcouru de murmures soufflés et d'exclamations vives, le monde sensible des recueils de Jean-Louis Chrétien impose aussitôt sa singularité ». Voir aussi, *Ibid.*, p.80 : « le paysage des recueils peut se lire comme un vaste antiphonaire où entrent en échange les deux chœurs que sont le poème d'une part, les voix naturelles de l'autre, mais aussi les chœurs que forment les éléments naturels entre eux. »

⁵¹⁴ Dans *L'Arche de la parole*, p.10, Chrétien cite lui-même Heidegger : « Décrire la parole comme un pouvoir de l'homme, dont on passe en revue les multiples aspects, est-ce en prendre la mesure ? "L' homme se comporte, dit Heidegger, comme s'il était le formateur et le maître de la parole, alors que c'est elle au contraire qui demeure la souveraine de l'homme." » (Il s'agit d'une citation des *Essais et Conférences*, trad. Préau, Paris, 1966, p.227). Voir aussi *Promesses furtives*, p.29.

⁵¹⁵ Dans *L'Arche de la parole*, p.123, Chrétien appelle cela « dramatique de la parole », c'est-à-dire « parler événementiellement de son événement ». Cette dramatique de la parole explique pourquoi certains vers de Chrétien sont tout aussi « tendus » (par des retours brusques à la ligne, par exemple), que cela qu'ils disent, sans qu'il y ait remise en cause de la poésie comme louange. Voir « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.40 : « Le caractère circonstanciel du poème qu'évoquait Goethe fait aussi que les différentes figures de la détresse sont plus directement décrites dans ma poésie. On m'a fait le reproche inverse du précédent, celui d'écrire des poèmes très tendus et déchirés. Alors s'agit-il de louanges ? Ce n'est pas seulement toute poème, mais aussi toute pensée qui est louange, – à condition de prendre le mot louange dans un sens profond, qui ne consiste pas en des cris d'enthousiasme ou un catalogue d'adjectifs. » Sur la tension et le déchirement propres à ses poèmes, J-P. Lemaire, dans « Le chant blessé de Jean-Louis Chrétien dans *Traversées de l'imminence* », p.111-112, note qu'il s'agit d'une constante du début à la fin de son œuvre poétique : « Celui qui lit le court recueil *traversées de l'imminence* (...) a l'impression de suivre un chemin de crête, un sentier au bord d'une falaise (...) Le titre du dernier recueil publié, *Joies escarpées*, en porte aussi la marque. »

⁵¹⁶ Le titre et le dernier vers montrent l'équivalence entre la marche et la parole, selon le thème heideggérien du « chemin de parole ». Voir « Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », p.38 : « au terme de 'méthode', je préférerais l'idée d'un 'chemin', *hodos*, comme Heidegger. »

Dans « Marche », des choses sont nommées, et cette nomination de ce qui est, dans sa profusion, est célébration *qu'il y ait*, c'est-à-dire louange. La louange poétique se fait en réponse de l'appel silencieux des choses à qui elle donne voix⁵¹⁷. Le mouvement d'appel et de réponse, sur le mode du chant, fait-monde parce qu'il montre le séjour humain constitué par les rapports de parole : rapport de la parole humaine à la parole des choses et rapport établi par la parole humaine entre les choses et le monde, pour que ce dernier soit ouvert lors de la nomination.

2.3. Le chant que chante le monde

Chrétien lui-même distingue le chant *qui* chante le monde et le chant *que* chante le monde⁵¹⁸. Ces deux acceptions de la formule ne sont pas séparables. Elles renvoient à la « structure appel-réponse ». Le chant *qui* chante le monde est fait en réponse à l'appel du chant *que* chante le monde⁵¹⁹. Par cette seconde acception de la formule, Chrétien est héritier d'une tradition qui permet de le distinguer de Heidegger, la tradition chrétienne du cantique des créatures⁵²⁰. Dans le cantique des créatures, ce n'est pas seulement l'être humain qui chante, mais toute la Création⁵²¹. La poésie est louange poétique en réponse l'appel du Verbe au sein même de la louange cosmique – et non pas louange correspondant à la *Sage*. Il s'agit de l'« envoi à Dieu » mentionné dans l'introduction, que nous allons étudier dans cette section. Par l'*adieu*, Chrétien dépasse Heidegger en direction du christianisme, sans retourner au nihilisme car la sauvegarde du monde s'accomplit dans le mouvement de parole envoyant le monde à Dieu. Nous allons

⁵¹⁷ Voir *L'Arche de la parole*, p.175 : « La poésie lyrique tout entière veut donner voix à ce qu'elle entend du monde, et en traduit de façon antiphonique les odes immémoriales ».

⁵¹⁸ Voir *L'Arche de la parole*, p.163-164. M. Collot fait la même distinction dans *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, p.121, où il écrit, ce qui n'est pas sans rappeler les paroles de Chrétien : « C'est parce que le monde parfois nous chante ou nous enchante qu'il nous invite à lui faire écho par le chant. »

⁵¹⁹ Voir M.-A. Lescourret, « Entre cri et louange », p.56, J. Laurent, préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.8 : « le monde n'a de poésie que pour un être parlant qui lui répond » et M. Collot, *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, p.121 : « Celui-ci (le chant *qui* chante le monde) apparaît dès lors comme une réponse à un appel venu du monde ».

⁵²⁰ Sur le chant du monde comme cantique des créatures, voir C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.207, C.M. Gschwandtner, « Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien », p.109 et J. Ballan, « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », p.205.

⁵²¹ Voir *L'Arche de la parole*, p.189-197 et J. de Gramont, « Nommer la voix », p.75.

d'abord étudier un autre poème du recueil *Joies escarpées*, où le chant *que* chante le monde est mis en œuvre comme adieu. Nous verrons ensuite que ce chant permet de faire retour à Celan et Levinas, car il se fait toujours en dialogue avec d'autres voix humaines. La louange s'accompagne d'un mouvement vers l'autre – et ce mouvement vers l'autre est l'héritage biblique partagé par Chrétien, Celan et Levinas.

Pour décrire l'appel des choses, Chrétien se sert, dans son œuvre philosophique, de la notion de « voix visible »⁵²². Il ne faut pas comprendre par-là que les choses, de manière fantastique, auraient un langage articulé. Pour lui, l'appel du monde est silencieux⁵²³, et cet appel silencieux est la beauté⁵²⁴. C'est en tant que la beauté des choses est *voix* que nous trouvons, dans ses poèmes, un « chant *que* chante le monde ». Comme dans le cas du « chant *qui* chante le monde », la notion de chant est comprise à partir de celle de voix. En consignait la parole des choses dans sa poésie, Chrétien donne voix à la voix visible de la beauté⁵²⁵. Le chant du monde est ainsi une louange du monde par la voix humaine du poète et une louange du monde même par la « voix visible » de la beauté des choses⁵²⁶. La responsabilité envers le monde et les choses s'étend jusqu'au don de parole aux choses muettes⁵²⁷.

⁵²² Sur la « voix visible », voir *L'Appel et la réponse*, « La voix visible », p.45-56, C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.92, J. Ballan, « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », p.196 et p.204 et A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », p.80 : « La jonction, très active dans les essais de Jean-Louis Chrétien, entre le vocal et le visible prend toute son ampleur dans les recueils. »

⁵²³ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.190, J. de Gramont, « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.14, n.18, J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.69 et M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.107 : « La beauté du visible est une évidence muette, qu'il s'agit de traduire du silence ».

⁵²⁴ Voir *L'Arche de la parole*, p.85 : la « voix visible de la beauté » est l'« appel que la beauté du monde lance à notre voix pour qu'elle la chante et la loue », C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.85, R. Olcèse, « Vertige du moindre geste : Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Levinas, Simone Weil », p.174 et J. Ballan, « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », p.202.

⁵²⁵ Sur la réponse à la beauté du monde comme un don de voix au monde, voir C.M. Gschwandtner, « Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien », p.108, J. Ballan, « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », p.203 et C. Riquier, « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », p.205 : « Vers le monde se porte notre première responsabilité, les choses nous sollicitant et attendant que nous les élevions à la clarté du dire, confluant dans un chant ».

⁵²⁶ Voir *L'Arche de la parole*, p.178.

⁵²⁷ Voir *L'Arche de la parole*, p.133.

Il y a de nombreux vers, dans ses recueils, où les choses font acte de parole (comme on dit faire acte de présence)⁵²⁸. Pour nous en tenir à *Loin des premiers fleuves*, nous y lisons l' « adieu des peupliers », l' « aveu des ombres », le « sable épelant », la « confiance du jour », l' « appel de l'écume » ou la « promesse de l'ombre »⁵²⁹. Les choses participent de la parole. Dans le poème « Marche » cité ci-dessus, les mots « air » et « arbre » ne sont pas seulement prononcés par le poète, ils prennent part à la parole, par le « serment » et par le « souffle ». L'absence de majuscules et de ponctuation, en plus de mettre en œuvre un chant retenu du côté du poète (refus de la poétisation)⁵³⁰, traduit aussi la participation des choses à la parole. La voix visible des choses se donne à voir dans sa nudité sur la page, sans les attributs du « langage »⁵³¹.

Dans un autre poème de *Joies escarpées*, un poème nocturne où la parole du poète répond à la nuit dès l'initiale (« évidence nocturne ta brûlure / pas à pas au long du jour nous hante »)⁵³², nous retrouvons la participation des choses à la parole, à nouveau par l'entrelacs de la parole et des choses : « à mi-voix le frisson des feuilles / prénomme l'excès de mémoire »⁵³³. Or, comme l'atteste la suite de ce poème, il n'y a pas seulement, dans la poésie de Chrétien, un « chant *que*

⁵²⁸ Voir *Traversées de l'imminence*, p.10 (« exclamation de la cascade ») et p.59 (appel des glaciers ou du vent) ; *Parmi les eaux violentes*, p.60 (« confiance du soleil ») ; *Joies escarpées*, p.54 (murmures de arbres) ; *Effractions brèves*, p.11 (la mer dit), p.23 (« serments des nuages »), p.24 (parole du sable), p.32 (« cris de blés »), p.33 (cris de l'herbe), p.36 (murmures du fleuve), p.48 (« cris des branches »), p.68 (« remords hurlants de la terre »), p.69 (« les monts hurlent ») ; *Entre flèche et cri*, p.12 (voix des rochers, ou des oiseaux), p.17 (murmures de l'hiver), p.29 (lèvres de la mer), p.38 (voix d'août), p.51 (« le vent parle aux arbres »), p.75 (« polyphonie des prés »), 79 (déclaration des choses).

⁵²⁹ *Loin des premiers fleuves*, p.9, p.46, p.58, p.60 et p.61.

⁵³⁰ Sur l'absence de ponctuation et de majuscule, voir J-P. Lemaire, « Le chant blessé de Jean-Louis Chrétien dans *Traversées de l'imminence* », p.112, et sur la retenue du chant poétique de Chrétien, voir M.-A. Lescourret, « Entre cri et louange », p.54, qui parle de l' « incertitude de la parole humaine dans le chant ».

⁵³¹ Voir *L'Appel et la réponse*, p.56 : « Devenant par l'écriture elle-même voix visible, la parole poétique fait en parlant voir et entendre ».

⁵³² Sur la réponse poétique à la nuit, qui est un pouvoir essentiel du chant poétique selon Chrétien, voir *L'Antiphonaire de la nuit*, p.63. En vue de l'*exploration parallèle* des phénomènes par la phénoménologie et la poésie, Chrétien a fait paraître ce livre, sur les réponses poétiques à la nuit, en même temps qu'un recueil poétique, *Traversées de l'imminence*, où la nuit est très présente.

⁵³³ *Joies escarpées*, p.24. La participation des choses à la parole est ici d'autant plus forte, et d'autant plus soulignée, qu'il y a comme une disproportion entre ce que disent les « feuilles » et la façon dont elles le disent. Cette disproportion est celle entre, d'une part, la démesure de l' « excès de mémoire » et, d'autre part, le mouvement léger et discret de « frisson » des feuilles. Que le prénom soit dit « à mi-voix » à la fois renforce cette disproportion et établit un rapport de parole entre le « frisson » et l' « excès ». Le moindre mouvement des choses est pris dans la parole et, même proférant à voix basse, est dans la familiarité de ce qui dépasse la mémoire (en l'occurrence, celle du « nous » qui apparaît auparavant).

chante le monde » parce que les choses ont une « voix » et font « acte de parole ». Les choses participent aussi de la parole parce qu'elles chantent elles-mêmes. S'il n'emploie pas le mot « chant » pour désigner sa propre parole dans ses poèmes, il l'utilise souvent pour définir l'acte de parole des choses :

« le chant des fleuves sous la terre à peine

entendu rajeunit nos visages »

Le « chant *que* chante le monde » apparaît littéralement dans la poésie de Chrétien⁵³⁴. Dans ces deux vers, nous retrouvons non seulement l'entrelacs de la parole et des choses, mais encore la participation des « fleuves » à la parole. Comme le prénom donné « à mi-voix » et le « frisson », le « chant des fleuves » apparaît de façon discrète : « sous la terre », « à peine »⁵³⁵. Le chant *souterrain* renvoie ici à la « voix silencieuse » de la beauté, dont l'effet visible a lieu sur les « visages ». La parole-nourricière des fleuves prend part au séjour (amoureux) des interlocuteurs, qui apparaissent sous une figure corporelle. Si la voix du poète consigne le chant silencieux chanté par le monde, ce chant cosmique participe en retour du séjour humain du monde⁵³⁶.

⁵³⁴ Voir *Traversées de l'imminence*, p.56 (« hymne du vent ») ; *Parmi les eaux violentes*, p.20 (« hymnes du vent »), p.25 (« chant de la nuit »), p.44 (« chant des fontaines ») ; *Joies escarpées*, p.56 (« chant du large ») ; *Loin des premiers fleuves*, p.29 (« chant crédule des feuillages »), p.40 (« hymne de la pluie »), p.59 (« hymne de la brume ») ; *Effractions brèves*, p.20 (« chant des étoiles »), p.27 (« chant de l'été »), p.33 (« chants du soleil »), p.57 (« les arbres chantent »), p.63 (« voix des ruisseaux » « qui chantent ») ; *Entre flèche et cri*, p.14 (« chant des nuages »), p.23 (« chant du froid »), p.38 (« chant d'avril »), p.52 (« chant des sources »), p.64 (« le psaume inédit des vagues »), p.65 (« chant des arbres »). Il faut noter l'emploi du mot *hymne* pour désigner le chant du monde. Ce chant est une *liturgie* cosmique.

⁵³⁵ Dans *Effractions brèves*, p.37, un poème religieux, intitulé « Rite », où il est question de « chapelle », de « prêtres et d' « offrandes », dit : « nos mains tremblent de ces rivières / sous la terre qui chantent pour nous ». Le vocabulaire de l'eau, présent dans trois titres de ses recueils (*Traversées de l'imminence*, *Loin des premiers fleuves* et *Parmi les eaux violentes*) est souvent lié à Dieu, *source vive* de notre être et de notre parole selon Chrétien.

⁵³⁶ Voir *L'Arche de la parole*, p.178 : « Le poète veut que le monde concède avec lui, et lui avec le monde, sa louange. Dans ce multiple *oui* dont le monde est lourd et que nous portons au chant, les hommes s'offrent le monde les uns aux autres, font qu'il soit habitable. »

Deux vers de *Parmi les eaux violentes*, dans le poème intitulé « Sommeils », où le sommeil est celui que partagent le poète et son interlocuteur, montre cette relation de parole entre l'être humain et le monde dans son excès. Après une « vague de silence », au début du poème, et plusieurs notations de deux vers décrivant le sommeil comme une mer (« remous », « rescapés », « archipel », « sable »), la relation homme-monde se fait « à fleur de peau » et prend des proportions à proprement parler universelles : « la peau seule écoute désormais / le chant fuyant des galaxies »⁵³⁷. Le mot « seule » montre que cette relation est comme exclusive, et la disproportion entre le singulier de « peau » et le pluriel de « galaxies » renforce l'écoute épidermique. Il s'agit d'une relation de parole car un acte de parole est attribué à la peau (écoute) et aux galaxies (chant).

En plusieurs endroits, comme dans les deux vers ci-dessus ou dans le poème « Marche », pour qu'il y ait un chant cosmique, il faut que la voix du poète fasse silence. C'est un silence paradoxal, puisque Chrétien y fait silence en parlant et en écrivant, comme le chant *que* chante le monde n'apparaît qu'à travers ses paroles. Il n'y a pas de contradiction entre l'hymne et le silence. Le silence de la voix humaine accomplit au plus haut point la possibilité de la parole comme « lieu d'un accueil du monde et de la nature où ceux-ci s'éclairent de l'offrande même du chant »⁵³⁸. Dans un poème de la section « Alphabet d'exil » de *Loin des premiers fleuves*, après avoir mentionné le silence (« un silence odorant venu d'orangeries lointaines »), Chrétien écrit :

« et nous allions la nuit d'une voix incertaine

traduire ensemble les chants du gel parmi

⁵³⁷ *Parmi les eaux violentes*, p.62. La première strophe d'un autre poème, *Ibid.*, p.56, intitulé « Août », de la même section, décrit la relation homme-monde comme une relation corporelle : « le regard affamé des étoiles / cherche la paume de tes mains / il y reste un peu de sommeil ».

⁵³⁸ Voir *L'Arche de la parole*, p.11 et J. Ballan, « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », p.205.

l'étroit adieu des rues qui bleussaient »⁵³⁹

Le silence rend possible la traduction des « chants du gel » inaudibles autrement, et il y a traduction car ces chants appartiennent déjà à la parole⁵⁴⁰. Cette traduction est une traversée d'un ordre de la parole à un autre : à partir des « chants » vers une « voix ». La nature a besoin de la voix humaine pour être dite⁵⁴¹, et cette voix, comme le souligne Pickstock, parle à partir de la nature⁵⁴². Le poème fait voir à la fois comment la « voix incertaine » traduit les « chants du gel » ; et comment les rues, bleussant sous l'effet du gel, sont elles-mêmes traduites, transportées. Cette beauté nouvelle est un « adieu », c'est-à-dire un « envoi à Dieu »⁵⁴³. Chrétien chante le visible, le fini, pour l'invisible, l'infini ; et c'est ainsi que l'excès, par la voix, se fait jour dans le fini et le visible.

Dans sa singularité (« une voix »), la voix humaine apparaît en même temps comme polyphonique (« ensemble »)⁵⁴⁴. Le poète et son interlocuteur font œuvre commune de parole. Nous pouvons parler, pour la poésie de Chrétien en général, de sa dimension « chorale ». S'y entrelacent la voix du poète, la voix de l'interlocuteur et la voix des choses. Très souvent, la

⁵³⁹ *Loin des premiers fleuves*, p.65. Le bleu semble être la couleur de l'adieu pour Chrétien, peut-être parce qu'il s'agit de la couleur de la vierge Marie (voir M. Pastoureau, *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, Points, 2014, p.44-47). Dans un autre poème de *Loin des premiers fleuves*, p.23, les murs blancs bleussent à cause de l'ombre « comme le secret qui vient sur la pointe des lèvres / ou des doigts précaires ». Or le « secret » pour Chrétien est précisément celui de Dieu (c'est le sens du titre de son livre *Lueur du secret*), et le mot « précaire » renvoie étymologiquement à la « prière » (latin *precari*, prier).

⁵⁴⁰ Le long poème « Cri » d'*Effractions brèves*, p.63, dit que « ce que tu ne peux dire est en cours de la traduction », en train d'être traduit par le *chant que chante le monde* : « par les rocs dans le poing du gel qui explosent / sous le spasme des pics / et dans les forêts lointaines ».

⁵⁴¹ Voir *L'Arche de la parole*, p.133, R. Olcèse, « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », p.146, B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.180-181 et C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.83 : « la nature fait appel aux êtres humains pour qu'ils profèrent ce que la nature elle-même ne peut tout à fait exprimer ».

⁵⁴² Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.83.

⁵⁴³ Voir *L'Arche de la parole*, p.133 : « La beauté dit adieu quand le surcroît de la manifestation appelle, en notre propre voix qu'elle frappe de défaillance et saisit d'exigence, un nom plus haut que tous les noms, qu'il revient à nous seuls, fût-ce en tremblant, de prononcer. Cet adieu est envoi : nous ne saurions en Dieu même contempler la beauté des choses créées, car de cette beauté nous sommes l'unique lieutenant et l'unique porte-parole. C'est notre voix qui porte à Dieu et jusqu'en Dieu l'adieu des choses et du monde muet. »

⁵⁴⁴ Voir *L'Arche de la parole*, p.200 : « Loin d'effacer sa singularité, notre voix, en se joignant au chœur, la découvre, l'accomplit, l'exerce et l'agit (...) Chanter le chant du monde dans le chœur, c'est devenir soi-même, insubstituablement. »

voix du poète est en présence de ces deux autres voix, comme dans le poème d' « Alphabet d'exil ». Il n'y a jamais de face-à-face entre le poète et les choses, ni entre le poète et son interlocuteur. La nécessité, pour la voix humaine, d'entrer dans un chœur afin de chanter, est la conséquence en poésie de sa critique de la correspondance selon Heidegger⁵⁴⁵. Les poèmes de Chrétien se distinguent ici de la poétique de ce dernier. Dans le chant *qui* chante le monde, en réponse au chant *que* chant la Création, pour l'envoyer à Dieu, il y a entrelacs de la louange et de l'adresse – et non pas subordination du mouvement de parole vers l'autre au *Gespräch* (correspondance à la *Sage*). En insistant sur l'insuffisance de la voix humaine, même dans ses poèmes, Chrétien met en œuvre sa pensée de *l'excès de l'appel sur l'insuffisance de la réponse*. Ci-dessus, l'adjectif « incertaine » décrit cette insuffisance de la voix, et tranche avec la dimension hymnique du pluriel de « chants ». Pour devenir singulière, la voix doit entrer dans le chœur. Comme l'écrit Gramont, notre « voix ne (peut) suffire à louer ce qui mérite le chant, (...) elle n'existe qu'à se mêler à d'autres voix et à se fondre dans un chœur »⁵⁴⁶.

Par le mouvement de parole vers l'autre, nous pouvons faire retour à la compréhension de la parole par Levinas et Celan, à partir de l'héritage biblique commun partagé avec eux par Chrétien. La relation de parole avec les choses est indissociable de la relation de parole avec les autres hommes. Il y a une double responsabilité, dès que la parole humaine se lève, envers le monde et envers autrui (chapitre 3). Au lieu même où culmine la poésie ontologique, dans la

⁵⁴⁵ Voir M. Collet, « Poésie, paysage et philosophie », p.107-108 : « Que l'appel procède du monde muet ou d'une voix qui le transcende, il défie les pouvoirs du langage que pourtant il requiert : le poète doit lui répondre sans jamais pouvoir lui correspondre (...) Mais cette 'défiance' est la seule 'perfection' à laquelle le poème puisse prétendre, car elle l'empêche de se suffire à lui-même et lui permet de tendre vers ce qui le déborde et dont il procède ».

⁵⁴⁶ Voir J. de Gramont, « Nommer la voix », p.71, F. Dumontier, « *L'Antiphonaire de la nuit* de Jean-Louis Chrétien : une phénoménologie de la parole antiphonique », p.13 et E. Housset, « The Body of the Response », p.55 : « Our voice is never so much our own as when it participates in the chorus of human beings who praise the gift of the world. »

« louange ontologique »⁵⁴⁷ chanté par le monde même, une place de choix est accordée à l'interlocuteur. Le chant du monde est adressé⁵⁴⁸.

L'adresse est un trait fondamental de la philosophie de Levinas et de la poésie de Celan. En dépit des différences évoquées entre eux, la poésie de Chrétien est dans la continuité de leur œuvre. L'offrande du monde à Dieu, ultime destinataire, se fait par le relais des autres hommes. Le fondement ontologique se double d'un projet éthique. Par l'entrelacs du chant et de l'adresse, il y a conjonction entre « être » et « responsabilité » en poésie. Malgré l'athéisme de Celan, et même si la « critique éthique » de Heidegger est faite à partir de la Shoah (et non du christianisme), l'héritage du judaïsme dans son œuvre, relevé par Levinas⁵⁴⁹, Felstiner et Jackson⁵⁵⁰, constitue une assise biblique commune⁵⁵¹, qui leur permet à la fois de mettre en place une poésie ontologique et une éthique poétique.

La singularité poétique de Chrétien par rapport à Levinas et Celan, est que le mouvement de parole vers l'autre, comme la nomination des choses, fait ouverture au monde. Par l'adresse à l'interlocuteur, qui est la forme prise par la responsabilité en poésie, Chrétien est un poète de l'éthique. Une poète de l'éthique *au sein du monde*, et non pas *outre-monde*, contrairement à Levinas, pour qui le mouvement de parole vers l'autre est en même temps mouvement *utopique de sortie du monde*.

⁵⁴⁷ Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.84.

⁵⁴⁸ Voir J. Ballan, « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », p.205 et J. de Gramont, « Nommer la voix », p.76 : la parole humaine « n'ajoute rien au monde, hors le fait qu'elle le donne aux autres hommes en le montrant ».

⁵⁴⁹ Voir *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.31.

⁵⁵⁰ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.153, p.193, p.235, p.261, p.267 et p.280, ainsi que J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation, p.64 et p.76, et J.E. Jackson, *Ibid.*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.221 et p.232-238.

⁵⁵¹ Sur l'importance de la Bible pour Celan, voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.XVIII.

Chapitre 5 : L'adresse à l'interlocuteur

Dans ce chapitre, nous allons étudier l'adresse à l'interlocuteur et montrer comment, dans la poésie de Chrétien, cette adresse fait ouverture au monde.

Dans le chapitre précédent, nous avons montré qu'il y a un fondement ontologique commun, hérité de Heidegger, aux poésies de Celan et de Chrétien : l'ouverture au monde par la nomination des choses. A la fin de ce chapitre, nous avons dit que le chant du monde des poèmes de Chrétien, en dépit des différences évoquées entre eux en ce qui concerne le statut du chant, permet de faire retour à Celan, car le chant du monde est adressé et l'adresse est un trait fondamental de la poésie de Celan. Dans les écrits en prose de ce dernier, la possibilité de l'ouverture au monde par l'adresse à l'interlocuteur est mise en jeu. Cette adresse est alors au même niveau que la nomination des choses pour ce qui est de l'ouverture, contrairement à la subordination heideggérienne du dialogue humain au *Gespräch* et contrairement à la l'expulsion mondaine du Dire lévinassien. Pour notre propos, cela est capital car Chrétien parvient à résoudre les contradictions des pensées de la parole de Heidegger et de Levinas, en mettant en jeu, dans sa poésie, la nomination des choses et l'adresse à l'interlocuteur, qui font toutes deux ouverture au monde. Celan est, à cet égard, un précurseur de l'œuvre poétique de Chrétien. Comme l'écrit Cooper au sujet de Celan, nous pouvons dire que Chrétien prend place dans « an identifiable strain of post-Modernist poetry », qui se définit par « the showing forth of world and, especially, of others with us in the world »⁵⁵².

Dans « Le Méridien », texte décisif pour comprendre ce qu'est l'altérité pour Celan, il désigne comme l'*Autre (Andere)* du mouvement de parole vers l'autre, à la fois *chaque chose (Jedes Ding)* et *chaque homme (jeder Mensch)* dont parle le poème⁵⁵³. Le mouvement vers l'autre,

⁵⁵² I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.82.

⁵⁵³ Voir *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.198 : « Jedes Ding, jeder Mensch ist dem Gedicht, das auf das Andere zuhält, eine Gestalt dieses Anderen. », ainsi que Ch. Fynsk, « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », p.170-173, D.J. Schmidt,

dans la poésie de Celan, ne se limite pas au mouvement vers l'interlocuteur humain, comme nous l'avons déjà vu dans « Espenbaum » avec les différentes adresses aux choses. Non seulement l'« autre » peut être une chose, mais le mouvement vers l'autre est aussi mouvement vers l'Autre, un autre abstrait, *figure* même de la responsabilité (et qui semble être comme l'équivalent de ce qu'est Dieu pour Chrétien et Levinas, confirmant l'héritage biblique commun). A la fin de l'allocution, ce mouvement de parole vers l'autre chose ou l'autre homme est dit faire ouverture : « waren wir auch, von der den Dingen und der Kreatur gewidmeten Aufmerksamkeit her, in die Nähe eines Offenen und Freien gelangt »⁵⁵⁴. Une formule citée auparavant de l'*Ansprache vor dem Hebräischen Schriftstellerverband*, où Celan parle de « der weltoffenen Einmaligkeit großer Poesie »⁵⁵⁵, nous poussent à voir dans l'« Offenen und Freien » l'espace où le monde apparaît comme tel, à partir du mouvement de parole vers l'autre chose ou l'autre homme.

Cependant, malgré ce point commun (ouverture au monde par la nomination des choses *et* par l'adresse à l'interlocuteur), il n'en reste pas moins que, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, il y a une perturbation de l'ouverture au monde par la Shoah (« Espenbaum », « Entwurf einer Landschaft »). Si la possibilité de l'ouverture au monde par l'adresse est énoncée dans ses écrits en prose, cette ouverture n'est pas le dernier mot de l'adresse dans ses poèmes. A cause de la perturbation de l'ouverture, l'adresse donne lieu à un témoignage éthique, que nous allons étudier ci-dessous dans le poème « Assisi ». Dès lors, nous pouvons dire que Chrétien applique le « programme » du « Méridien », mais, étant donné que rien ne vient perturber le mouvement d'ouverture au monde (car la poésie a le pouvoir de sauvegarder

« Black Milk and Blue. Celan and Heidegger on Pain and Language », p.113 et I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.99 : « For him the 'entirely other' is present as the human image – 'figures' of persons ('jeder Mensch'), and of 'things' disclosing a world of persons ».

⁵⁵⁴ *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.200. L'attention en question est celle du poème, qui a lieu lors du mouvement dialogique vers l'autre (voir *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.198).

⁵⁵⁵ *Ansprache vor dem Hebräischen Schriftstellerverband*, p.203.

ce dernier), adresse et nomination sont pleinement reconduites à la possibilité de l'ouverture au monde. C'est pourquoi Chrétien ne dirait jamais, comme le fait Celan dans « Le Méridien », après avoir parlé de l' « Offenen und Freien », que le mouvement vers l'autre (à la fois *chaque chose* et *chaque homme*) est aussi un mouvement *utopique* (« Und zuletzt in die Nähe der Utopie »)⁵⁵⁶. Dans *Paul Celan, de l'être à l'autre*, Levinas utilise, en s'appuyant sur sa lecture de Celan, le terme « utopie » pour décrire le non-lieu de la rencontre (de parole) outre-monde du prochain⁵⁵⁷, que Chrétien critique radicalement.

Pour exposer notre argument, dans le présent chapitre, nous allons montrer premièrement que les deux poètes partagent, en plus d'un même fondement ontologique, un projet éthique commun, à savoir le mouvement de parole vers l'autre sous la forme de l'adresse à un interlocuteur. La première section du chapitre définit plus précisément ce qu'il faut entendre par « mouvement vers l'autre » et « adresse à l'interlocuteur ». Ce mouvement et cette adresse sont décisifs pour comprendre les contributions propres de Celan et de Chrétien à l'éthique poétique. Dans la deuxième section, nous verrons en effet que l'interlocuteur privilégié de leur poésie n'est pas le même. Cette différence quant à l'identité de l'interlocuteur est liée à ce que nous avons appelé la « voix des événements ». L'interlocuteur, dans les poèmes de Chrétien, n'est pas le persécuté de la Shoah, comme cela est généralement le cas dans ceux de Celan (même s'il est toujours figure de l'Autre abstrait), mais le co-participant au chant du monde. Un même mouvement (responsable) de parole vers l'autre est mis en jeu. La responsabilité n'est cependant pas la même, car, comme nous l'avons dit au chapitre 1, la poésie de Celan répond avant tout à la Shoah et celle de Chrétien au « nihilisme » entendu comme *altération ou dévastation de la parole, de l'être humain et du monde* – et nous avons aussi montré que la Shoah participe toutefois pleinement de cette définition du nihilisme. Lors de l'étude d'

⁵⁵⁶ *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.200.

⁵⁵⁷ Voir *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.34-35.

« Espenbaum », nous avons vu que l'ouverture au monde est perturbée par une série d'adresses à la mère disparue. Par celle d' « Assisi », nous allons voir que l'adresse à l'interlocuteur donne lieu à un témoignage éthique. Dans la troisième section, nous montrerons comment l'adresse à l'interlocuteur, pour Chrétien, comme la nomination des choses, fait ouverture au monde. Seconde étape de notre argumentation, selon laquelle le chant est adressé et l'adresse ouvre au monde, ce chapitre montre l'entrelacs du chant et de l'adresse dans les poèmes de Chrétien, qui rend possible la conjonction entre « être » et « responsabilité » en poésie.

1. Le mouvement vers l'autre au moyen de l'adresse à l'interlocuteur

La parole poétique ne s'épuise pas dans les verbes « nommer » et « chanter » ; elle est aussi « s'adresser ». Si le chapitre précédent a montré qu'il y a une *adresse aux choses* dans les poèmes de Celan et de Chrétien, le présent chapitre se concentre sur l'*adresse à un interlocuteur humain*. Ces deux adresses ne sont pas contradictoires, comme le confirment leurs écrits en prose. Dans le « Discours de Brême », Celan affirme que les « Gedichte sind (...) unterwegs » vers « ein ansprechbares Du » et « eine ansprechbare Wirklichkeit »⁵⁵⁸ (cette « ansprechbare Wirklichkeit » prenant la forme d'une adresse aux choses dans « Espenbaum »). Chrétien, quant à lui, décrit les deux adresses, aux choses ou à l'interlocuteur, de la même façon : comme un *dialogue polyphonique* où diverses voix s'appellent et se répondent⁵⁵⁹. Dans un poème de la section « Alphabet d'exil » étudié précédemment, nous avons vu que les voix du poète et de son interlocuteur s'entrelacent à la voix des choses : « et nous allions la nuit d'une voix incertaine / traduire ensemble les chants du gel »⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*, p.186.

⁵⁵⁹ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.109 : au-delà de l'entrelacs « de notre voix et de celles du monde, il y a l'entrelacs toujours présent des diverses voix humaines (...) Cette polyphonie est inscrite dans le mouvement de chaque voix, même solitaire, et elle est une dimension essentielle de la parole poétique », ainsi que J. Laurent « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.68 et J. de Gramont, « Nommer la voix », p.75.

⁵⁶⁰ *Loin des premiers fleuves*, p.65.

Nous parlons d' « adresse » car ce terme décrit adéquatement l'entrelacs ou la structure appel-réponse sur laquelle repose le mouvement vers l'autre. S'adresser à quelqu'un est déjà répondre à ce qui en lui nous a appelé, et cette réponse appelle une réponse à son tour. La « structure appel-réponse » est la formule centrale de la phénoménologie de la parole de Chrétien, et nous pouvons aussi l'appliquer à la poésie de Celan. Le mouvement vers l'Autre (*Andere*), en effet, n'est pas un mouvement de parole à sens unique, mais un « Gespräch »⁵⁶¹ – et c'est précisément comme « dialogue » que la structure appel-réponse est pensée par Chrétien⁵⁶². La poésie de Celan et de Chrétien est une poésie *responsive*. L'adresse à l'interlocuteur dans le poème est faite en réponse à son appel.

Par l'adresse, et la structure appel-réponse qu'elle implique, l'éthique poétique est mise en jeu. La réponse qu'est le poème est une réponse *responsable* à l'appel à la *responsabilité* de l'interlocuteur, ce qui correspond à la définition du « Dire » selon Levinas. Dans notre chapitre 2, nous avons vu que le Dire est pour lui, un mouvement vers l'autre en réponse à l'appel (à la responsabilité) de l'autre homme. L'étude de Levinas sur la poésie de Celan voit dans ce mouvement vers l'autre l'essence du poème (« Le poème va vers l'autre »⁵⁶³), contre les catégories de la poétique de Heidegger⁵⁶⁴. Le projet éthique de Celan et de Chrétien est inséparable du souci de l'autre homme propre à la philosophie de Levinas, et de sa « critique éthique » de Heidegger⁵⁶⁵. Le mouvement responsable vers l'autre s'y manifeste sous la forme d'une adresse à l'interlocuteur.

⁵⁶¹ Voir *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.198 et Ch. Fynsk, « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », p.161 et p.164 : « the approach, Celan says, is in 'dialogue': the poem answers to what it approaches or it broaches a 'conversation' (...) in a manner that is already response ».

⁵⁶² Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.131.

⁵⁶³ Voir *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.19, p.24 et p.27-28, ainsi que R. Olcèse, « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », p.145.

⁵⁶⁴ Voir *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.16 (sur « Die Sprache spricht »), p.20 (sur l'ouverture au monde par la poésie), p.31 (sur l'homme comme berger de l'être) et p.34 (sur l'habitation poétique de la terre).

⁵⁶⁵ A propos du cheminement de Celan, Ch. Fynsk écrit, dans « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », p.169 : « Celan begins to depart from Heidegger by pushing Heidegger's thought » dans la direction « of a very radical understanding of the relation to the other ». Nous pouvons appeler, en suivant

Une modalité de l'adresse à l'interlocuteur retient l'attention de Celan et de Chrétien ; il s'agit de l'*apostrophe au « tu »*. « Le Méridien » décrit celui à qui les poèmes s'adressent comme un *Tu* : « das Angesprochene (...) zum Du Gewordene »⁵⁶⁶, « Wege einer Stimme zu einem (...) Du »⁵⁶⁷. Chrétien, pour sa part, appelle « dramatique », la mise en jeu des pronoms personnels par la parole. La poésie est *dramatique* en cela que les paroles y sont adressées⁵⁶⁸. Dans ses poèmes, comme dans ceux de Celan, la seconde personne du singulier est le pronom personnel le plus présent. Les commentateurs des deux poètes ont noté l'importance de cette apostrophe et de ce pronom pour eux. Felstiner parle de « Celan's need to reach through his poems toward a thou »⁵⁶⁹, et Pickstock écrit que Chrétien met l' « apostrophe au premier plan »⁵⁷⁰. Gramont rapproche Celan et Chrétien par l'adresse (chapitre 1). Il souligne l'importance de l'apostrophe au « tu » pour l'éthique poétique : « le poète ne manquerait pas moins à son devoir le plus essentiel si sa parole ne s'adressait à quelqu'un, et si les mots déposés sur la page ne désignaient comme leur centre un 'tu' loin de qui parler, ou écrire, n'aurait plus de sens »⁵⁷¹.

L'adresse à l'interlocuteur au moyen de l'apostrophe au « tu » fait du mouvement vers l'autre une *relation de parole*. L'autre apparaît comme un être de parole, comme celui avec qui le poète parle, comme *interlocuteur*. Le terme « adresse » et le pronom de la seconde personne du

Cooper, cette distance de Celan par rapport à la pensée de Heidegger, en direction d'une compréhension radicale de la relation à l'autre, une « critique éthique ». Voir I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.10 : « Celan both affirms the historical appropriateness of Heidegger's undertaking in pursuing the matter of Being, especially in relation to language, and massively puts it in question: establishing poetry as the site not only of Heideggerian world disclosure but also of its ethical critique ».

⁵⁶⁶ *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.198.

⁵⁶⁷ *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.201.

⁵⁶⁸ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.133.

⁵⁶⁹ J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.112. Sur l'importance du pronom « Du » dans la poésie de Celan, voir Felstiner, *Ibid.*, p.XVI : « Celan's lyrics seek "an addressable thou": the poet himself, his mother, wife, or sons, a loved one or friend, the Jewish dead, their God, Osip Mandelshtam, Nelly Sachs, Rembrandt, Rosa Luxemburg, Spinoza, Saint Francis, Queen Esther, Prague's Rabbi Loew, King Lear, a plant or stone, a word, the Word, the Hebrew letter Bet, Babel, or often something indeterminable, present only because the speaker calls it du. That word is voiced some 1,300 times in over three decades of verse. "Hear deep in / with your mouth," a late lyric ends, and Celan's last poem takes the refrain "You read." » et J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation », p.55 : « la caractéristique la plus profonde de la poésie de Celan : sa manière de vouer sa parole à la recherche d'un *Du* », ainsi que A. Fioretos, préface à *Word Traces. Readings of Paul Celan*, p.XII et Ch. Fynsk, « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », p.172.

⁵⁷⁰ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.85.

⁵⁷¹ J. de Gramont, « Nommer la voix », p.74.

singulier soulignent cette relation de parole faite « de personne à personne ». La relation de parole dans le poème, par le mouvement vers l'autre, est rendue possible parce que Celan et Chrétien pensent avant tout le poème comme *parole*. Le « poème est parole » ne revient pas à dire, comme nous l'avons vu pour Heidegger, que le poème est correspondance à la *Sage*. Dans « Le Méridien », où la poétique de Celan affronte la poétique heideggérienne⁵⁷², il refuse explicitement la notion de correspondance : « (das Gedicht ist) Also nicht Sprache schlechthin und vermutlich auch nicht erst vom Wort her 'Entsprechung' »⁵⁷³. Celan reformule le *leitmotiv* d'*Unterwegs zur Sprache* (« die Sprache spricht ») en « das Gedicht spricht »⁵⁷⁴. Pour lui, le « poème est parole » signifie que le poème est dialogique (*dialogisch*)⁵⁷⁵. Le poème parle, et parle à l'autre.

Le refus de la correspondance est au cœur de la phénoménologie et de la poésie de Chrétien, et il pense aussi le poème comme parole⁵⁷⁶. Le « poème est parole » signifie que le chant poétique n'est pas uniquement *louange du monde* (*en réponse à la louange cosmique*), selon la définition donnée au chapitre 4. Chrétien, en effet, note qu'au-delà de la polyphonie de « notre voix et de celles du monde », il y a l'« entrelacs toujours présent des diverses voix humaines », lequel est une « dimension essentielle de la parole poétique »⁵⁷⁷.

⁵⁷² Voir D.J. Schmidt, « Black Milk and Blue. Celan and Heidegger on Pain and Language », p.110-125.

⁵⁷³ *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.197.

⁵⁷⁴ Voir *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.196. Sur la reformulation par Celan de « Die Sprache spricht », voir I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.88 et J.K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1951-1970*, p.129-130.

⁵⁷⁵ Voir *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*, p.186 : « Das Gedicht (...) eine Erscheinungsform der Sprache und damit seinem Wesen nach dialogisch » et I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.88 : « Celan was accused from the beginning of being hermetic, but an attachment to language as essentially shared – but violated, and so needing to be made strange from what it had become – was always his most powerful refutation. »

⁵⁷⁶ Que la poésie soit *parole articulée et mesurée*, et non pas seulement voix, est le sens de la critique, par Chrétien, de la définition de la poésie comme *cri*, dans *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.83. (Il distingue voix et parole, par exemple, dans *Saint Augustin et les actes de parole*, p.101.) Même si certains de ses poèmes sont « tendus » et « déchirés », et que le cri y est un thème fréquent, sa poésie, comme la parole en général, est une *louange*.

⁵⁷⁷ *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.109.

En déterminant le mouvement de parole vers l'autre comme « dialogue », et notamment vers l'autre *être humain*, Celan et Chrétien se distinguent de la poétique de Heidegger. « Die Sprache spricht » désigne l'appel de la *Sage*, et ce « processus impersonnel de l'Être caché dans sa manifestation à laquelle nous pouvons 'correspondre' », comme l'écrit Pickstock, rend le « langage essentiellement préhumain »⁵⁷⁸. C'est pourquoi Levinas reproche à la *Sage* heideggérienne d'être un « Logos qui n'est verbe de personne »⁵⁷⁹. Celan semble avoir en l'esprit la formule « Die Sprache spricht » dans l'*Antwort auf eine Umfrage der Librerie Flinker* (1958), quand il fait la critique d'une poétique où « die Sprache selbst, die Sprache schlechthin am Werk », – à quoi il oppose « ein unter dem besonderen Neigungswinkel seiner Existenz sprechendes Ich »⁵⁸⁰. La formule « Neigungswinkel » apparaît à nouveau dans « Le Méridien », cette fois associée à « Daseins » et « Kreatürlichkeit »⁵⁸¹, et c'est seulement à partir de l'« Existenz », « Dasein » ou « Kreatürlichkeit » du poète, que le mouvement vers l'autre est possible comme rencontre (*Begegnung*)⁵⁸².

En pensant l'insuffisance de la réponse dans sa critique de la correspondance, Chrétien se distingue aussi du « langage préhumain » de la *Sage*. Pour lui, tout appel, et même celui du Verbe, est entendu dans la réponse donnée par la voix et le corps humains⁵⁸³. En tant que

⁵⁷⁸ C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.81.

⁵⁷⁹ Voir *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, p.333 : « Le matérialisme n'est pas dans la découverte de la fonction primordiale de la sensibilité, mais dans la primauté du Neutre. Placer le Neutre de l'être au-dessus de l'étant que cet être déterminerait en quelque façon à son insu, placer les événements essentiels à l'insu des étants c'est professer le matérialisme. La dernière philosophie de Heidegger devient ce matérialisme honteux. Elle pose la Révélation de l'être dans l'habitation humaine entre Ciel et Terre, dans l'attente de dieux et en compagnie des hommes et érige le paysage ou la « nature morte » en origine de l'humain. L'être de l'étant est un Logos qui n'est verbe de personne. »

⁵⁸⁰ *Antwort auf eine Umfrage der Librerie Flinker*, p.168.

⁵⁸¹ Voir *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.197. Le poète parle « unter dem Neigungswinkel seines Daseins, dem Neigungswinkel seiner Kreatürlichkeit spricht ».

⁵⁸² Voir *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.198 et Ch. Fynsk, « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », p.164 : « In the 'Meridian', Celan will develop this structure [of the poem as already a response] more fully in terms of his notion of encounter and a kind of countering movement. Here, Celan stresses simply that he has come to understand the task of the poet as one of seeking paths in the direction of what language gives of an opening to the other (...) Language offers relation, it offers the possibility of approach, but this approach is not simply given ».

⁵⁸³ La poésie de Chrétien, par la présence fréquente des mots « voix », « souffle », « mains », « yeux », et par la description d'actes de parole (murmure, écoute...), est une poésie où le corps humain est omniprésent. Ce que dit G.W. Fetzer, dans *World Literature Today* 76, 2, 2002, p.179, au sujet de *Joies escarpées*, vaut pour tous les

« langage préhumain », la détermination de l'appel comme « processus impersonnel de l'Être » ne prend pas non plus en compte l'appel des autres personnes humaines⁵⁸⁴ ; tandis que l'adresse à l'interlocuteur, pour Celan et Chrétien, se fait toujours en réponse à son appel. Nous pouvons appliquer à Chrétien, ce que Fynsk dit de Celan : la « 'creaturely existence' » du poète est toujours *en relation avec l'existence de l'autre*⁵⁸⁵ – ce qui est dans la lignée de la subjectivité lévinassienne du *pour-l'autre*.

Par le mouvement de parole vers l'autre, sous la forme d'une adresse à l'interlocuteur et d'une apostrophe au « tu », les poésies de Celan et de Chrétien mettent en jeu une même éthique poétique. Nous décrivons ce mouvement à partir de ce que Levinas appelle « Dire », grâce auquel il engage sa critique éthique de Heidegger. Pour comprendre les contributions originales de Celan et de Chrétien à l'éthique poétique, il nous faut à présent élucider un point mis de côté jusqu'à présent : quelle est l'identité, pour eux, de cet « autre », de cet interlocuteur, de ce « tu » ? Il s'agit-là d'une étape indispensable pour comprendre la singularité de Chrétien par rapport à Celan en ce qui concerne l'éthique poétique. Nous verrons en effet que, en tant que l'interlocuteur de ses poèmes est celui qui participe au chant du monde, l'adresse même fait ouverture au monde, tandis que l'adresse, pour Celan, est avant tout un témoignage éthique.

2. L'identité de l'interlocuteur

Deux formules de Celan décrivent le poème comme mouvement vers l'autre. La première se trouve dans le *Brief an Hans Bender* (1961), où il répond à l'invitation de Bender de participer

recueils de Chrétien : ses poèmes sont « rooted in the materiality of the senses. A restricted network of substantives denoting the body – hands, fingers, eyes, arms, lips – calls forth a widening circle of actions – a grazing caress, a fleeting kiss, an unhurried step ».

⁵⁸⁴ Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.81.

⁵⁸⁵ Voir Ch. Fynsk, « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », p.176 : la compréhension par Celan de la « poetic conversation does not (...) elide the 'creaturely' existence of the speaking subject or that of the other (...) over against which the 'I' comes to stand. » Celan « succeeds in the 'Meridian' in carrying a thought of the singularity of existence (...) in a manner that effectively challenges in its very radicality the thought of finitude and historicity which Heidegger pursued in the existential analytic, because he thinks singularity *always in relation* ».

à une anthologie poétique. Dans cette lettre, après avoir défini la poésie comme « Handwerk », il écrit : « Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht »⁵⁸⁶. Le terme « poignée de main » (*Händedruck*) dit à la fois mouvement vers l'autre et accueil de sa présence corporelle par la présence corporelle du poète (ce qu'il souligne auparavant : « diese Hände wiederum gehören nur *einem* Menschen – d.h. einem einmaligen und sterblichen Seelenwesen »). Levinas ouvre la première section de *Paul Celan, de l'être à l'autre*, précisément intitulée « Vers l'autre », par cette citation – et il oppose la « poignée de main » à l'ontologie poétique de Heidegger, celle-ci ne prenant pas assez en compte le mouvement vers l'autre⁵⁸⁷. La seconde formule se trouve dans le « Discours de Brême », Celan l'emprunte au poète Mandelstam : « Das Gedicht kann (...) eine Flaschenpost sein »⁵⁸⁸. Ici, la « bouteille à la mer » (*Flaschenpost*) ne décrit pas la présence corporelle du poète et celle de l'autre, mais insiste sur l'appel lancé par le poème en vue d'un dialogue. Le mouvement vers l'autre, comme le dit Fynsk, offre une « possibility of poetic relation, namely as address to an other in dialogue or conversation »⁵⁸⁹.

Les expressions « poignée de main » et « bouteille à la mer » semblent à première vue désigner l'autre en question comme le *lecteur* des poèmes (le *Brief an Hans Bender*, après le passage déjà cité, voit ainsi dans les poèmes *des présents aux attentifs, Geschenke an die Aufmerksamamen*⁵⁹⁰). L'autre, cependant, peut aussi être l'*interlocuteur*. La détermination de l'autre comme interlocuteur est d'ailleurs faite par Celan lui-même. Le passage du « Méridien » cité par Levinas pour définir sa poésie comme mouvement vers l'autre, montre que ce mouvement est mis en jeu dans l'économie même des poèmes : « Das Gedicht will zu einem

⁵⁸⁶ *Brief an Hans Bender, Gesammelte Werke*, III, p.177.

⁵⁸⁷ Voir *Paul Celan, de l'être à l'autre*, p.15-16.

⁵⁸⁸ *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*, p.186.

⁵⁸⁹ Ch. Fynsk, « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », p.163. Sur la « bouteille à la mer », voir aussi J.E. Jackson, *Paul Celan, Poèmes*, « Présentation », p.46 et J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.116 et p.257.

⁵⁹⁰ *Brief an Hans Bender*, p.178.

Andern, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu »⁵⁹¹. Si le pronom « Tu », comme tel, ne dit pas *qui* est l'interlocuteur, l'autre des poèmes de Celan apparaît souvent sous la figure du persécuté de la Shoah. L'importance du mouvement vers l'autre, dans cette poésie, est une conséquence de la Shoah. « After 'that which happened' », écrit Felstiner, « to both humankind and language between 1933 and 1945, poetry more than ever meant a reaching out »⁵⁹².

L'« autre » du mouvement vers l'autre comme persécuté de la Shoah, est décisif pour comprendre son éthique poétique. Celan est un poète de la responsabilité pour l'autre homme en tant que son chant est un témoignage pour le persécuté. Dans « Le Méridien », il convoque lui-même la notion de témoignage pour définir la poésie : « Gehuldigt wird hier der für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden. Das (...) ist die Dichtung »⁵⁹³. Par le témoignage, le poème peut « *in eines Anderen Sache zu sprechen* »⁵⁹⁴. Si Celan, certes, ne décrit pas l'« Andere » comme le persécuté de la Shoah ici, ce que nous avons déjà étudié de sa poésie, comme la littérature secondaire, nous permettent de le déterminer ainsi. Dans le chapitre précédent, nous avons vu qu'il parle au nom de sa « Mutter » (« Espenbaum ») ou de « die Tierstirn mit / der strahligen Blesse » (« Entwurf einer Landschaft »), morts lors de la

⁵⁹¹ *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.198.

⁵⁹² J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.XVI, où il rapproche aussi « Händedruck » et « message in a bottle ».

⁵⁹³ *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.190.

⁵⁹⁴ Voir *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.196, Ch. Fynsk, « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », p.170 et J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.35 : « the poet is a listener or a mouthpiece for those speaking » (Felstiner parle de « Todesfugue », mais cela peut se dire de toute l'œuvre de Celan).

Shoah. Les commentateurs de l'œuvre de Celan ont relevé la charge de témoignage de sa poésie⁵⁹⁵, pour les persécutés de la Shoah⁵⁹⁶, et notamment pour sa mère⁵⁹⁷.

Après avoir discuté l'ambiguïté du lyrisme et du chant poétique de Celan au chapitre 4, nous pouvons, pour illustrer notre propos sur l'identité de l'autre dans sa poésie, définir ce lyrisme comme un *lyrisme éthique*, à partir de la notion de témoignage⁵⁹⁸. Ce lyrisme fut tôt présent dans son œuvre ; par exemple dans le poème « Assisi »⁵⁹⁹ de *Von Schwelle zu Schwelle* (1955). Écrit après une visite de la ville en novembre 1953⁶⁰⁰, Assise « fait l'objet d'une évocation particulièrement lyrique, tant sur le plan des images que sur celui du rythme », écrit Jackson⁶⁰¹. Dès l'initiale du poème, le mot « Nacht », élément lyrique important, est répété quatre fois au début de chaque vers de la première strophe :

« Umbrische Nacht.

Umbrische Nacht mit dem Silber von Glocke und Ölblatt.

Umbrische Nacht mit dem Stein, den du hertrugst.

Umbrische Nacht mit dem Stein. »

⁵⁹⁵ Voir J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.226, J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.22, p.218 et p.223, D.J. Schmidt, « Black Milk and Blue. Celan and Heidegger on Pain and Language », p.124-125 et O. Pöggeler, « Mystical Elements in Heidegger's Thought and Celan's Poetry », p.90.

⁵⁹⁶ Voir I. Cooper, *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, p.81, J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.78-80, p.85-86 et p.231, et R. Tobias, *The Discourse of Nature in the Poetry of Paul Celan. The Unnatural World*, p.5.

⁵⁹⁷ Voir J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.204.

⁵⁹⁸ Nous n'affirmons pas que ce chant soit le seul mis en œuvre par la poésie de Celan. Dans un poème écrit en 1963, après la parution de *Sprachgitter* (c'est-à-dire quand sa poésie se fait moins lyrique), et qui donne son nom à un recueil paru en 1968 (« Fadensonnen »), il décrit la quasi-désolation d'un paysage (« Fadensonnen / über der grauschwarzen Ödnis »), qui semble être un paysage symbolique représentant la Shoah. Cette désolation, cependant, qui est aussi disparition des hommes (comme le dit la suite du poème), n'est pas la fin du chant. La nature, sous la figure d'un arbre (« baum »), sinon donne naissance au chant, à tout le moins fait entrevoir une parole d'espoir : « es sind / noch Lieder zu singen jenseits / der Menschen » (voir *Gesammelte Werke*, II, p.26). Dans *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, p.103, M. Collot voit cela à l'œuvre dans « Todesfuge ». « Tout se passe, écrit-il, comme si la source des chants se trouvait dans les choses, ce qui leur permettrait de survivre à la disparition des hommes ».

⁵⁹⁹ *Gesammelte Werke*, I, p.108.

⁶⁰⁰ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.73.

⁶⁰¹ J.E. Jackson, Paul Celan, *Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.207.

La répétition de « Umbrische Nacht », et l'addition d'une parole nouvelle aux deuxième et troisième vers, donnent à ce poème l'allure d'un chant. Le « Silber von Glocke » et le « Ölblatt » montrent un visage comme nostalgique de la ville, et pourrait décrire une scène du temps de saint François d'Assise. Au sein de l' « Umbrische Nacht », le pronom personnel « Tu » apparaît et, tout en restant indéterminé dans cette strophe, semble désigner le saint de l'église catholique⁶⁰². Par l'adresse à l'interlocuteur, dans le mouvement même du chant de la première strophe, le lyrisme d' « Assisi » ne se fait pas dans l'oubli de toute relation à l'autre.

Après deux autres strophes où Celan répète les mêmes mots au début de chaque vers (« Irdener Krug », « Trottendes Tier »), et où il s'adresse encore au « du » au moyen de l'impératif (« Füll die Krüge um », « Laß das Grautier ein »), le poème s'achève sur un nom propre. Dans le distique rimé qui suit la troisième strophe (comme les deux autres strophes sont suivies d'un distique rimé), l'ultime mot est l'équivalent allemand de « François » : « Glanz, der nicht trösten will, Glanz. / Die Toten – sie betteln noch, Franz. » Dans ces vers, Felstiner voit une juxtaposition de l'humilité (« der nicht trösten will ») de saint François d'Assise et une impossible consolation – cette impossible consolation étant celle de la mort du fils de Celan, François, le lendemain de sa naissance⁶⁰³.

Nous pouvons aussi lire « Glanz » comme le terme qui résume la vision lyrique de la ville (et notamment de l' « Umbrische Nacht »). Entre les deux mentions de « Glanz », « der nicht trösten will » est comme pris dans un étau, pour souligner l'impossibilité de la consolation par le (seul) lyrisme. La cause de cette impossibilité est ce qui est dit avant « Franz » : « Die Toten – sie betteln noch ». Le « Glanz » lyrique est interrompu par l'appel des « Toten », qui « betteln » leur propre « Glanz », c'est-à-dire, comme l'écrit Jackson, leur « dignité »⁶⁰⁴. La

⁶⁰² Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.73.

⁶⁰³ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.73.

⁶⁰⁴ Voir J.E. Jackson, *Paul Celan, Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.207-208.

mendicité implique par définition un dénuement, et ce dénuement est d'autant plus grand qu'il est celui des morts, à qui il ne reste plus que la puissance d'appel propre à la mendicité.

Notre lecture est motivée par le nom propre « Franz », et ne récuse pas la perspective de Felstiner, puisqu'il souligne lui-même que ce nom peut renvoyer au fils du poète⁶⁰⁵. « Franz » peut aussi désigner celle d'après qui ce fils fut nommé⁶⁰⁶, à savoir sa grand-mère, Frederika Antschel. L'apostrophe au « Tu » et les impératifs peuvent être lus comme adressés au fils ou à la mère, ou même à ces deux personnes, réunies sous le nom « Franz ». La nostalgie de la ville de saint François d'Assise a laissé place à la contemporanéité tragique de François et Frederika. Nommés, François et Frederika entretiennent, par la mort, une affinité avec les morts anonymes. Non seulement, dans d'autres poèmes (comme « Espenbaum »), Celan parle de la mort (violente) de sa mère, mais la germanisation du nom en « Franz » indique un changement de contexte par rapport à l'initiale « Umbrische Nacht ». Or, comme il le souligne dans *l'Antwort auf eine Umfrage der Librerie Flinker*, il y a un lien essentiel pour lui entre la langue allemande et les *choses sombres en mémoires (Düsterstes im Gedächtnis)*.

Par la mention possible de la mort de sa mère et la germanisation du nom, la nomination finale de « Franz » permet d'élucider l'identité des *morts* du poème comme persécutés de la Shoah⁶⁰⁷. Le nom « Franz » et la mendicité des morts nous poussent à voir dans ce poème, un lyrisme éthique du témoignage. Après l'indétermination initiale de l'apostrophe au « Tu », le poète s'adresse à un nom propre lié à celui de son fils et de sa mère. Celan témoigne à haute voix : il donne voix à la supplication des morts et fait venir « Franz » à la parole. La mendicité de ces persécutés, comme la mort de « Franz », est un appel à la responsabilité ; « Assisi » est la

⁶⁰⁵ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.73.

⁶⁰⁶ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.97.

⁶⁰⁷ J.E. Jackson, dans Paul Celan, *Poèmes*, « La main qui ouvrira mon livre... », p.207, fait la même lecture quand il écrit : « Les morts qui mendient encore (leur dignité) sont à la fois ceux pour qui pria l'homme de paix que fut le saint italien et ceux d'Auschwitz », mais il voit dans « Franz » une mention possible de leur bourreau allemand. La proximité de « Franz » et de « François » et « Frederika » nous semble interdire cette interprétation.

réponse (responsable) du poète. En tant que l'interlocuteur est le persécuté de la Shoah, l'adresse participe au mouvement de témoignage qui lui redonne voix.

Si la poésie de Celan, pour donner voix au persécuté de la Shoah, s'adresse à de nombreux interlocuteurs nommés et identifiables, l'interlocuteur des poèmes de Chrétien reste toujours anonyme. Les neuf poèmes de la section « Prénoms » de *Parmi les eaux violentes*, par exemple, n'en mentionnent aucun⁶⁰⁸. Par l'anonymat, l'interlocuteur reste dans l'indétermination de la seconde personne du singulier. Cependant, dans tous les recueils de Chrétien, l'interlocuteur apparaît dans sa présence corporelle, par l'association du pronom possessif et de la voix ou des divers membres du corps⁶⁰⁹. Le mouvement vers l'autre comme *être de parole*, comme *porte-parole*, le convoque du même coup dans sa présence corporelle, comme *corps-répondant*. Dans le dialogue à plusieurs voix qu'est le poème, la non-séparation de la parole et du corps fait de cette relation de parole un « corps à corps » entre le poète et son interlocuteur.

La poésie de Chrétien n'est pas, comme celle de Celan, et pour reprendre le titre d'un livre de Levinas, une poésie du *nom propre*⁶¹⁰. Elle est plutôt, comme l'écrit Gramont, une poésie du *sans nom* : « le poème n'avance aucun signe que dans la discrétion d'un 'tu' laissé sans autre nom, dans la pudeur de ce qui est nommé et laissé pourtant dans le retrait du sans-nom »⁶¹¹. La poésie comme « poésie du nom propre » ou comme « poésie du sans nom » permet de comprendre les contributions de Celan et de Chrétien à l'éthique poétique, car le mouvement vers l'autre de leurs poèmes ne se fait pas en direction du même « autre ». L'absence de nom

⁶⁰⁸ Voir *Parmi les eaux violentes*, p.51-63. Ces prénoms sont d'ailleurs ceux de l'« été », et ils sont « secrets », comme le dit le dernier poème de la section, intitulé « Découverte », p.63. Là-dessus, voir A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », p.91 : « 'Prénoms', titre de la section, ne renvoie donc pas au motif des prénoms (du reste peu présent dans cet ensemble, sauf dans le tout dernier poème, 'Découverte') ; titre thématique, il désigne bien plutôt les poèmes dans leur énonciation même. »

⁶⁰⁹ Pour ne prendre que quelques exemples d'un seul recueil, voir *Loin des premiers fleuves*, p.10 (« tes mains »), p.20 (« ta voix »), p.29 (« tes joues »), p.30 (« ton souffle ») et p.60 (« tes yeux »).

⁶¹⁰ Voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.64 : « The word *Namen* ('name') resounds throughout Celan's writing, restoring identity to those despoiled of it », ainsi que page 278, où il est question de la sacralité des noms pour Celan.

⁶¹¹ J. de Gramont, « Nommer la voix », p.74.

dans la poésie de Chrétien renforce l'importance de l'apostrophe au « tu » pour saisir comment l'adresse à l'interlocuteur y est mise en jeu.

Le « tu » a une identité différente parce que la « voix des événements » de leur poésie ne porte pas la même responsabilité. Si « Le Méridien » affirme que le poème « bleibt seiner Daten eingedenk »⁶¹², en mémoire de ce que l'« Antwort » de 1958 appelle « D \ddot{u} sterstes », c'est-à-dire la Shoah ; la parole des poèmes de Chrétien, au contraire, n'est pas « historiquement datée »⁶¹³, comme l'écrit Laurent. Plusieurs poèmes pourraient mentionner des événements contemporains, liés notamment à la détresse humaine, mais ils ne donnent pas de renseignements sur l'identité des victimes. Les deux derniers vers d'un poème sur l'oubli et l'exil : « de vieux cargos chargés de fugitifs / croisent au large de la mer intérieure »⁶¹⁴ ou une strophe sur des « convois de bannis »⁶¹⁵, ne disent pas qui sont ces « fugitifs » et ces « bannis »⁶¹⁶.

⁶¹² *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt*, p.196.

⁶¹³ Voir J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.68 : « le 'je' des poèmes n'est pas celui d'une biographie : nul nom de ville ou de pays, nul prénom (...) Une parole peut donc ne pas être anonyme sans pour autant être historiquement datée et revendicatrice d'une expérience vécue. » La présence ou l'absence de « Daten » se manifeste notamment, dans leurs vers, par la présence ou l'absence de noms de lieux. La poésie de Celan, dès le début et jusqu'à la fin, nomme de nombreux lieux : Paris, Czernowitz, Prague... (voir J. Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, p.171). Ukraine, pays où sa mère est morte, est le premier lieu à apparaître dans un poème (voir J. Felstiner, *Ibid.*, p.17). En revanche, comme le dit Laurent ci-dessus, aucun nom de lieu n'apparaît dans la poésie de Chrétien. Cette absence de noms de lieu n'est pas en contradiction avec la « profusion du monde » manifestée par le chant (chapitre 4). Chrétien, dans un passage que nous pouvons appliquer à sa propre poésie, écrit : « Certains critiquent naïvement une poésie qu'ils nomment 'essentialiste' parce qu'elle parle de 'l'arbre', et non pas de 'ce platane' ou de 'ce cerisier'. Cela est dépourvu de sens, car, à moins qu'on ne nous mette sous les yeux ce platane individuel au moment et dans la lumière où le poète l'a vu, en nous donnant aussi le regard de ce poète à cet instant-là, notre possibilité d'imaginer 'ce platane' suppose ni plus ni moins de lois d'essence et de vision eidétique que si nous lisions 'l'arbre' » (*Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.27). La poésie de Chrétien est, pour utiliser ses propres termes, une poésie « essentialiste », et cela pour satisfaire à l'apparition phénoménale des choses. Les « scènes » de ses poèmes ne se passent pas nulle part, mais il ne s'agit pas de lieux identifiables. Parmi les vers déjà cités, nous retrouvons la généralité en question : « le nuage », « la crête », « l'eau », « la terre », « la rivière », « la nuit », « l'air », « l'arbre ». Loin d'être une disparition du monde, le choix de lieux universels par Chrétien est une réponse à sa dévastation par le nihilisme. L'universalisation du lieu rend le monde à nouveau accessible comme tel à l'être humain, en le présentant comme séjour habitable. C'est au sein de ce séjour qu'apparaît l'interlocuteur de ses poèmes.

⁶¹⁴ *Loin des premiers fleuves*, p.70.

⁶¹⁵ *Parmi les eaux violentes*, p.54.

⁶¹⁶ Voir aussi le poème « Cri » du recueil *Effractions brèves*, p.61, où il est question de la douleur des « suppliciés », sans ceux-ci soient identifiés.

Un poème intitulé « Biographie »⁶¹⁷, ne dit rien du « moi », et ce qu'il dit du « toi » montre un refus l'évocation subjective dans la définition de l'autre. Le « toi » est dit « allant furtif parmi novembre », prenant « des souvenirs qui ne sont à personne » ; et la « lueur de la brume » lui « offre une enfance vaste vierge ». L' « écriture de la vie » du « toi », au sens étymologique de *biographie*, n'est pas une « histoire du vécu ». La fin du poème nous montre cette vie même écrivant sur la neige : « et si venait la neige tu signerais / de quelques pas de moins en moins pesants ». La légèreté du « toi » n'est pas une disparition complète, mais indique que le « subjectivisme » n'a pas sa place dans la définition de l'identité de l'interlocuteur. En même temps que la vie de l'interlocuteur se fait plus légère, en effet, le « toi » a gagné un nom (« jamais plus tu ne seras sans nom »), par la relation de parole avec un « arbre », qui le « reconnaît pour frère ». L'entrée d'une voix dans le chœur, l'entrelacs de la parole humaine et de la parole des choses, est principe d'individuation⁶¹⁸.

L'interlocuteur des poèmes de Chrétien est un être de parole⁶¹⁹, qui apparaît dans le monde comme Création et dans le poème comme chant du monde. Aucun nom de personne n'est donné car, outre le refus de l'expression subjective⁶²⁰, ce que font venir à la parole les poèmes de Chrétien avant tout, est ce monde qui est chanté. L'identité de l' « autre » est à comprendre à

⁶¹⁷ *Parmi les eaux violentes*, p.30

⁶¹⁸ Voir *L'Arche de la parole*, p.200 et C.M. Gschwandtner, « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », p.111.

⁶¹⁹ Voir le poème « La voix plus loin » de *Loin des premiers fleuves*, p.24, qui parle d'un être « lesté / de parole ».

⁶²⁰ Sur la parole poétique de Chrétien comme non revendicatrice d'une expérience vécue et sur la distinction entre le « je », pronom « qui appelle ou s'adresse à », et le « moi », pronom « de la représentation et de la 'subjectivité' proprement dite », voir J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.68. Que la poésie de Chrétien ne soit pas la traduction d'une expérience personnelle est la conséquence poétique de sa critique du subjectivisme, se manifestant, dans ses recueils, par une distinction entre le « je » et le « moi ». Là-dessus, voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.22, où il distingue le « Je poétique » ou « je de l'énonciation » « du je empirique et individuel du poète. Le premier ne se découvre que par le second sans pour autant se confondre avec lui, et il est bien, au sein du poème, la source de la donation de sens. On ne devient poète que lorsque le Je n'est plus moi. »

partir de lui. L'interlocuteur des poèmes de Chrétien est celui qui participe au chant du monde dans le chœur, par l'adresse que lui fait le poète, pour qu'il y ait offrande du monde à Dieu⁶²¹.

Dans un poème déjà cité, le poète et son interlocuteur participent, par leur voix (« et nous allions la nuit d'une voix incertaine »), à l'« adieu des rues qui bleussaient ». Avant cette œuvre commune de parole, le poète s'est adressé à son interlocuteur sous sa figure corporelle : « tes yeux », « tes joues »⁶²². Par sa présence, le chant n'est pas « envoi à Dieu » dans un face à face. « Être devant Dieu » par le chant, c'est en même temps « être parmi les hommes » dans le chœur et au sein de la Création. Par la philosophie de Chrétien, nous savons que toute adresse est déjà réponse, et que toute réponse est responsable. Dans le cadre poétique, cela signifie que l'appel à la responsabilité, fait par l'autre homme, participe pleinement de l'« adieu » du chant du monde.

Le mouvement de parole du chant est aussi mouvement vers l'autre, car l'adresse se mêle à l'« adieu ». La poésie ontologique est indissociable de l'éthique poétique. Il n'y a pas de chant sans référence à l'interlocuteur ; il signe la vérité du chant. C'est pourquoi nous disons que le chant du monde, dans les poèmes de Chrétien, est adressé. Du premier au dernier recueil, la poésie reste *chant* (du monde) *adressé* (au « tu »). Si Dieu est le récipiendaire et destinataire ultime du chant du monde, l'interlocuteur humain en est le relais. Puisque sa poésie, de son propre aveu, est restée « profane »⁶²³, de nombreux poèmes présentent une adresse à l'interlocuteur, tandis que l'« envoi à Dieu » reste toujours discret ; il n'apparaît jamais tel quel *dans la parole* des poèmes⁶²⁴. Il faut donc prêter une attention particulière aux poèmes qui

⁶²¹ Plusieurs poèmes de Chrétien montrent l'interlocuteur comme être de parole participant au « chant » dans le poème. Voir *Traversées de l'imminence*, p.49 (la voix du « tu » est un « chant »), *Parmi les eaux violentes*, p.21 (chant de la voix du « tu » pour la nuit), *Effractions brèves*, p.64 (cri cosmique du « tu »).

⁶²² Voir *Loin des premiers fleuves*, p.65.

⁶²³ Voir « Essayer de penser au-delà de la subjectivité », p.243.

⁶²⁴ Voir M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.107 : l'« appel auquel doit répondre le poète procède d'une voix antérieure à la sienne et au visible lui-même, à travers lequel elle se fait entendre. 'Cette secrète voix / à travers la nôtre entendue' [citation de *Joies escarpées*, p.62] émane sans doute, si l'on en croit le philosophe, d'un Verbe divin ; mais, dans ses poèmes, elle apparaît souvent comme lointaine et à peine audible ».

mentionnent l' « adieu », car ils pointent en direction du cœur de la poétique et de l'œuvre de Chrétien, là où la poésie est expression de la théologie, là où elle décrit la rencontre avec l'excès de Dieu. L'*adieu* est le point commun de la poésie ontologie et de l'éthique poétique, de la nomination des choses et de l'adresse à l'interlocuteur.

Un poème sans titre de *Traversées de l'imminence* met en jeu la participation de l'interlocuteur, par l'adresse, au chant du monde comme « adieu ». Comme pour mieux le mettre en avant, il s'ouvre sur ce mot même :

« l'adieu captif en toute floraison
lentement dégage-le
par la douceur ancienne de tes doigts
comme accueillant la nudité naissante
de l'amante nue déjà
jusqu'au bout tu ne preserves
qu'à exposer d'un regard
plus inflexible au péril que tu ne sais
au oui pur mûrissant sans toi dans l'intime
de la combe ou du corps
dans l'attente que t'évanouissant
la voix manquante tu lui ouvres
l'air libre où disparaître

loin de toi seul »⁶²⁵

L' « adieu » comme « chant du monde » peut s'entendre ici, non seulement comme *chant que chante le monde* parce qu'il s'agit de l'adieu de « toute floraison » ; mais aussi comme *chant qui chante le monde*, car la propre parole du poète prononce le mot, indiquant dès l'ouverture qu'il y va d'un chant. Les deux acceptions de la formule « chant du monde » sont encore inséparables. Que « toute floraison » soit lourde d'un « adieu » montre que le poème se meut dans le cadre de la profusion du Cantique des Créatures ; ce que confirme la présence de l' « adieu » comme « oui pur » dans la « combe », c'est-à-dire dans une vallée. La proximité entre « floraison » (où l'adieu est « captif ») et « mûrissant » (participe présent de « oui pur ») montre que l' « adieu » est « oui pur » (un vers d'un autre recueil parle de l' « adieu mûrissant plus vite que toi-même en toi »⁶²⁶). L' « adieu » est « en toute floraison », et son mode d'être est aussi de s'épanouir dans la « combe » ou le « corps ». Le cantique des créatures fleurit à profusion au sein de la Création.

Le monde, en tant que Création, s'offre de lui-même au Créateur, mais a besoin pour cela de la parole humaine (chapitre 4) : celle du poète, qui fait ce qu'il dit en commençant son poème par les mots « l'adieu captif en toute floraison » ; celle de l'interlocuteur, adressé par le poète, qui doit ouvrir par sa voix le « oui pur » de l' « adieu ». La nécessité de la parole humaine pour l'offrande est marquée par l'opposition entre, d'une part, l'adieu « captif » et, d'autre part, « dégage-le » et « air libre » (ainsi que la formule « dans l'attente »). Les voix du poète et de l'interlocuteur se joignent pour délivrer le « oui pur » de l' « adieu », car le chant du monde se fait toujours *en chœur*.

⁶²⁵ *Traversées de l'imminence*, p.10.

⁶²⁶ Voir le poème « Envoi » du recueil *Parmi les eaux violentes*, p.35.

Si le poète indique dès le début, avec « adieu », qu'il s'agit d'un chant, il s'adresse ensuite à son interlocuteur. Il y a entrelacs du chant et de l'adresse. Plusieurs adresses convoquent l'interlocuteur à la parole, soit par le verbe à l'impératif (« dégage-le »), soit par le pronom de la seconde personne du singulier (« tu ») ou le vocatif (« toi »). La requête au moyen de l'impératif est tout aussi fréquente, dans la poésie de Chrétien, que l'usage du pronom. La requête du poète à son interlocuteur montre celui-ci comme « sujet » (au sens grammatical) de verbes d'action (comme avec l'emploi du « tu » : « tu lui ouvres »), et non comme objet d'une description impersonnelle. Son apparition comme être corporel (« tes doigts », « un regard »), et comme être de parole (« la voix »), prend part à l'évocation de sa singularité comme porte-parole.

La « voix » de l'interlocuteur participe au chant du monde (comme « oui pur »), et son corps aussi : ce sont ses « doigts » qui dégage l'« adieu captif » et son « regard » qui le préserve. La présence de l'interlocuteur dans le chœur est présence corporelle ; tout son corps est mis en jeu dans le chant. Le corps est l'hospitalité même de l'« adieu » : les « doigts » accueillent, le « regard » préserve ; le « oui pur » est dans l'« intime » du « corps ». Cette hospitalité est de passage : l'accueil est dégageant (« dégage-le »), la préservation est exposition (« tu ne preserves / qu'à exposer d'un regard ») ; l'« intime (...) du corps » est aussi ouverture par la voix (« la voix manquante tu lui ouvres / l'air libre »).

L'hospitalité est de passage parce que la voix humaine est passage, transport, *traduction* et *altération*. La voix de l'interlocuteur, dont a besoin le « oui pur » de l'« adieu » pour être délivré, est une « voix manquante ». Toujours responsive, la parole humaine n'est pas sa propre origine (un poème de *Loin des premiers fleuves* parle de « l'adieu vrai celui qui précède (...) / celui qu'il est toujours trop tard pour dire / celui qui d'abord / nous prononce »⁶²⁷). La

⁶²⁷ *Loin des premiers fleuves*, p.35.

source de l' « adieu » est dans le monde (« captif en toute floraison »), et non dans l'être humain (« oui pur mûrissant sans toi »⁶²⁸), et cet « adieu » résonne dans l' « ouvert du monde » (l' « air libre »)⁶²⁹. La voix humaine est ce qui rend possible le passage de la Création à la Création, vers Dieu (« loin de toi seul »). L'évanouissement du « toi » et la disparition du « oui pur » dans l' « air libre » disent la montée, l'exhaussement de la parole humaine et du monde, ensemble, en direction du créateur⁶³⁰. La voix est essentiellement traversée et traduction, pour faire entendre, dans le monde, l' « adieu » silencieux des choses. Aux derniers vers, la défaillance de la voix au moment même où elle doit parler, montre que nous sommes face à l'une des « traversées de l'imminence » qui donne son titre au recueil⁶³¹.

L' « imminence » est celle de la voix qui s'apprête à parler, et qui défaille sous le poids de l'excès qui la fait parler (un poème dit l' « imminence » du « oui » qui « brûle en nos gorges »⁶³²). Dans « Pôle », poème religieux où la claudication de Jacob après sa lutte avec l'Ange est évoquée (« nous vois-tu claudiquer vers toi »), Chrétien s'adresse à Dieu (« vois-tu pousser les rides sur nos faces », « entends-tu neiger le silence »)⁶³³. Dieu est le pôle, le

⁶²⁸ Un poème de *Parmi les eaux lointaines*, p.35, parle de l'« adieu mûrissant plus vite que toi-même en toi ».

⁶²⁹ Chrétien emploie la formule « ouvert du monde » dans l' « Introduction aux Œuvres philosophiques » de Maldiney, p.21.

⁶³⁰ Si le terme « adieu » n'apparaît pas dans *Joies escarpées*, les « escarpements » qui donnent leur nom au titre du recueil sont ceux de l'« adieu » (de la prière), et décrivent aussi, *Ibid.*, p.13, l'exhaussement vers Dieu de la parole : « dans les escarpements rauquent où la voix / se risque orante furtive ». Un autre poème, *Ibid.*, p.53, parle de l'« intime assumption du visible », où il faut entendre par « assumption » à la fois « acceptation » et « élévation », cette assumption étant celle du « oui » (c'est-à-dire de l'adieu).

⁶³¹ Pour une étude de ce recueil, voir J-P. Lemaire, « Le chant blessé de Jean-Louis Chrétien dans *Traversées de l'imminence* », p.111-119, qui écrit notamment, sur l'imminence de la parole, à la page 113 : « Le 'filet de voix' est toujours prêt à se rompre, la marche sur un fil expose à la chute, et le chant est sans cesse menacé par la perte du souffle (...) Mais avant la chute et la disparition, il y a 'l'imminence' où la parole se tient comme en suspens, qu'elle tente même de 'traverser', comme le suggère le titre du recueil ».

⁶³² Voir *Joies escarpées*, p.53. Voir aussi le poème « Loin », *Ibid.*, p.43 : « la voix me manque violemment », et ce manque est dû à l'imminence : « (...) la voix / me manque comme si j'allais / te parler ».

⁶³³ Voir *Joies escarpées*, p.31. Dans un poème-prière de *Traversées de l'imminence*, p.31, intitulé « L'impossible », Chrétien écrit : « donne un vainqueur Seigneur nous t'en prions / au vaincu / à la blessure donne l'arme qui la ferme / qu'il soit possible de mourir / en l'arrachant ». Nous retrouvons la figure de Jacob, selon le thème de la blessure-bénédiction advenue lors de son combat avec l'ange, que J-P. Lemaire, dans « Le chant blessé de Jean-Louis Chrétien dans *Traversées de l'imminence* », p.116, commente ainsi : « Le caractère singulier de cette blessure désirable et heureuse s'exprime dans le poème de Jean-Louis Chrétien par un enchaînement de paradoxes : le poète demande au Seigneur non pas un baume qui adoucisce la blessure mais 'l'arme' même qui l'a causée. » Ce poème, comme le poème « Pôle », interroge la déclaration déjà mentionnée de Chrétien selon laquelle sa poésie est restée « profane ». Sur le thème récurrent de Jacob et de l'ange dans son œuvre, voir J. de Gramont,

« nord », l' « impassible destination » des pas et regards du poète : « où que nos pas trop lourds se posent / où que nos yeux usés se tendent / ils ont désormais leur nord / impassible destination ». Il décrit le Dieu-destination par une série de déictique (« ce visage », « ce regard »), qui s'achève sur « cette imminence de la voix ». L'imminence de la voix humaine cherche et défaille à dire l'excès d'une autre imminence, et d'une autre voix, celles du Verbe.

Le poème de *Traversées de l'imminence*, en s'ouvrant sur « l'adieu captif en toute floraison » et en s'adressant à l'interlocuteur pour l'inviter à ouvrir le « oui pur » à « l'air libre », dit cette imminence du Verbe. L'invitation du poète à « traverser l'imminence » est concomitante de l'évanouissement final de l'interlocuteur, et de la fin même du poème. L'expiration de la parole montre que la délivrance du chant du monde comme « adieu » est ce que cherchent à dire les poèmes de Chrétien ; et cela n'est possible que pour une voix qui se fait hôte temporaire de ce chant, et contemporaine d'une adresse.

Nous voyons que les contributions originales de Celan et de Chrétien à l'éthique poétique reposent sur l'identité différente de leur interlocuteur. L'éthique poétique est mise en jeu soit par le don de parole au mort (Celan), soit par l'invitation à prendre la parole au sein du chœur (Chrétien). Celan s'adresse au persécuté de la Shoah, pour qui il témoigne ; Chrétien s'adresse à celui qui participe au chant du monde, pour qu'il y ait offrande du monde à Dieu. Si témoignage il y a dans la poésie de Chrétien, il s'agit d'un témoignage partagé avec l'interlocuteur, pour le monde, afin de l'offrir à Dieu par la voix humaine⁶³⁴. Cette forme de témoignage est « responsabilité envers le monde », en réponse à l'*altération ou dévastation du monde, de l'être humain et de la parole* par le nihilisme.

« L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », p.17, E. Falque, « Wrestling with the Angel », p.63-80 et A. Prevot, « Praying with Jean-Louis Chrétien », p.124.

⁶³⁴ Voir R. Olcèse, « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », p.146-150 et C.M. Gschwandtner, « Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien », p.100 et p.108.

Signature de la singularité de Celan et de Chrétien en ce qui concerne l'éthique poétique, cette différence ne remet cependant pas en cause le projet éthique commun. D'une part, le mouvement vers l'autre est, pour les deux poètes, mis en jeu par l'adresse à l'interlocuteur. D'autre part, Chrétien reconnaît le devoir (poétique) de parler pour les voix humaines réduites au silence, comme pour les choses silencieuses⁶³⁵. La responsabilité de la parole humaine est une double responsabilité, pour les autres hommes et pour le monde. Le mouvement vers l'autre en poésie est l'équivalent de la « réponse responsable » en phénoménologie, de même que la nomination des choses est l'équivalent du « dire » comme « dire ce qui est ».

Après avoir défini ce qu'il faut entendre par « mouvement vers l'autre » et « adresse à l'interlocuteur », et avoir montré la contribution originale de Celan et de Chrétien à l'éthique poétique, nous allons maintenant montrer comment l'adresse à l'interlocuteur fait ouverture au monde.

3. L'ouverture au monde par l'adresse à l'interlocuteur

Dans les chapitres précédents, nous avons défini le monde comme la dimension ouverte par la nomination des choses. Nous affirmons à présent que, dans les poèmes de Chrétien, le mouvement de parole vers l'autre fait aussi ouverture au monde. L'ouverture au monde par la nomination des choses se fait par la « structure dynamique du proche et du lointain »⁶³⁶. Cette structure est mise en jeu dans le mouvement d'ouverture par l'adresse à l'interlocuteur. Si la proximité de l'autre être humain, pour lui, n'est pas équivalente à celle de la chose⁶³⁷, ces deux

⁶³⁵ Voir *Saint Augustin et les actes de parole*, p.245 et *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p.236-237.

⁶³⁶ Rappelons qu'en poésie, le « lointain » est la figure sous laquelle le *monde* apparaît, et que les choses ou l'interlocuteur dessinent de proche en proche. Voir *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, p.250 : « le proche ne peut se donner comme tel que là où le lointain aussi se donne comme tel » et *Promesses furtives*, p.19 : « La seule proximité vraie est la proximité du lointain, où le bruissement des espaces franchis ne cesse ici de résonner au perpétuel péril de son ressac ».

⁶³⁷ Voir *L'Effroi du beau*, p.9 : « La transcendance d'autrui ne peut être reconduite à celle de la chose, et s'il arrive que sa proximité familière présente la même structure que celle de la chose, c'est à se charger d'un sens tout différent, où déchoit la relation », P. Kéchichian, « 'La patience du questionnement est le chemin de la réponse' ».

proximités ont en commun de se tenir dans la tension du proche et du lointain⁶³⁸. Cette tension du proche et du lointain est évoquée dans plusieurs recueils, notamment en ce qui concerne la proximité de l'autre : « intime(s) lointain(s) »⁶³⁹, « incandescence intime du lointain⁶⁴⁰ », « lointains accueillants »⁶⁴¹, « intimités hospitalières »⁶⁴². Par la tension du proche et du lointain, Chrétien retrouve l'*Entfernung*⁶⁴³ heideggerienne dans le mouvement même qui s'approche de l'autre par la parole⁶⁴⁴, que nous avons décrit à partir des paramètres du Dire selon Levinas, mais en refusant aussi la rencontre de parole outre-monde décrite par ce dernier⁶⁴⁵. Sa singularité est de mettre sur un pied d'égalité, pour l'ouverture au monde, la nomination des choses et l'adresse à l'interlocuteur, la parole ontologique et la parole éthique.

La poétique du proche et du lointain est, en particulier, convoquée dans les poèmes amoureux⁶⁴⁶. La « poésie amoureuse », écrit Chrétien, approche l'aimé « parmi les lointains du monde en perpétuel afflux »⁶⁴⁷. L'adresse à l'interlocuteur, en tant que mouvement de parole

p.217-218, R. Olcèse, « Vertige du moindre geste : Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Levinas, Simone Weil », p.169, p.173 et B. Thirion, *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, p.110.

⁶³⁸ Voir *L'Effroi du beau*, p.17 et M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.104.

⁶³⁹ Voir le poème « Solstice » de *Traversées de l'imminence*, p.46 et le poème « Demeure » d'*Effractions brèves*, p.72.

⁶⁴⁰ Voir *Parmi les eaux violentes*, p.10.

⁶⁴¹ Voir le poème « Vigilance » de *Parmi les eaux violentes*, p.27.

⁶⁴² Voir *Joies escarpées*, p.12.

⁶⁴³ Chrétien pense la proximité d'autrui à partir de la tension du proche et du lointain, c'est-à-dire de l'*Entfernung*, tout en refusant d'assimiler la proximité d'autrui et la proximité de la chose et en soulignant, dans *L'Effroi du beau*, p.15, que l'« *Entfernung* heideggerienne repose sur une analyse de notre rapport aux choses plus que sur celle de notre rapport à autrui », comme si Heidegger n'avait pas assez pris en vue ce dernier rapport.

⁶⁴⁴ Voir M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.102 : « Cette alliance du plus intime et du plus lointain caractérise aussi la relation amoureuse, qui se superpose si souvent au paysage dans les poèmes de Jean-Louis Chrétien. Il n'a cessé de redire dans ses essais que la rencontre avec l'autre passe par le monde. »

⁶⁴⁵ Voir *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, p.23, où il décrit la rencontre d'autrui au sein de la tension mondaine du proche et du lointain, tout en gardant le vocabulaire de Levinas (« Le visage qu'il tend vers moi, et que je croirais pouvoir enserrer de mes mains, est la proue du monde tout entier. »)

⁶⁴⁶ Voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.59 : « L'intimité de l'éros ne se peut sans espace, ni sans l'ouverture des lointains » et M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.99 : « c'est d'abord dans le monde que nous la rencontrons [la beauté] et elle est intimement liée, dans la poésie de Jean-Louis Chrétien, à celle de l'être aimé. L'expérience du paysage y apparaît comme une expérience érotique, au sens d'une rencontre amoureuse avec le monde et avec l'autre. Dans ses poèmes l'inspirations cosmique est presque toujours associée au lyrisme amoureux ».

⁶⁴⁷ Voir *L'Arche de la parole*, p.162-163 : une « dimension de la parole humaine met en jeu la possibilité d'offrir le monde. Il s'agit de la poésie amoureuse. Celle-ci s'épuiserait bien vite si elle se réduisait à répéter ses déclarations d'amour, à faire le blason du corps aimé et à en chanter indéfiniment la beauté. Ce qui lui confère son ampleur, sa ressource, sa capacité de renouvellement est d'approcher l'aimé, non dans le vide, mais parmi les

vers l'autre, est le mode privilégié de l'approche poétique de l'aimé dans ses poèmes⁶⁴⁸. Ce mouvement de parole coïncide souvent avec la venue des lointains dans l'intimité amoureuse. En même temps que le poète s'approche de son interlocuteur par la parole, le monde afflue pour donner lieu à leur rencontre – et c'est ainsi qu'il y a ouverture au monde par l'adresse. Dans un poème de la section « Alphabet d'exil » étudié auparavant, il est question de « l'éclosion le long de tes joues fugitive / d'un silence odorant venu d'orangeries lointaines »⁶⁴⁹. C'est dans cette dimension mondaine que le poète et son interlocuteur peuvent « traduire ensemble les chants du gel parmi / l'étroit adieu des rues qui bleuissaient ». Le mouvement (responsable) de parole vers l'autre se fait au sein du (chant du) monde. En ayant lieu parmi les lointains du monde, la rencontre du poète et de son interlocuteur évite tout face à face : « Même les poèmes adressés à un 'tu', écrit Laurent, n'excluent jamais cet horizon grâce auquel le rapport à l'autre, fût-il érotique, n'est jamais un tête à tête acosmique ou solipsiste »⁶⁵⁰.

La venue des lointains (« orangeries lointaines ») sur « tes joues » pointe en direction du trait le plus fréquent de la poétique du proche et du lointain. L'afflux des lointains du monde dans l'intimité se fait à même le corps de l'interlocuteur à qui le poème s'adresse. « La scène érotique, écrit Collot, prend dès lors une dimension cosmique ; le flux du désir suscitant 'l'afflux des lointains', les corps des amants s'unissent à la chair du monde (...) Le contact le plus intime rapproche le plus lointain (...) Mais cette approche n'abolit pas pour autant la distance qui s'introduit au sein même de la plus grande proximité »⁶⁵¹.

lointains du monde en perpétuel afflux. En chantant l'aimé, l'amant se laisse convoquer à toute la beauté du monde, illuminée et découverte par l'amour même, et l'illuminant et le découvrant en retour. »

⁶⁴⁸ Sur le poème amoureux comme étant essentiellement une « parole adressée », voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.62.

⁶⁴⁹ *Loin des premiers fleuves*, p.65.

⁶⁵⁰ J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.68. L'incise « fût-elle érotique » s'explique par le fait que Chrétien, dans *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.53-74, a montré le risque de *dissolution du monde* et *d'oubli de l'altérité* par la parole érotique.

⁶⁵¹ M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.103

L'afflux des lointains à *même le corps* de l'interlocuteur apparaît parfois à *fleur de peau*, comme dans le poème « Echange » d'*Effractions brèves* : « la peau peut-elle écouter de loin l'eau » demande Chrétien⁶⁵². L'hospitalité offerte par la peau aux lointains montre le lien charnel entre le corps de l'aimé et les lointains. En vertu de la compréhension par Chrétien du corps comme réponse, la peau peut faire acte de parole, et le poète s'adresser à elle. « Ce corps amoureux s'impose dans la poésie de Jean-Louis Chrétien dans la mesure où le moindre de ses gestes est porteur de parole et nous ouvre à la parole », écrit Laurent⁶⁵³.

Lieu d'hospitalité du monde, le corps aimé est mis en perspective des lointains dans plusieurs poèmes. Le poème « Echange » décrit la tension du proche et du lointain, non comme une rupture, mais comme une communication entre la proximité de l'aimé et les lointains : « ta peau seule peut t'apprendre / le prénom secret des vagues / tes épaules s'alourdissant laissent / au loin s'alléger la lumière »⁶⁵⁴. La tension du proche et du lointain apparaît par la différence d'échelle, et le rapport, entre la « peau » et les « vagues », entre les « épaules » et la « lumière » « au loin ». La peau (de l'aimé) joue souvent le rôle de lieu de manifestation (des lointains) du monde : « la peau traduirait peut-être / elle qui seule accueille / ce qui vient de toute part / et le rassemble au bord des lèvres / dans l'imminence d'un unique soupir » est-il écrit dans un autre recueil⁶⁵⁵.

Un poème décisif pour comprendre comment, dans la poésie amoureuse de Chrétien, l'adresse à l'interlocuteur fait ouverture au monde par la poétique du proche et du lointain, reprend en

⁶⁵² *Effractions brèves*, p.24.

⁶⁵³ J. Laurent, « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.69

⁶⁵⁴ *Effractions brèves*, p.24. Voir aussi *Joies escarpées*, p.18 : « ta peau m'avoue le prénom des étoiles » et p.51, où les « joies lointaines » sont mises en regard du « frisson de nos corps ».

⁶⁵⁵ *Joies escarpées*, p.34. Voir aussi *Parmi les eaux violentes*, p.62 : « la peau seule écoute désormais / le chant fuyant des galaxies » et A. Gourio, « 'Le prénom secret des vagues' », p.102 : « Dans les poèmes de Jean-Louis Chrétien, le proche et le lointain ne cessent d'échanger leur rôle et leur place. Dans le lieu le plus intime, celui de la chambre, comme dans le paysage le plus vaste, celui de la montagne, les astres s'invitent (...) l'immensité de l'univers ne peut se déployer qu'à partir du plus infime ».

son titre une expression de l'œuvre philosophique : « Afflux des lointains »⁶⁵⁶. Point culminant de *Parmi les eaux violentes*, le titre de ce long poème renvoie à la fois à cette poétique, et au titre du recueil, par un même champ lexical de l'eau et du mouvement. Un vers de sa troisième strophe (« la fureur hurlante des vents parmi les eaux violentes ») donne son nom au recueil.

Le thème de l'eau traverse tout le poème, avec les mots « flots », « finistère », « marin », « bleu des séracs », « eaux violentes », « boit », « gorgée », « barque », « rives », « courant ». S'ouvrant sur la montée des eaux, il décrit l'étreinte amoureuse comme une tempête et s'achève par le départ des amants sur une « barque ». A ce thème de l'eau est adjoint un autre thème, important pour Chrétien, celui de la nuit. La nuit est décrite comme une eau, un courant : « les flots de la nuit montent » dit le premier vers. Poème nocturne, « Afflux des lointains » commence par montrer la nuit comme lieu privilégié de l'intimité⁶⁵⁷. Puis, après le tumulte de l'amour, vient le départ des amants vers le sommeil (« enlacés nous partons dans la barque du sommeil »), et le rythme du poème se ralentit avec cet endormissement souligné par le dernier mot : « alourdies les caresses se perdent / aussitôt / dans les profondeurs de la terre un cristal / pour nous / veille ».

La nuit d' « Afflux des lointains » est une nuit amoureuse, ce qui aux yeux de Chrétien est presque synonyme : « une dimension par excellence de la parole amoureuse est le nocturne », écrit-il dans son œuvre philosophique⁶⁵⁸. La parole amoureuse se manifeste ici par l'apparition de corps nus (« il n'y a pas que nos corps qui soient nus »), la respiration des cheveux (« cette senteur d'herbes froissées / d'où naît-elle à tes cheveux »), la caresse (« des doigts toujours / plus silencieux suivant les sentiers de ton dos » ; « les caresses »), les baisers (« lèvres et

⁶⁵⁶ *Parmi les eaux violentes*, p.49-50.

⁶⁵⁷ Dans un poème de *Joies escarpées*, p.51, la nuit est lieu privilégié de l'intimité en tant qu'elle sauvegarde la proximité amoureuse : « ouvrant l'ogive de ses mains la nuit / laisse couler sur nos joues soudain nues / des larmes sans appartenance / sœurs de ces joies si lointaines qui viennent / naître parmi le frisson de nos corps ».

⁶⁵⁸ *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.62, car « le visible s'atténue, s'obombre, ou s'efface et disparaît dans l'étreinte. » Voir M. Collot, « Poésie, paysage et philosophie », p.105 : « Si certains des plus beaux poèmes de Chrétien sont des nocturnes, c'est qu'ils évoquent à la fois la nuit d'amour et la nuit étoilée ».

langues échangent / leur printanière ignorance »), la peau (« le goût marin de ta peau »), le mordillement (« je mords ton épaule ») et l'enlacement (« enlacés nous partons »). Les deux premiers vers introduisent la nuit amoureuse en montrant l'équivalence entre la croissance des eaux nocturnes et la croissance du souffle des amants : « les flots de la nuit montent / et nos souffles aussi sont en crue ». La croissance de « nos souffles » est celle de l'étreinte, mais également la croissance du chant poétique, en excès dès le début et ne cessant de s'accroître, ce dont témoigne la longueur de certains vers : « plus silencieux suivant les sentiers de ton dos un à un », « la fureur hurlante des vents parmi les eaux violentes ».

Dans ce contexte de nuit amoureuse, où les amants sont embarqués, a lieu l'ouverture au monde par l'adresse à l'interlocuteur. « Afflux des lointains » est composé de quatre strophes d'inégale longueur et la troisième, la plus longue et la plus importante pour notre propos, pourrait servir d'exemple à toute sa poésie. La nomination des choses naturelles, le chant du monde, la tension proche-lointain, l'adresse à l'interlocuteur, la poésie amoureuse et l'ouverture au monde, tous les traits fondamentaux de celle-ci se retrouvent dans cette strophe. Elle commence par une scène érotique, où les gestes amoureux des amants les éclairent dans la nuit amoureuse :

« la claire extrémité des doigts toujours

plus silencieux suivant les sentiers de ton dos un à un

écoute avec tout ton frisson

des silences plus grands que nous

lèvres et langues échangent

leur printanière ignorance »

Selon un principe essentiel de la poésie de Chrétien, un mot de la nature (« sentiers ») sert à décrire le corps de l'aimé. Dans la section précédente, nous avons étudié un poème où il y a un

entrelacs de ce corps et de la nature (« l'intime / de la combe ou du corps ») en contexte érotique (« la nudité naissante / de l'amante nue déjà »)⁶⁵⁹. Cet entrelacs, où un même terme peut désigner la nature ou le corps, fait apparaître l'interlocuteur adressé au sein du monde. Le « monde est tout entier dans l'être aimé, l'aimé est tout entier dans le monde. Chant du monde, chant du corps s'entrelacent fatalement, le corps désiré se fait paysage, et le paysage devient le corps désiré »⁶⁶⁰, écrit Chrétien.

Contrairement à ce que pense Levinas avec l'*expulsion du Dire*, la rencontre (amoureuse) ne se fait pas outre-monde. Mais, à la différence de Heidegger, qui réserve la tension du proche et du lointain à la chose, la présence corporelle la met en jeu aussi. Après ces vers où la parole amoureuse s'adresse à l'aimé, la structure proche-lointain est mise en jeu. Le mouvement de parole vers l'autre coïncide avec la venue des lointains dans l'intimité :

« tous les lointains viennent ici

sur le goût marin de ta peau déposer

l'offrande de l'air

où nul n'a parlé »⁶⁶¹

Ces vers sont le cœur de la strophe, mais aussi du poème, et du recueil, et de l'œuvre poétique même de Chrétien. A la strophe précédente, un vers préfigurait cette venue des lointains à même le corps de l'aimé : « cette senteur d'herbes froissées / d'où nait-elle à tes cheveux ». Comme

⁶⁵⁹ *Traversées de l'imminence*, p.10. Voir aussi *Joies escarpées*, p.38 : « le corps parfois péninsule / toute de silence ourlée / jamais les mains tout à coup neuves / n'en finiront d'apprendre ses sentiers ».

⁶⁶⁰ *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.55. Dans un poème amoureux de *Joies escarpées*, p.23, les « arbres » ont des « paupières » et la « rose » une « nudité ».

⁶⁶¹ *Parmi les eaux violentes*, p.50. Ces vers illustrent ce que J. Laurent, dans « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », p.69, dit de l' « entrelacs de la chair et du monde » présent dans les poèmes de Chrétien : l'affectivité est « constituée par le corps à corps de ma chair et du monde. »

le « silence odorant venu d'orangeraiies lointaines » mentionné plus haut, l'odorat est souvent le sens révélateur des lointains dans la proximité.

Il y a une disproportion entre « tous » et « ici », entre la multitude des lointains et le point dans l'espace décrit par l'adverbe de lieu. Le retour à la ligne après « ici », montre d'abord l'afflux des lointains comme absolument, avant que le vers suivant ne qualifie cet *ici* : « sur le goût marin de ta peau ». L'« ici » est celui de la proximité amoureuse, à même le corps et la peau de l'aimé. Nous retrouvons à nouveau l'entrelacs de la nature et du corps, car sa peau est décrite comme une grève, ayant un « goût marin » et où l'air dépose son « offrande ». Cette offrande de l'air « où nul n'a parlé » est l'adieu, le chant du monde chanté par le monde même, en silence. En parlant, en s'adressant à son interlocuteur, le poète délivre ce chant silencieux du monde, pour l'offrir à Dieu⁶⁶². Le nocturne, lieu de l'amour pour Chrétien, est aussi lieu du silence. Au début de la strophe, les « doigts » sont « toujours / plus silencieux », et leur « extrémité » écoute « des silences plus grands que nous ». Ces « silences plus grands que nous » que le poète écoute à même le corps aimé, et lui dit, sont le silence des lointains du monde⁶⁶³.

L'ouverture au monde au moyen de la structure proche-lointain a lieu non seulement parce que le poète profère « tous les lointains viennent ici / sur le goût marin de ta peau déposer / l'offrande de l'air », mais aussi parce qu'après la série d'adresses à l'interlocuteur (« ton dos », « ton frisson », « ta peau ») a lieu un chant du monde. Un chant *qui* chante le monde suit le chant *que* chante le monde (l'« offrande de l'air »). L'entrelacs entre chant du monde et chant

⁶⁶² Dans la première strophe, il est question d'un « orant » « foudroyé par celui qu'il appelle ».

⁶⁶³ Sur le lien entre le chant du monde et les lointains, voir *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, p.68.

du corps dont parle Chrétien dans une citation ci-dessus s'accomplit. Le poème, selon la « dramatique de la parole »⁶⁶⁴, fait ce qu'il dit, et nous montre la profusion du monde :

« à l'aigle sans dessein volant au-dessus des cordillères

nous ajoutons le vertige

et nos paupières vivement closes

mêlent un peu de leur ombre à l'insoutenable bleu des séracs

la fureur hurlante des vents parmi les eaux violentes

ne tourne plus qu'autour de ton gémississement »

Les « cordillères, les « séracs », les « vents », les « eaux », ces éléments naturels font partie des lointains qui « viennent ici / sur le goût marin de ta peau déposer / l'offrande de l'air ». Ces différents paysages, de mer et de montagne, participent de la rencontre du poète et de son interlocuteur – une rencontre dans la parole, par l'adresse à l'interlocuteur. L'approche de l'aimé par la parole est contemporaine de l'afflux des lointains, pour qu'il y ait ouverture au monde. Des termes comme « vertige », « insoutenable », « fureur hurlante », « eaux violentes », ainsi que « cordillères » et « séracs » par ce qu'ils ont d'escarpés et de déchirés, évoquent le tumulte de l'intimité amoureuse. Les « eaux violentes » de cette strophe et du titre du recueil sont celles de l'amour et du monde. L'excès du chant poétique, qui était au début celui de « nos souffles » « en crue », culmine ici pour dire l'excès, le surcroît du monde auquel l'adresse à l'interlocuteur donne accès, selon la définition de l'ouverture au monde.

Au moment même du chant du monde, le passage de la deuxième personne du singulier à la première personne du pluriel est décisif. Comme nous l'avons dit dans notre chapitre précédent,

⁶⁶⁴ Dans *L'Arche de la parole*, p.123, Chrétien appelle « dramatique de la parole » le fait de « parler événementiellement de son événement ».

le chant du monde est une œuvre commune de parole, un chœur. Le poète et son interlocuteur qui, à la première strophe, étaient dits « seuls » (« seuls nous nous tenons encore sur ce finistère invisible »), sont ensemble au sein du monde. La strophe s'achève sur la tension du proche et du lointain, par un éloignement paradoxal : « nous sommes si loin de nous que je mords ton épaule ». Le mordillement implique la proximité amoureuse, et cette proximité est en même temps distance envers soi-même. Le poète peut dire « nous sommes si loin de nous » car les lointains du monde sont venus « ici », comme s'ils rendaient seuls possibles l'étreinte, lui donnaient lieu en ayant lieu.

Chrétien retrouve, par l'adresse à l'interlocuteur, l'ouverture au monde selon Heidegger, tout en se distinguant de lui toutefois, car seule la nomination des choses fait ouverture aux yeux de ce dernier, et non pas l'adresse à l'interlocuteur. L'ontologie point dans l'éthique, comme l'éthique sourd dans l'ontologie. Cette singularité poétique de Chrétien tient à sa compréhension même de la poésie, que nous avons définie comme chant de louange du monde adressé à un interlocuteur, où « être » et « responsabilité » sont mis en jeu dans le même espace de parole. Contrairement à Levinas pour qui le mouvement de parole vers l'autre se fait outre-monde, la responsabilité est ici une responsabilité au sein du monde⁶⁶⁵.

⁶⁶⁵ Voir *L'Arche de la parole*, p.14 : « Les interlocuteurs ne s'adressent pas l'un à l'autre dans le vide d'une communication télépathique, ils se parlent dans le monde auquel ils existent avec tous ».

Conclusion

Être et responsabilité est un thème majeur, l'ontologie et l'éthique sont des disciplines importantes, Heidegger et Levinas sont des penseurs incontournables de la philosophie contemporaine, et l'œuvre de Chrétien, par sa réponse singulière, jette un jour nouveau sur ce thème, ces disciplines et ces deux penseurs.

Dans cette conclusion, après avoir rappelé l'argument général de notre thèse, nous allons, à partir de la matière des chapitres précédents, répondre aux questions soulevées au début de notre cheminement. Lors de la présentation de l'œuvre de Chrétien et de notre perspective thématique, nous avons affirmé qu'il parvient, dans sa pensée de la parole héritée des phénoménologies de Heidegger et de Levinas, et fondée sur la théologie du Verbe, à résoudre les contradictions de l'ontologie et de l'éthique, notamment par l'expression du triptyque « monde, autres et Dieu » dans ses poèmes. Dans la même présentation, nous avons montré que l'œuvre philosophique de Chrétien consiste en un entrelacs de phénoménologie et de théologie, et cet entrelacs explique pourquoi Heidegger et Levinas sont les interlocuteurs principaux de cette œuvre.

Au chapitre 2, nous avons décrit la phénoménologie de la parole de Heidegger et de Levinas en étudiant des notions d'appel et de réponse, et mis en avant le lien entre, d'une part, le phénomène de la parole et, d'autre part, l'ontologie et l'éthique. Nous avons commencé par ce que Chrétien nomme la structure appel-réponse, présente dans l'ontologie de Heidegger comme « Gespräch » et dans l'éthique de Levinas comme « Dire ». Heidegger pense l'appel comme *Sage* et la réponse comme *nach-sagen*, et ce mouvement d'appel et de réponse est manifestation du *Sein*. Pour lui, la manifestation du *Sein* dans le *Gespräch* est un mouvement d'ouverture au monde par la nomination des choses (*dire ce qui est*). A ce mouvement de manifestation du *Sein* et d'ouverture au monde est subordonné le mouvement de parole vers l'autre. Pour

Levinas, cette subordination participe de la primauté de la relation à l'être sur la relation à l'autre en jeu dans l'ontologie heideggérienne. Il en fait la critique éthique en voyant dans le langage ontologique (Dit) un langage second par rapport au langage de la proximité (Dire), s'approchant du prochain en réponse à son appel à la responsabilité. Il pense l'appel comme *visage-trace de Dieu* et la réponse comme *réponse responsable*, et ce mouvement d'appel et de réponse est manifestation de la *responsabilité* et de *Dieu*. Le mouvement de parole vers l'autre (*adresse*), manifestant la responsabilité dans le Dire, est une rencontre de parole hors de l'être et du monde.

Le questionnement ontologique (primauté de la relation à l'être) ou éthique (primauté de la relation à l'autre) est ainsi un questionnement sur les notions de monde et d'altérité, et sur la notion de Dieu, disqualifiée par la neutralité de l'Être ou réintroduite comme appel à la responsabilité. La parole y occupe une place centrale, puisqu'elle assure soit la relation à l'être soit la relation à l'autre, et que l'être et la responsabilité se manifestent comme appel. Ce que nous avons appelé le *hiatus* entre *être et responsabilité* apparaît dans le traitement des notions de monde et d'altérité par Heidegger et Levinas. Il interroge la possibilité d'un lieu de parole où nomination et adresse aient le même poids, et d'une rencontre responsable de parole qui ait lieu au sein du monde. A partir de ce *hiatus*, mais aussi des possibilités ouvertes par l'ontologie de Heidegger (la description de la manifestation comme appel) et l'éthique de Levinas (la description de la réponse comme responsabilité), Chrétien pense l'appel et la réponse comme ontologiques *et* éthiques.

Une fois montrée l'importance de l'ontologie de Heidegger et de l'éthique de Levinas pour comprendre sa phénoménologie de la parole, le chapitre 3, par l'étude de l'appel et de la réponse selon Chrétien, a répondu aux questions des limites entre phénoménologie et théologie, de la réception critique du double héritage heideggérien et lévinassien, et de la conjonction entre *être*

et responsabilité rendue possible par sa phénoménologie de la parole fondée sur la théologie du Verbe.

De la phénoménologie de l'appel de Heidegger, Chrétien dégage le théorème de l'*appel entendu dans la réponse*. En partant de la réponse pour découvrir la nature de l'appel, il suit une démarche proprement phénoménologique, qui lui permet de décrire toute manifestation comme un excès qui appelle, et une pluralité d'appels-excès. Chrétien n'est cependant pas seulement phénoménologue. Heideggérien pratiquant, il décrit « les choses mêmes » ; mais il prend ses distances avec le philosophe allemand car il vient à la phénoménologie à partir de la théologie du Verbe. Pour lui, l'ultime puissance appelante n'est pas la *Sage*, l'appel de l'Être se manifestant hérité du *Logos* grec, mais le Verbe de la Révélation biblique. Cette réappropriation théologique des catégories heideggériennes n'est toutefois ni une confusion entre phénoménologie et théologie, ni un retour à la métaphysique, car Chrétien, suivant son théorème, ne décrit pas directement l'appel, mais les *réponses insuffisantes* à l'appel du *Répondant*. La phénoménologie comme telle est requise pour décrire, dans la phénoménalité, l'effraction de la transcendance, de la manifestation divine.

En raison de la détermination de l'ultime puissance appelante comme Verbe, Chrétien partage avec Levinas une assise biblique, ce que ce dernier nomme l'*antériorité principielle du Verbe sur l'Être*. Il y a, dans l'œuvre de Levinas, une réappropriation théologique des catégories heideggériennes, en même temps qu'une réintroduction de l'appel de Dieu en phénoménologie, décrit comme manifestation de la responsabilité. Si Chrétien réintroduit aussi l'appel de Dieu en phénoménologie, le sens ultime de la Révélation est, pour lui, l'Incarnation du Verbe comme Christ. L'Incarnation permet donc de comprendre la réponse critique de Chrétien au double héritage heideggérien et lévinassien. Il fait usage des catégories de Heidegger pour décrire l'appel, mais détermine l'appel comme Verbe à partir de la parole de la Révélation. Il partage avec Levinas cette assise biblique commune, mais le sens de la Révélation est l'Incarnation.

Outre cette différence sur la compréhension de l'appel, Chrétien critique la réponse selon Heidegger, la correspondance, et la réponse selon Levinas, la responsabilité infinie, comme commensurables à l'appel. Pour lui, il ne peut y avoir de symétrie entre l'appel et la réponse, entre l'appel infini de l'infini et la réponse insuffisante.

L'Incarnation rend finalement raison de la conjonction entre être et responsabilité dans sa phénoménologie de la parole fondée sur la théologie du Verbe. L'Incarnation est manifestation de la responsabilité dans l'être, et la réponse humaine, rendue possible par l'appel du Verbe, n'est pas sortie de l'être. La réponse à l'appel à *en être* du créateur (appel ontologique) est une réponse qui est d'être, d'être un *corps porte-parole*, répondant du même coup au commandement de répondre *de* cet appel à la responsabilité (appel éthique), au sein de la Création et parmi les créatures, c'est-à-dire dans le corps mystique du Christ. Venant de la théologie du Verbe, c'est-à-dire de la venue du Répondant dans l'ordre de l'être, Chrétien se doit de tenir les deux bouts de la corde entre être *et* responsabilité. La description de la réponse ontologique comme *répétition-traduction* appartenant à l'appel sans lui correspondre, et de la réponse éthique comme double responsabilité limitée envers le monde (et les choses du monde) et les autres, en est la traduction phénoménologique. Fondée sur l'autoresponsabilité de la parole et sur la responsabilité du Verbe pour la parole humaine, la réponse est le lieu de parole où la voix humaine, pour reprendre le mot de Chrétien cité dans notre introduction, fait le lien entre « monde, autrui et Dieu ».

Après ce premier temps sur la pensée phénoménologique et théologique de la parole de Chrétien, nous avons montré que sa poésie est l'expression de cette pensée, en tant que réponse à l'excès de la rencontre avec Dieu, sous la forme de l'*adieu* et du *chant du monde*. Dans la poésie profane et lyrique de Chrétien, l'*offrande du (chant du) monde à Dieu* se fait par le déploiement des thèmes de la nature et de l'amour. Le « dire ce qui est » de l'ontologie de Heidegger et la « réponse responsable » de l'éthique de Levinas, reformulés à partir de la

théologie du Verbe, y apparaissent comme *nomination des choses et adresse à l'interlocuteur*. L'entrelacs de la nomination et de l'adresse, et les poétiques de Heidegger et de Levinas, justifiaient le dialogue que nous avons mené entre l'œuvre de Chrétien et celle de Celan.

Au début de notre chapitre 4, nous avons montré que la nomination des choses, dans le sillage de la poétique de Heidegger, fait ouverture au monde, en tant qu'elle donne accès à lui comme un surcroît par rapport à elles. Chrétien et Celan partagent ce fondement ontologique, même si nous avons aussi mentionné une différence, la *voix des événements*, que nous avons retrouvée ensuite, à savoir une réponse à la Shoah ou une réponse au nihilisme entendu comme *altération du monde et de la parole*. Dans la première section du chapitre, nous avons étudié l'ouverture par la nomination dans plusieurs poèmes clés de Chrétien et Celan. En particulier, nous avons vu que cette ouverture est interrompue dans la poésie de Celan et qu'elle prend la forme, dans la poésie de Chrétien, d'une poétique du proche et du lointain héritée de la méditation heideggérienne de l'*Entfernung*. Le monde apparaît comme le *lointain* et les choses comme éléments naturels et formes de présence dans sa poésie, et non pas directement comme Création ou créations du Créateur.

Dans la deuxième section du chapitre, consacrée à la formule « chant du monde », nous avons montré que la parole poétique a le pouvoir de nommer les choses dans un *chant*. Conséquence de l'interruption de l'ouverture par la Shoah, Celan refuse la « poétisation » du chant lyrique. Si Chrétien refuse aussi la poétisation, son œuvre poétique donne libre cours au chant du monde, dont il distingue deux acceptions : le chant *qui* chante le monde, le chant *que* chante le monde. Le chant *qui* chante le monde est le chant (retenu) du poète en ses poèmes, évoquant la profusion du monde par la nomination des choses. Le chant *que* chante le monde est le cantique des créatures chanté par la Création. En accord avec la structure appel-réponse, Chrétien pense ces deux chants comme étant un dialogue polyphonique, où le chant du poète recueille le chant de la Création pour l'envoyer au Créateur. En conclusion du chapitre, cependant, nous avons vu

que l'offrande poétique du monde ne se fait pas dans un face-à-face clos entre le poète et Dieu. Elle a lieu au sein d'un *chœur de louange*, traduction poétique par Chrétien du corps mystique de la christologie, et explique l'usage nécessaire de l'adresse à l'interlocuteur dans ses poèmes.

Ce chapitre montrait la proximité entre poésie et ontologie, entre les poésies de Chrétien et Celan et l'ontologie de Heidegger, par le fondement ontologique de l'ouverture au monde par la nomination des choses. Il montrait aussi la possibilité d'un traitement de la notion de monde qui ne soit pas disqualification de la relation éthique, en raison de l'entrelacs du chant et de l'adresse. Le chant du monde *adressé* à l'interlocuteur rendait possible le retour à Celan, en dépit des différences sur le statut du chant, dans le chapitre suivant.

Au chapitre 5, nous avons d'abord montré que la responsabilité se manifeste en poésie comme adresse à l'interlocuteur, décrite selon les paramètres du Dire lévinassien, comme mouvement vers l'autre en réponse à son appel à la responsabilité. A partir de ce point commun entre Chrétien et Celan, nous avons vu que l'identité de l'interlocuteur, autre conséquence de la *voix des événements*, n'est pas la même dans leurs poèmes. Le témoignage éthique pour les persécutés de la Shoah, étudié dans le poème « Assisi », prend le relais de l'interruption de l'ouverture au monde dans l'œuvre de Celan. Pour Chrétien, l'interlocuteur est le porte-parole qui participe au chant du monde dans le chœur, pour qu'il y ait offrande du monde à Dieu, la voix du poète, selon sa pensée de l'insuffisance de la réponse, ne pouvant y arriver seule.

La dernière section de ce chapitre consistait en une lecture approfondie d'un poème décisif de Chrétien, expression des traits essentiels de sa poésie, « Afflux des lointains ». Nous y avons retrouvé la poétique du proche et du lointain, mise en jeu dans la rencontre de parole d'autrui. Si le chant du monde est *adressé*, l'adresse à l'interlocuteur fait à son tour ouverture au monde. La responsabilité, par l'apparition d'autrui, est ainsi dévoilement du monde. La poésie est un lieu de parole où la rencontre de l'altérité n'est pas évasion du monde. La singularité de Chrétien

est que l'ouverture au monde advient non seulement par la nomination des choses mais aussi par l'adresse à l'interlocuteur. En accord avec la poétique de Heidegger en ce qui concerne l'ouverture par la nomination, Chrétien s'éloigne de celle-ci en prenant en vue le mouvement vers l'autre, sans que ce mouvement soit une rencontre de parole outre-monde, comme cela est le cas pour Levinas. Ni substitution à la philosophie, ni illustration de thèses phénoménologiques et théologiques, les chapitres 4 et 5 ont montré que sa poésie était l'expression de sa pensée de la parole.

Réponse à l'excès de la rencontre avec Dieu, réponse ontologique (nomination des choses) et réponse éthique (adresse éthique), la parole poétique de Chrétien s'adresse à Dieu pour lui offrir le monde dans le chant de louange, en déployant les thèmes lyriques de la nature et de l'amour. Réponse à l'altération nihiliste du monde et de la parole humaine, elle refuse le *mutisme du monde*, où le monde ne (nous) dit plus rien, n'ayant plus de sens, devenant un pure *espace cosmologique* par l'absence de la parole. Elle refuse aussi le *non-lieu du langage*, où la parole désincarnée, sans voix, instrument d'information, n'est plus une parole humaine. La poésie de Chrétien appelle ainsi à la relecture de poètes contemporains, et notamment des héritiers de la poétique de Heidegger et des représentants du renouveau lyrique, comme René Char, Yves Bonnefoy, Philippe Jaccottet et Henri Michaux⁶⁶⁶, pour vérifier la définition que nous avons tirée de ses poèmes. Entrelacs du chant et de l'adresse, *chant du monde adressé à un interlocuteur*, la poésie est le lieu de parole par excellence où *être et responsabilité* ne sont pas contradictoires, et la poésie de Chrétien ouvre la possibilité d'une *habitation poétique de la Terre* se souvenant de la relation éthique et de la dimension tragique de l'histoire.

⁶⁶⁶ Voir C. Pickstock, « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », p.79.

Sources primaires

Œuvres de Jean-Louis Chrétien

- Livres :

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

L'Effroi du beau, Paris, Le Cerf, 1987.

L'Antiphonaire de la nuit, Paris, L'Herne, 1989.

Traversées de l'imminence, Paris, L'Herne, 1989.

La Voix nue. Phénoménologie de la promesse, Paris, Minuit, 1990.

Loin des premiers fleuves, Paris, La Différence, 1990.

L'Inoubliable et l'inespéré, 2e éd. augmentée, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

L'Appel et la réponse, Paris, Minuit, 1992.

Parmi les eaux violentes, Paris, Mercure de France, 1993.

Effractions brèves, Sens, Obsidiane, 1995.

De la fatigue, Paris, Minuit, 1996.

Corps à corps. A l'écoute de l'œuvre d'art, Paris, Minuit, 1997.

L'Arche de la parole, Paris, PUF, 1998.

Entre flèche et cri, Sens, Obsidiane, 1998.

Le Regard de l'amour, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

Joies escarpées, Sens, Obsidiane, 2001.

Saint Augustin et les actes de parole, Paris, PUF, 2002.

L'Intelligence du feu, Paris, Bayard, 2003.

Promesses furtives, Paris, Minuit, 2004.

Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques, Paris, PUF, 2005.

Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité, Paris, PUF, 2007.

La joie spacieuse. Essai sur la dilatation, Paris, Minuit, 2007.

Sous le regard de la Bible, Paris, Bayard, 2008.

Pour reprendre et perdre haleine. Dix brèves méditations, Paris, Bayard, 2009.

Conscience et Roman, I. La conscience au grand jour, Paris, Minuit, 2009.

Reconnaisances philosophiques, Paris, Le Cerf, 2010.

Conscience et roman, II. La conscience à mi-voix, Paris, Minuit, 2011.

L'Espace intérieur, Paris, Minuit, 2014.

Fragilité, Paris, Minuit, 2017.

Parole et poésie. Dix études (1980-2019), textes réunis et présentés par J. Laurent, Paris, Minuit, 2023.

- Articles cités :

« La réserve de l'être », *Cahier de l'Herne : Martin Heidegger*, sous la direction de M. Haar, Paris, L'Herne, 1983, p.255-268.

« De l'espace au lieu », *Cahier de l'Herne : Les symboles du lieu*, sous la direction de H. Damian et J-P. Raynaud, Paris, L'Herne, 1983, 117-137.

« La dette et l'élection », *Cahier de l'Herne : Emmanuel Levinas*, sous la direction de C. Chalier et M. Abensour, Paris, L'Herne, 1991, p.262-274.

« La traduction irréversible (sur E. Levinas) », repris dans *Reconnaisances philosophiques*, Paris, Le Cerf, 2010 (d'abord publié dans E. Levinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris, PUF, 2000, p.309-328).

« Linéaments d'une œuvre : entretien avec Jean-Louis Chrétien », *Nunc* 8, dossier « Jean-Louis Chrétien. La parole comme don », Clichy, Corlevour, 2005, p.38-42.

« Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p.121-137.

« Introduction aux Œuvres philosophiques » d'Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, Paris, Le Cerf, 2012, p.7-29.

« Essayer de penser au-delà de la subjectivité », entretien avec M. Cerisuelo et C. Riquier, *Critique* 790, n°3, dossier « Le patient questionnement de Jean-Louis Chrétien », Paris, Minuit, 2013, p.241-253.

Livres de Heidegger, Levinas et Celan

Celan, P., *Gesammelte Werke*, I, II et III, ed. B. Allemann et S. Reichert, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1983.

Heidegger, M., *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, 9, éd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe*, 2, éd. F-W. von Herrman, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1977.

Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, *Gesamtausgabe*, 12, éd. F-W. von Herrman, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1985.

Heidegger, M., *Vorträge und aufsätze*, *Gesamtausgabe*, 7, éd. F-W. von Herrman, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 2000.

Heidegger, M., *Identität und Differenz*, *Gesamtausgabe*, 11, éd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.

Heidegger, M., *Feldweg-Gespräche*, *Gesamtausgabe*, 77, éd. I. Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.

Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

Levinas, E., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3^e éd. revue et corrigée, Paris, Le Livre de Poche, 1976.

Levinas, E., *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982.

Levinas, E., *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.

Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

Levinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.

Levinas, E., *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, éd. R. Calin et C. Chalier, Paris, Grasset - IMEC, 2009.

Levinas, E., *Paul Celan, de l'être à l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 2017.

Levinas, E., « L'actualité de Maïmonide », repris dans *Cahier de l'Herne : Emmanuel Levinas*, sous la direction de C. Chalier et M. Abensour, Paris, L'Herne, 1991.

Littérature secondaire

Alvis, J.W., « Faith and Forgetfulness: Homo Religiosus, Jean-Louis Chrétien, and Heidegger », *Religions* 10, 264, 2019, p.1-16.

Anthologie de la poésie française, éd. M. Bercot, M. Collot et C. Seth, Paris, Gallimard, 2000, t.II (du XVIIIe au XXe siècle).

Ballan, J., « Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien », *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, éd. B.E. Benson et N. Wirzba, New York, Fordham University Press, 2010, p.196-207.

Barash, J.A., « Mémoire et immémorial chez Levinas », *Levinas de l'Être à l'Autre*, sous la coordination de J. Hansel, Paris, PUF, 2006, p.123-136.

Benson, B.E., « Chrétien on the Call that Wounds », *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, éd. B.E. Benson et N. Wirzba, New York, Fordham University Press, 2010, p.208-221.

Bernet, R., « Fatigue, Illness, and Joy », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, éd. J. Bloechl, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023, p.31-44.

Bloechl, J., introduction à *The Unforgettable and the Unhoped For* (traduction de *L'Inoubliable et l'inespéré*), New York, Fordham University Press, 2002, p.VII-XV.

Borgmann, A., « Technology », *A Companion to Heidegger*, éd. H.L. Dreyfus et M.A. Wrathall, Malden, Blackwell, 2005, p.420-432.

Breedlove, Th. « Being Wounded: Finitude and the Infinite in Jean-Louis Chrétien and Gregory of Nyssa », *Modern Theology* 39, 3, juillet 2023, p.413-434.

Burggraeve, R., « 'Un roi déposé'. Une voie de libération du moi par autrui », *Levinas de l'Être à l'Autre*, sous la coordination de J. Hansel, Paris, PUF, 2006, p.55-74.

- Canullo, C., « L'antiphonaire de la philosophie », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, sous la direction de J. de Gramont et J. Laurent, Clichy, Corlevour, 2023, p.141-162.
- Capelle-Dumont, Ph., « La parole, l'absolu et la promesse chez Jean-Louis Chrétien », *Revista Portuguesa de Filosofia* 76, 2/3, 2020, p.1191-1198.
- Capelle-Dumont, Ph., « Dieu. Ereignis. Tout autre. Heidegger et Levinas », *Levinas lecteur de Heidegger*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2021, p.203-220.
- Carrique, P., « La lutte et l'individuation », *Communio*, juillet-août 2008, p.49-62.
- Chalier, C., « Une philosophie en gestation », *Esprit* 168, 1, 1991, p.148-151.
- Chalier, C., *Levinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 2023.
- Claudiel, P., *Œuvre poétique*, éd. J. Petit, Paris, Gallimard, 1967.
- Cohen-Levinas, D., « Dire qui ne dit mot », *Relire autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2016, p.93-108.
- Cohen-Levinas, D., « Du dasein à l'être juif », *Levinas lecteur de Heidegger*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2021, 141-152.
- Colette, J., « Phénoménologie et métaphysique », *Critique*, XLIX, 548-549, janvier 1993, p.56-73.
- Collot, M., *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, Paris, José Corti, 2019.
- Collot, M., « Poésie, paysage et philosophie », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, sous la direction de J. de Gramont et J. Laurent, Clichy, Corlevour, 2023, p.94-110.
- Conche, M., *Nouvelles pensées de métaphysique et de morale*, Paris, Encre Marine, 2017.
- Cooper, I., *Poetry and the Question of Modernity. From Heidegger to the Present*, New York et London, Routledge, 2020.
- Davis, J., « The Call of Grace: Henri de Lubac, Jean-Louis Chrétien, and the Theological Conditions of Christian Radical Phenomenology », *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, éd. B.E. Benson et N. Wirzba, New York, Fordham University Press, 2010, p.181-195.

- de Gramont, J., *L'Entrée en philosophie. Les premiers mots*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- de Gramont, J., « Nommer la voix », *Nunc* 8, dossier « Jean-Louis Chrétien. La parole comme don », Clichy, Corlevour, 2005, p.71-78.
- de Gramont, J., « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien », *Comprendre: Revista Catalana de Filosofia* 19, n°2, 2017, p.9-30.
- de Gramont, J., « La fragilité comme existential », *Rue Descartes* 94, 2017, p.45-59.
- de Gramont, J., « Blessed Failing », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, éd. J. Bloechl, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023, p.17-30.
- Dastur, F., « Levinas et Heidegger : éthique ou ontologie ? » *Levinas lecteur de Heidegger*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2021, p.51-72.
- Derrida, J., *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.
- Dreyfus, H.L., et Wrathall, M.A., « Martin Heidegger: An Introduction to His Thought, Work, and Life », *A Companion to Heidegger*, éd. H.L. Dreyfus et M.A. Wrathall, Malden, Blackwell, 2005, p.1-16.
- Dumontier, F., « L'Antiphonaire de la Nuit. Une phénoménologie de la parole antiphonique », *Nunc* 43, Clichy, Corlevour, 2017, p.1-14.
- Falque, E., « Wrestling with the Angel », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, éd. J. Bloechl, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023, p.63-82.
- Felstiner, J., *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, New Haven et London, Yale University Press, 1995.
- Fetzer, G.W., compte-rendu de *Joies escarpées*, *World Literature Today* 76, 2, 2002, p.179-180.
- Fioretos A., préface à *Word Traces. Readings of Paul Celan*, éd. A. Fioretos, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p.IX-XXII.
- Franck, D., *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2017.
- Fynsk, Ch., « The Realities at Stake in a Poem. Celan's Bremen and Darmstadt Addresses », *Word Traces. Readings of Paul Celan*, éd. A. Fioretos, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p.159-184.

Gourio, A., « 'Le prénom secret des vagues' », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, sous la direction de J. de Gramont et J. Laurent, Clichy, Corlevour, 2023, p.75-93.

Greisch, J., *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987.

Greisch, J., *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, t.II, Paris, Le Cerf, 2002.

Grosos, Ph., compte-rendu de *L'Appel et la réponse*, *Les Etudes philosophiques*, 4, Paris, PUF, 1993, p.548-551.

Grosos, Ph., « L'irréversible excès: sur la phénoménologie de Jean-Louis Chrétien », *Revue de Théologie et de Philosophie* 135, n°3, 2003, p.223-239.

Gschwandtner, C.M., *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2012.

Gschwandtner, C.M., « Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien », *Being-in-Creation: Human Responsibility in an Endangered World*, éd. B.E. Benson, N. Wirzba et B. Treanor, New York, Fordham University Press, 2015, p.100-112.

Gschwandtner, C.M., « Hospitality and Responsibility. The Possibility of an 'Antiphonal Ethics' in Jean-Louis Chrétien », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, éd. J. Bloechl, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023, p.99-116.

Hansel, J., « Autrement que Heidegger, Levinas et 'l'ontologie à la française' », *Levinas de l'Être à l'Autre*, sous la coordination de J. Hansel, Paris, PUF, 2006, p.37-53.

Housset, E., « La personne en actes », *Etudes*, octobre 2012, p.341-352.

Housset, E., « The Body of the Response », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, éd. J. Bloechl, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023, p.45-62.

Janicaud, D., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat, 1991.

Jackson, J.E., Paul Celan, *Poèmes*, « Présentation » et « La main qui ouvrira mon livre... », Paris, José Corti, 2007.

Kéchichian, P., « 'La patience du questionnement est le chemin de la réponse' », *Critique* 790, n°3, dossier « Le patient questionnement de Jean-Louis Chrétien », Paris, Minuit, 2013, p.212-224.

Kéchichian, P., « La tempérance de la parole dans l'œuvre de Jean-Louis Chrétien », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, sous la direction de J. de Gramont et J. Laurent, Clichy, Corlevour, 2023, p.11-27.

Lacoue-Labarthe, Ph., « Catastrophe », *Word Traces. Readings of Paul Celan*, éd. A. Fioretos, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p.130-158.

Laurent, J., « 'Lentes leçons de nudité', pour introduire à la poésie de Jean-Louis Chrétien », *Nunc* 8, dossier « Jean-Louis Chrétien. La parole comme don », Clichy, Corlevour, 2005, p.67-70.

Laurent, J., préface à *Parole et poésie. Dix études (1980-2019)*, textes réunis et présentés par J. Laurent, Paris, Minuit, 2023, p.7-14.

Lemaire, J-P., « Le chant blessé de Jean-Louis Chrétien dans *Traversées de l'imminence* », *L'Autre versant du cri. Sur la poésie de Jean-Louis Chrétien*, sous la direction de J. de Gramont et J. Laurent, Clichy, Corlevour, 2023, p.111-119.

Lescourret, M.-A., « Entre cri et louange », *Nunc* 8, dossier « Jean-Louis Chrétien. La parole comme don », Clichy, Corlevour, 2005, p.52-56.

Lescourret, M-A., « Homo philosophicus », *Levinas de l'Être à l'Autre*, sous la coordination de J. Hansel, Paris, PUF, 2006, p.17-35.

Lewis, S.E., introduction à *Hand to Hand. Listening to the Work of Art* (traduction de *Corps à corps. A l'écoute de l'œuvre d'art*), New York, Fordham University Press, 2003, p.IX-XIX.

Lewis, S.E., « The Poetics of the Symbolic Body in Chrétien's *Symbolique du corps* », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, éd. J. Bloechl, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023, p.83-98.

Lyon, J.K., *Paul Celan and Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1951-1970*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

Maldiney, H., « Une phénoménologie à l'impossible : la poésie », *L'art, l'éclair de l'être*, Paris, Le Cerf, 2012, p.41-78.

Marion, J-L., « Knowing the Secret After and According to Jean-Louis Chrétien », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, éd. J. Bloechl, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023, p.5-16.

Monod, J-C., « 'Crise de l'humanisme, inconséquence de l'anti-humanisme'. Humanisme de l'autre homme, une réplique à la Lettre sur l'humanisme ? », *Levinas lecteur de Heidegger*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2021, p.39-50.

Novotny, K., « L'humain et le non-humain. En marges des critiques lévinassiennes de Heidegger », *Levinas lecteur de Heidegger*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2021, p.25-38.

Olcèse, R., « Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien », *Studia Phaenomenologica* 21, 2021, 129-151.

Olcèse, R., « Vertige du moindre geste : Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Levinas, Simone Weil », *Studia Phaenomenologica* 22, 2022, p.167-188.

Olcèse, R., « Le témoignage de la beauté. La phénoménologie à ses frontières selon Jean-Louis Chrétien », *Implications philosophiques*, novembre 2022, p.1-13.

Pastoureau, M., *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, Points, 2014.

Peruzzotti, F., « Human Spirituality: Jean-Louis Chrétien and the Vital Side of Speech », *Religions* 12, 511, 2021, p.1-9.

Pfau, Th., *Incomprehensible Certainty. Metaphysics and Hermeneutics of the Image*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2022.

Pickstock, C., « La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien », *Nunc* 8, dossier « Jean-Louis Chrétien. La parole comme don », Clichy, Corlevour, 2005, p.79-98.

Pöggeler, O., « Mystical Elements in Heidegger's Thought and Celan's Poetry », *Word Traces. Readings of Paul Celan*, éd. A. Fioretos, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p.75-109.

Prevot, A., « Responsorial Thought: Jean-Louis Chrétien's Distinctive Approach to Theology and Phenomenology », *The Heythrop Journal*, LXIV, Oxford, 2015, p.975-987.

Prevot, A., « Praying with Jean-Louis Chrétien », *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chrétien*, éd. J. Bloechl, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023, p.117-130.

Riquier, C., « Jean-Louis Chrétien ou la parole cordiale », *Critique* 790, n°3, dossier « Le patient questionnement de Jean-Louis Chrétien », Paris, Minuit, 2013, p.196-211.

Schmidt, D.J., « Black Milk and Blue: Celan and Heidegger on Pain and Language », *Word Traces. Readings of Paul Celan*, éd. A. Fioretos, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p.110-129.

Schnell, A., « L'incondition. Autrement que fonder ou au-delà du transcendantal », *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2016, p.61-76.

Schnell, A., « L'énigme de la transcendance chez Levinas et Heidegger », *Levinas lecteur de Heidegger*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2021, p.125-140.

Serban, C., « Heidegger, Levinas et l'expérience de la liberté », *Levinas lecteur de Heidegger*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2021, p.107-124.

Shamel, A.T., « Participation in God's Love: Revisiting John Milbanks's 'Out-Narration' in the Light of Jean-Louis Chrétien and the Song of Songs », *The Heythrop Journal*, LXIV, Oxford, 2023, p.75-86.

Simmons, J.A., « God in Recent French Phenomenology », *Philosophy Compass*, 3/5, 2008, p.910-932.

Taminiaux, J., « Art et destin. Le débat avec la phénoménologie dans 'La réalité et son ombre' », *Levinas de l'Être à l'Autre*, sous la coordination de J. Hansel, Paris, PUF, 2006, p.75-97.

Taylor, Ch., « Heidegger on Language », *A Companion to Heidegger*, éd. H.L. Dreyfus et M.A. Wrathall, Malden, Blackwell, 2005, p.433-455.

Tengelyi, L., *L'expérience retrouvée*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Tengelyi, L., *L'expérience de la singularité*, Paris, Hermann, 2014.

Tengelyi, L., « Au-delà de l'être comme autrement qu'être », *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2016, p.77-92.

Thirion, B., *L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Thomson, I., « Heidegger and National Socialism », *A Companion to Heidegger*, éd. H.L. Dreyfus et M.A. Wrathall, Malden, Blackwell, 2005, p.32-48.

Tobias, R., *The Discourse of Nature in the Poetry of Paul Celan. The Unnatural World*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

Villevieille, L., « La déformalisation selon Heidegger et Levinas », *Levinas lecteur de Heidegger*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2021, p.167-182.

Watin-Augouard, J., « Ipséité et transcendance chez Levinas et Heidegger », *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2016, p.169-186.

Wirzba, N., « The Witness of Humility », *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, éd. B.E. Benson et N. Wirzba, New York, Fordham University Press, 2010, p.233-252.

Zheng, Y., « The Call and Response in the French Phenomenology of Religion », *Religions* 13, 858, 2022, p.1-10.