

PHILOSOPHIE



JEAN-LOUIS CHRÉTIEN

LA VOIX NUE
PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PROMESSE



OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES

LES ÉDITIONS DE MINUIT

LA VOIX NUE

DU MÊME AUTEUR



LA VOIX NUE. PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PROMESSE, 1990
L'APPEL ET LA RÉPONSE, 1992 (trad. espagnole, américaine)
DE LA FATIGUE, 1996
CORPS À CORPS. À L'ÉCOUTE DE L'ŒUVRE D'ART, 1997 (trad. américaine)
PROMESSES FURTIVES, 2004
LA JOIE SPACIEUSE. ESSAI SUR LA DILATATION, 2007
CONSCIENCE ET ROMAN, I. LA CONSCIENCE AU GRAND JOUR, 2009
CONSCIENCE ET ROMAN, II. LA CONSCIENCE À MI-VOIX, 2011
L'ESPACE INTÉRIEUR, 2014
FRAGILITÉ, 2017

Chez d'autres éditeurs

LUEUR DU SECRET, L'Herne, 1985
L'EFFROI DU BEAU, Le Cerf, 1987, 3^e éd., 2008 (trad. italienne)
L'ANTIPHONAIRE DE LA NUIT, L'Herne, 1989
TRAVERSÉES DE L'IMMINENCE, L'Herne, 1989
LOIN DES PREMIERS FLEUVES, La Différence, 1990
L'INOUBLIABLE ET L'INESPÉRÉ, Desclée de Brouwer, 1991, 2^e éd. augmentée, 2000 (trad. espagnole, américaine, italienne, hongroise)
PARMI LES EAUX VIOLENTES, Mercure de France, 1993
EFFRACTIONS BRÈVES, Obsidiane, 1995
ENTRE FLÈCHE ET CRI, Obsidiane, 1998
L'ARCHE DE LA PAROLE, P.U.F., 1998, 2^e éd. 1999 (trad. anglaise)
LE REGARD DE L'AMOUR, Desclée de Brouwer, 2000
JOIES ESCARPÉES, Obsidiane, 2001
MARTHE ET MARIE (en collaboration), Desclée de Brouwer, 2002
SAINT AUGUSTIN ET LES ACTES DE PAROLE, P.U.F., 2002, 3^e éd. 2008
L'INTELLIGENCE DU FEU. RÉPONSES HUMAINES À UNE PAROLE DE JÉSUS, Bayard, 2003
SYMBOLIQUE DU CORPS. LA TRADITION CHRÉTIENNE DU CANTIQUE DES CANTIQUES, P.U.F., 2005 (trad. italienne)
RÉPONDRE. FIGURES DE LA RÉPONSE ET DE LA RESPONSABILITÉ, P.U.F., 2007
SOUS LE REGARD DE LA BIBLE, Bayard, 2008 (trad. américaine)
POUR REPRENDRE ET PERDRE HALEINE. DIX BRÈVES MÉDITATIONS, Bayard, 2009
RECONNAISSANCES PHILOSOPHIQUES, Le Cerf, 2010

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN

LA VOIX NUE
PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PROMESSE

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES



PHILOSOPHIE
LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1990 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN 978-2-7073-1343-2

INTRODUCTION

Seule éclaire la voix nue. De la crypte de la gorge à l'intimité de l'oreille, souffle traversant l'air, c'est toujours un secret qu'elle porte et qui la porte, jusqu'à l'essouffler parfois et la suspendre, la faisant taire sans que le verbe puisse la délaissier. Le ferait-il et se perdrait-elle que la main n'aurait plus rien à prendre, le regard plus rien à garder, rien qui soit ne les appelant plus. Invisible, elle oriente le regard, insaisissable elle conduit la main, les risquant, avant toute chose et après elle, au péril du monde. Les yeux qui s'ouvrent pour la première fois, et les bras qui pour commencer se tendent ne s'avancent que dans ce qu'elle a déjà ouvert, et promis déjà. À ce qui les requiert, ils ne peuvent correspondre que pour l'avoir entendue. Origine de tout commencement, appel béant dans tout appel, elle n'est pourtant pas première. Toute voix humaine répond, toute inauguration est en souffrance et en passion sous une voix antérieure qu'elle n'entend qu'en lui répondant, qui la précède et qui l'excède. Elle ne parle qu'en écoutant, elle n'écoute qu'en répondant, et ne continue de parler que parce qu'il n'y a pas de réponse plénière ni parfaite, pas de réponse qui ne soit au plus intime d'elle-même en défaut et en retard sur ce qu'elle seule fait entendre. La voix seule dit le propre, mais il n'est de voix qu'altérée par ce qui lui donne la parole, irrémédiablement. La nudité de la voix, nous exposant corps et âme à l'être, sans retour, frappe depuis toujours et pour toujours d'impossibilité la transparence, l'adéquation, la plénitude, la perfection, la parousie. Devancée, défaite, elle l'est en elle-même, et c'est là ce qui la fait, en toute parole, promettre, promettre ce qu'elle ne peut tenir.

Penser ce don lui-même donné de la parole, cette promesse elle-même promise, dont l'identité est comme d'entrée Brisée, impose une critique des philosophies de la présence qui rendent inaccessibles de telles questions, et vivent de les oublier. Les études qui suivent entreprennent, de façon à la fois négative et positive, de méditer ce qu'il en est de donner sa parole. Elles découvrent tout d'abord les apories des pensées de la transpa-

rence et de la clarté plénières, où tout enfin est dit, peut être dit. Ces apories possèdent, à travers l'histoire de la métaphysique, une constance qui les fait se répéter et se reconduire dans des lieux apparemment fort divers. La première partie de ce livre décrit leur sens, leur origine et leur transformation, en suivant d'irréductibles failles d'ombre, qui mettent en échec toute présence totale. Cette obscurité ne saurait être pensée comme privation de lumière, mais comme excès sur elle, l'excès sans lequel rien ne s'offrirait à elle. Ainsi est-il phénoménologiquement possible de penser un corps sans secret et sans réserve, dont la gloire serait manifestation plénière et parfaite visibilité ? Des néoplatoniciens à l'idéalisme moderne, la tentative s'en répète, et conduit à la même méconnaissance. Que le secret confié et donné soit au cœur même de la manifestation, et que de ce secret pourtant nôtre nous ne soyons point l'origine, le montre une phénoménologie de l'être nu et de l'être vêtu. L'âme peut-elle être sans voile, originairement exposée à sa propre origine, dans la pure présence d'un silencieux vis-à-vis libre de tout passé, comme invite à le penser la tradition platonicienne, ou la seule nudité n'est-elle pas celle de la voix, toujours déjà couverte par ce qui la fait se donner ? Les chapitres suivants poursuivent l'étude de ce caractère oblique de la manifestation, s'agissant de la décision et du langage. Qu'est-ce que décider de soi ? En quel sens nous donnons-nous lorsque nous donnons notre parole ? La fidélité à la promesse, l'irréversibilité de la décision reviennent-elles à l'indéfectibilité de ce qui, devenu nature, ne peut se dérober ? La parole où nous paraissions peut-elle être sans équivoque et sans ombre, un plein jour ? Ces questions invitent à une reprise critique, fût-elle intempestive, de la confrontation de l'homme et de l'ange, dimension aussi essentielle que méconnue de l'histoire de la philosophie. Longtemps, la pensée de la finitude fut intérioritément dédoublée : finitude de l'esprit incarné que nous sommes, d'une part, finitude de l'esprit pur que l'ange, défini comme tel et de plus en plus abstrait de son origine religieuse, manifestait d'autre part. Durant des siècles, les questions proprement philosophiques sur la temporalité, la connaissance, la volonté, le langage se sont ouvertement posées en partie double : la finitude humaine ne fut pas pensée selon son seul rapport à l'infinité divine, mais dans une perpétuelle différen-

ciation avec la finitude d'un esprit incorporel. Que l'anthropologie se soit ainsi constituée n'a rien de contingent et ne va pas sans conséquences. La disparition de ce dédoublement explicite ne signifie pas pour autant celle de l'angélisme, mais peut être au contraire son accomplissement. La critique thomiste du cartésianisme et de l'idéalisme moderne se fonde sur la thèse selon laquelle ils assimileraient, à bien des égards, la raison humaine à l'intelligence angélique. La doctrine idéaliste du caractère intelligible, comme aussi bien toutes les pensées d'une communication transparente et immédiate, ne relèvent-elles pas d'une telle confusion ? Pour être délivré de celle-ci, il ne suffit pas de ne plus croire aux anges. Si puissante est la constance du projet angélique de transparence qu'un penseur aussi attentif que Malebranche à l'obliquité de la communication la rétablit, dans l'un de ses dialogues, sous la forme d'une théorie de l'« air ». La première partie s'achève par une interrogation sur la responsabilité de la parole. Qu'en est-il de celle que nous tenons sur nos rêves ? Comment répondre de ce dont nous ne pouvons répondre pleinement ? Le projet d'en répondre pleinement, comme si le rêve n'était qu'une modalité de notre existence vigile, et le projet de n'en répondre en rien, comme si ce n'était pas nous qui rêvions, se révèlent intenables, et se détruisent intrinsèquement. Avec le journal intime, ici étudié dans sa possibilité la plus extrême, celle d'Amiel, le projet de tout dire, en tant qu'il revient à ne jamais rien promettre, est abordé selon ses apories, lesquelles sont d'ordre philosophique avant d'être psychologiques.

Dans la seconde partie, il est montré que les failles d'ombre interdisant toute plénitude sont aussi bien ce par quoi l'excès sur la parole de ce don qui lui donne de parler la saisit. Le sens biblique du péché, tel que le médite Kierkegaard, en même temps qu'il manifeste les limites de l'éthique, dépossède le moi de toute possibilité d'autofondation, et fait qu'il ne promet qu'à être lui-même envoyé et promis, chargé d'un poids qui l'entraîne à l'impossible, selon l'inoubliable déhiscence entre sa renaissance et sa naissance. Avec la phénoménologie du mensonge et de l'équivoque, de l'aveu et du témoignage, s'affirme que la parole sans autorité du témoin, toujours devancé par ce dont il témoigne, forte dans sa fragilité et droite dans son imperfection, est pourtant la seule qui réponde. L'échange de

la parole dans l'amitié, où chacun se reçoit lui-même de l'autre en se faisant son témoin, confirme que la sûreté du regard, se portant vers l'invisible de celui dont nous avons garde, ne va pas sans le tremblement de la voix. Une reconsidération de la peur et de la crainte, tombées dans l'angle mort des pensées de l'angoisse et méconnues par les projets de sécurité, en est rendue nécessaire : essentielles à notre habitation du monde, elles maintiennent, jusque dans l'amour lui-même, l'intimité du respect pour l'insaisissable. Les cinq derniers chapitres, en revenant par d'autres voies à des penseurs étudiés déjà dans la première partie, tels que Platon, Plotin, saint Thomas d'Aquin ou Malebranche, décrivent plusieurs figures du don et de l'excès. Donner ce que l'on n'a pas et n'est pas, c'est par là même faire de la réception le lieu de la donation, et donc encore une fois de la seconde fois la véritable première fois. Mais cette possibilité ouvre-t-elle à la hauteur splendide d'un laisser être ou à l'amoureuse nuit du sacrifice ? La joie d'être, plus haute et plus vive que tout bonheur, est l'exclamation cordiale où nous venons à nous-mêmes sans pouvoir nous y tenir, l'effraction initiale où commencer est continuer – autre figure des paradoxes du don. L'excès de ce qu'il revient à la métaphysique de dire par rapport à la parole métaphysique elle-même, l'excès du sensible sur le sensible même, qui donne seul au feu son éclat, l'excès de l'amour sur l'amour, le passé sans quoi nos promesses n'ouvriraient nul avenir forment l'objet des trois derniers chapitres.

Écrites entre 1978 et 1989, ces études, inédites ou déjà publiées, sont autant de questions surgies de la même réponse, celle que nul ne peut donner, mais seulement recevoir, à même sa voix altérée, continuant de parler pour ne pas cesser de l'entendre, n'en pouvant plus.

Paris, avril 1989.

I. CRITIQUE DE LA TRANSPARENCE

1. LA GLOIRE DU CORPS

Pour Pierre

Au regard qui l'accueille, le corps n'est pas seulement offert tel un présent que ferait la nature oublieuse et profuse, et répandant sans souci ni retour ses prodiges. Lui-même, de lui-même, à la vision toujours s'abandonne à nouveau, et c'est diurne déjà qu'il vient à la lumière, laissant avec l'éclat du monde confluier son éclat. Il n'est manifesté qu'en se manifestant, et la nonchalance tectonique du dormeur étendu, comme le soleil mobile du danseur qui fait à chaque volte naître un monde nouveau, arrivent à mon regard avec leur visibilité d'avant ma vision, et pouvant seuls à eux-mêmes m'initier. En se rendant visible, le corps ne se rend pas seul visible, il laisse venir au jour du monde l'âme invisible qui, en le vivifiant, est sa perpétuelle origine, et sans laquelle il ne montrerait rien. C'est seulement en rendant visible l'invisible qu'il peut lui-même se manifester. Il nous donne à voir ce qui le donne à lui-même. Jamais, grâce à cette ressource en lui qui n'est pas lui mais qui n'est pas sans lui au monde, il ne peut devenir spectacle. Certes, cette ressource ne forme pas un arrière-monde, et Feuerbach est dans le vrai lorsque, visant un grossier dualisme, il assigne avec force aux mains mêmes une « signification transcendantale » : entourant de nos bras l'être aimé, nous sommes convaincus, dit-il, « que ce n'est pas son instrument ou son phénomène mais *l'être même (das Wesen selbst)* que nous embrassons¹ ». Il en vient seulement à oublier, dans ce que dès lors il dégage, que si nos bras entourent bien l'être aimé lui-même, jamais sur lui ils ne peuvent se refermer. L'étreignant, ils ne le capturent pas, mais ne cessent de l'aborder. Dans l'intimité même, ils sont encore en chemin, et ne détiennent pas ce qu'ils tiennent, mais font, du frémissement de leurs doigts, s'ouvrir des espaces nouveaux pour aller vers celui qu'ils n'auront jamais fini d'approcher. Embrasser n'est pas enclore, mais laisser éclore. Boire à la source n'est pas la posséder. Aussi

1. Ludwig Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, in *Werke*, éd. Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1975, t. IV, p. 184 ; traduction française par C. Mercier in *Philosophie* n^{os} 24 et 25, p. 10.

impuissant que le dualisme qu'il critique est le monisme de Feuerbach à penser la « signification transcendante » des mains.

Cette manifestation dont le corps n'est pas l'instrument mais le lieu a dans sa clarté même un secret, le secret qu'elle livre sans le trahir, et qu'elle expose sans le divulguer, celui de sa perpétuelle naissance. C'est par elle et par lui qu'un homme laid vivant est plus beau, disait Plotin, que la statue d'un bel homme. Mais ce secret, l'âme en tant que source de vie, s'il est livré, ne se délivre jamais tout entier. L'âme est ce verbe que le corps à tout instant commence de dire, mais n'achève jamais. La perpétuelle naissance de cette manifestation est aussi perpétuelle imminence. L'invisible de l'âme se rend en son être même visible, mais dans son apparition il enveloppe le visible pour l'absorber dans l'invisible. Ainsi l'âme apparaît dans le regard, et ce regard, réel ou virtuel, est ce qui transfigure la face en visage, mais nous pouvons bien fixer quelqu'un les yeux dans les yeux, jamais nous n'y surprendrons son regard. En termes phénoménologiques, le regard n'est pas l'objet d'une présentation, mais d'une appréhension, c'est-à-dire donné et présent avec ce que je perçois des traits, de la posture et des yeux, sans être lui-même perçu.

À ce secret où la manifestation naît et auquel elle reconduit s'ajoutent les ombres qui en accompagnent le cours. La beauté même se voile et s'enlaidit lorsque l'esprit n'y fait plus trembler sa flamme furtive et lorsqu'elle n'est plus que la beauté du corps. Tout corps, même le plus parfait, est laid dès lors qu'il n'offre plus au regard que des formes désertées par l'esprit, dont un geste suffit à provoquer l'exode. Et le plus infirme, comme le plus informe, atteint à la beauté dès l'instant où un mouvement, une expression, un effort le traversent qui, le tendant vers l'invisible, le donnent enfin à voir, en lui-même transfiguré par le sens qui s'y lève. La laideur est impudeur – et celle-ci ne réside pas dans une manifestation indue, mais dans une rupture de la manifestation. Ce n'est pas par ce qu'elle montre, mais par ce qu'elle ne montre pas, par ce qu'elle interdit et interrompt, que l'impudeur est impudique. Ainsi le mannequin exposant son corps comme un spectacle inhabité est le double du faux ascète traitant son corps comme une défroque – impudiques l'un et l'autre, car l'un et l'autre, autant qu'il

dépend d'eux, faisant obstacle au miracle quotidien par lequel notre corps naît à l'esprit et notre esprit au corps. Seul l'homme peut être bestial, seul il peut atteindre une laideur sans mesure, parce qu'en son corps seul affleure au grand jour un esprit qui partout ailleurs ne hante le monde qu'à mots couverts, partout suggéré et nulle part saisissable. Seul il peut voiler ce qui en lui seul se dévoile – ce verbe que sa chair promet, et qu'elle ne peut promettre que parce que lui-même la tient déjà.

Ce dévoilement ne va pas sans labeur. Toute grâce a sa préhistoire où elle dut vaincre une pesanteur rebelle à sa lumière. Et il faut que cette pesanteur, vaincue et captive, soit encore présente pour que la lumière y soit à l'instant de sa naissance. À la perfection d'un geste appartient l'approximation par quoi il invente son parcours, à la sûreté d'un geste appartient l'hésitation inchoative par quoi son évidence impérieuse, qui fait de lui le seul possible, est ouverte pour la première fois. Faute de quoi il n'y a plus que le déroulement terne d'un programme, réalisation dans le temps d'un schème intemporel, cette perfection technique qui est esthétiquement l'imperfection même, l'imperfection de ce qui est trop parfait, c'est-à-dire accompli avant d'avoir lieu. « La perfection suprême semble imparfaite, son action n'a pas de cesse », dit le *Tao-Tö-King*². La résistance même du corps à l'esprit, tout ce qui s'oppose à sa manifestation peut devenir un élément de la manifestation même, et contribuer à son accomplissement. Mais il ne cesse pas pour autant d'y résister.

Cette manifestation de l'âme, non par le corps, mais à même le corps, peut-elle être intégrale ? L'éclat du corps peut-il être sans ombre ? Pouvons-nous penser un statut du corps où la percée de l'âme vers la manifestation ne s'accompagnerait pas d'un retrait qui la dérobe, où le jaillissement de la lumière ne ferait plus surgir en même temps une opacité nouvelle, où la ductilité de la chair à l'esprit ne connaîtrait plus de résistance ? Sous des noms et des titres divers, philosophie et théologie ont sans cesse interrogé cette possibilité. Elle peut être génériquement désignée comme celle du *corps glorieux*, terme qu'il est permis d'étendre au-delà des limites de la théologie qui l'a formé, en y incluant certaines pensées non chrétiennes du corps

2. Lao-Tseu, *Tao-Tö-King*, trad. Liou Kia-Hway, Paris, 1967, chap. 45.

spirituel, comme celle des néoplatoniciens. Même si le concept de gloire au sens chrétien en est absent, la pensée du corps est homologue.

Penser un statut du corps où celui-ci deviendrait la manifestation plénière et intégrale de l'âme, où il serait le verbe totalement proféré et délivré de l'esprit, silencieux parce qu'il aurait rompu à jamais tout silence de réserve ou de secret, ce n'est pas pour autant échapper aux lois essentielles de la manifestation. S'il appartient à celle-ci d'être l'entrelacs infini du visible et de l'invisible, si l'union de l'âme et du corps est telle que celui-ci se manifeste lui-même en manifestant l'âme et ne peut s'envelopper de silence sans que l'âme aussi ne soit en lui désormais taciturne, l'invisible de l'âme est solidaire de l'invisible du corps sans toutefois se confondre avec lui, avec cet invisible du visible que Merleau-Ponty a si profondément médité. Si l'âme ne se dit jamais qu'à demi-mot, si dans sa naissance au visible elle demeure ce qui ne cessera d'y venir parce que jamais il n'y sera venu tout entier, c'est que le corps lui-même a son secret comme il a sa franchise, et que sa nudité même ne met à nu qu'un secret palpitant au grand jour, et comme un chaleureux murmure dont la modulation recouvre les paroles, toujours comprises et jamais entendues. Supprimer en pensée l'invisible de l'âme, c'est aussi supprimer l'invisible du corps. Si l'âme transparaît toute dans le corps, le corps aussi vient s'épuiser dans le visible, et s'offrir au regard sans retour. Le « don de clarté » qui pour la théologie chrétienne forme une des propriétés des corps glorieux en est un témoignage. Mais il n'est pas propre à cette seule pensée, relevant d'une nécessité d'essence selon laquelle la transfiguration de la manifestation de l'âme dans le corps est aussi transfiguration du corps lui-même.

Le corps astral des néoplatoniciens grec païens, inaugurant en Occident une tradition millénaire³, est ce corps tout entier venu au visible. Une page de Plotin montre comment le don du verbe de l'âme par ce corps qui la laisse transparaître met fin aussi à la parole. Lorsque les âmes « ont leur corps dans le ciel », le corps en se disant efface la parole. À la transparence toujours

3. Pour la tradition juive, cf. l'étude de Gershom Scholem, « Zelem ; die Vorstellung vom Astralleib », in *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt-am-Main, 1977, p. 193 et sq. Pour la tradition persane, cf. le beau livre d'Henri Corbin, *Terre céleste et Corps de résurrection*, Paris, 1960.

future de la parole qui pour Plotin ne parle qu'à être en souffrance de la vérité, se substitue la transparence présente du corps radieux, verbe d'emblée tout entier donné à voir, verbe qui ne promet ni ne se promet rien parce qu'il a toujours déjà perdu toute réserve et ouvert tout secret. « Toutes les paroles qu'ici-bas le besoin ou le doute nous font échanger seront absentes du monde intelligible⁴. » Où la détresse a disparu, disparaît aussi ce qui naissait de cette détresse pour chercher à l'écarter. Mais le langage qui, par l'accord qu'il se propose d'établir entre les hommes, lutte contre la détresse du besoin, est gros de sa propre détresse : doute, contestation, différend, que le langage ne dissipe qu'en les reconduisant, qu'en les faisant renaître dans son effort même. Hors de la vie présente, nous ne connaissons plus ni la détresse qui donne la parole, ni la détresse que donne la parole, et nous nous connaissons les uns les autres par un acte simple et parfait d'attention. « En effet, même ici-bas, alors que nous gardons le silence, nous connaissons beaucoup les uns des autres grâce au regard. Là-bas, tout corps est pur, chacun est comme un œil, plus rien n'est secret, plus rien n'est trompeur, et avant toute parole, par notre seul regard sur lui, déjà l'autre nous est connu⁵. » L'analogie avec l'œil est discrètement indiquée par le mot d'ὄϊον, qui signe la rigoureuse approximation du langage de Plotin, pour qui la parole n'atteint son but, conduire à l'indicible, que par la maîtrise même qu'elle acquiert de son échec principal. Elle montre la réversibilité parfaite du voyant et du visible. Tout ce qui est vu voit, tout ce qui voit est vu. Les regards qui s'échangent ici s'enveloppent, et l'acte par lequel je connais n'est pas autre que celui par lequel je me donne à connaître. L'âme, dira Hegel dans *l'Esthétique*, « ne voit pas seulement à travers l'œil, mais s'y laisse voir à son tour⁶ ». C'est le corps tout entier qui devient là-bas ce qu'ici seul est le regard. La lumière incertaine, intermittente, de notre corps atteint là-bas sa plénitude, et du zénith de l'âme totalement révélée ne se forme nulle ombre.

4. Plotin, *Ennéades*, IV, 3, 18.

5. Plotin, *ibid.*

6. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, éd. Glockner, Jubiläumsausgabe, XII, p. 213. Nous citons la traduction française de S. Jankelevitch, quitte à la modifier parfois.

Dans son commentaire de la *République* de Platon, Proclus systématise l'analogie que Plotin n'indiquait que furtivement. L'âme a deux corps, le corps grossier que nous connaissons et qu'elle perdra à la mort, et un corps subtil auquel après la mort même elle restera unie. Proclus désigne ce dernier du nom d'ὄχημα, char ou véhicule, par référence au mythe du *Phèdre* de Platon⁷. Ce que l'œil est à l'âme dans l'état présent du corps, c'est le corps subtil tout entier qui le deviendra lorsque nous aurons quitté cette vie. C'est ainsi pour Proclus que sont possibles la connaissance et la reconnaissance mutuelles des âmes au-delà de cette vie, impliquées par le mythe de la *République*, mais de prime abord problématiques. En premier lieu, l'âme elle-même est assimilée par Proclus à un œil total : « Il serait absurde que les âmes, qui sont cognitives et comme des sortes d'yeux⁸, ne pussent voir les âmes qui leur sont apparentées, et cela par elles-mêmes, sans organes⁹. » Transparence mutuelle, sans signes ni médium, analogue à ce que sera dans la théologie médiévale la communication des anges¹⁰. Mais cette connaissance met en jeu le corps subtil : « Les véhicules (corps subtils) accueillent mieux que les corps (terrestres) les impressions que leur envoient les âmes, dès là que, dans ces corps aussi, certaines parties, celles qui sont plus près de l'âme, montrent mieux que d'autres les dispositions intimes dans les âmes elles-mêmes, par exemple les yeux. Ainsi donc les véhicules, qui sont plus étroitement unis aux âmes que même les yeux matériels de ce corps-ci, reproduisent le sceau imprimé en eux par l'âme qui les utilise et révèle, par eux-mêmes, cette âme elle aussi¹¹. » Si le corps subtil est un œil, c'est d'abord en un sens « passif », en tant que l'âme, qui s'y laisse totalement voir à une autre âme, y paraît sans retenue. Si l'œil mortel est le miroir de l'âme, c'est le corps subtil tout entier qui la reflète parfaitement, formant pour elle, dira Marsile Ficin, un *speculum*

7. À ce sujet, voir l'excurus d'E.R. Dodds, « The astral body in Neoplatonism », dans sa belle édition de Proclus, *Elements of Theology*, Oxford, 1963, p. 313 et sq.

8. οὐδὲν ὄψεαις τίνας, comme des visions ou comme des regards.

9. Proclus, *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, éd. Kröll, Leipzig, 1901, t. II, p. 164. Nous citons la traduction du P. Festugière, Paris, 1970, t. III, p. 109.

10. Cf. *infra*, « Le langage des anges dans la scolastique », p. 81 sq.

11. Proclus, *op. cit.*, Kröll, p. 164-165, Festugière, p. 109.

sempiternum, un miroir perpétuel¹². L'âme y est tout entière transparente, c'est en elle que le regard d'une autre âme plonge et s'absorbe lorsqu'il se tourne vers son corps. Transparente dans sa nature, dans ses pensées et dans son histoire même devenue nature, puisque le corps subtil n'est pas le même d'une âme à l'autre et porte aussi la trace de l'existence bonne ou mauvaise qu'elle a menée. Mais ce corps subtil, s'il est œil en un sens passif, l'est aussi en un sens actif. Tout entier visible, c'est aussi de tout lui-même qu'il voit. La chair est verbe. Le corps subtil est parole. « Que les âmes conversent, bien qu'elles n'aient ni langue, ni trachée artère, ni lèvres, tous organes qui seuls rendent possible de converser en la vie d'ici-bas, il ne faut pas le mettre en doute. Car leurs véhicules sont tout entiers semblables à une langue, ils sont par tout eux-mêmes yeux et oreilles (ὄμματα καθ'ὅλα ἐαντὰ καὶ ὄτια), ils peuvent entendre, voir, parler¹³. » Ces diverses possibilités sont-elles au demeurant encore distinctes ? Le corps est devenu dans sa totalité organe des sens. Toute sa nature est sensorielle. S'il est par tout lui-même yeux et oreilles, entendre et voir ne sont plus qu'une seule perspicacité et se confondent en une seule transparence. La pluralité des sens serait la rançon de leur déficience, signerait leur pénétration et leur encerclement par l'invisible. Quand je sens de tout moi-même, je ne suis plus qu'un seul organe, et qu'un unique regard. La communication culmine dans un lumineux échange des regards. Il suffit que deux regards se croisent pour que tout soit dit – dans ce silence éloquent où les âmes se manifestent à même leur corps.

S'inspirant de Proclus, Marsile Ficin donnera à cette ocularité du corps subtil une admirable expression : « Ton œil est rond, transparent (*perspicuus*), brillant, doué d'un mouvement très rapide, admirable de pénétration (*mirabilis perspicacia*). Il voit mon œil et se voit lui-même dans le mien. Il reflète en lui chacune des émotions de ton âme, les transmet au mien et réciproquement reçoit à travers le mien mes propres émotions. Les fameux véhicules des âmes, en eux et entre eux, font de même. Chacun d'eux, en effet, est un œil tout entier, ils se comportent en tout presque de la même manière que les yeux

12. Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, V, 13, éd. et trad. R. Marcel, Paris, 1964, t. I, p. 209.

13. Proclus, *op. cit.*, Kroll, p. 166, Festugière, p. 111.

eux-mêmes ¹⁴. » Si le corps est un œil, c'est qu'il réunit les deux sens, actif et passif, de la perspicacité : à la fois *perspicuus* et *perspicax*, à la fois ce qui se laisse pénétrer par le regard et ce dont le regard pénètre. De cette analogie, Marsile Ficin va jusqu'à déduire l'apparence physique des corps subtils, dont la ressemblance avec l'œil n'est pas seulement fonctionnelle. Cette parfaite et mutuelle endoscopie a fait s'évanouir l'invisibilité, et avec elle la parole vers cet invisible toujours tendue. Partout où il est question du « langage du corps », il conviendrait de demander si n'est pas visée une telle endoscopie dont le corps subtil fournit un rigoureux paradigme, tout entier articulé sur une appréhension prise pour la plus immédiate et la moins trompeuse des présentations, le regard ¹⁵. Mais quel est le rapport de ce corps au nôtre ?

Ce corps activement et passivement panoptique comble toute faille entre l'âme et le corps. L'union de l'âme et du corps telle que la pensent Proclus ou Marsile Ficin n'est pas moins étroite, mais au contraire plus intime que celle des nôtres. Que je sois mon corps n'est pas pour nous convertible : je suis mon corps, mais mon corps n'est pas moi. Le montre la pudeur, qui naît de cette unité sans confusion ni séparation. Lorsque Feuerbach écrit que « le sentiment de pudeur par lui-même révèle dans la phrase du psychologue : "Je me distingue de mon corps", une affirmation impudique ¹⁶ », il a raison dans ce qu'il nie et tort dans ce qu'il affirme. Si la pudeur en effet n'atteste pas une séparation de l'âme et du corps, elle ne prouve pas plus leur absolue confusion. C'est parce que je suis mon corps qu'un regard porté sur lui peut me troubler ou me faire honte, me faire honte de moi-même et non pas de lui comme d'une autre substance, m'atteindre en mon être même. C'est parce qu'il n'est pas moi que ce trouble est précisément honte, puisque ce regard saisit quelque chose de moi et y assigne sans esquivé possible mon être total que pourtant je n'y reconnais pas. Le regard qui me fige dans la honte me rend pour lui-même panoptique, il me prend à mon corps comme on prend au mot, avec cet entête-

14. Marsile Ficin, *op. cit.*, XVIII, 9, t. III, p. 221.

15. Que le regard soit appréhension, le manifeste l'expérience courante que nous pouvons nous sentir regardés sans discerner les yeux de qui nous regarde, ni percevoir s'ils sont fixés sur nous.

16. Ludwig Feuerbach, *op. cit.*, Werke, t. IV, p. 184.

ment qui ne veut rien voir ni rien savoir d'autre que ce qu'il voit. Lorsqu'une manifestation particulière, imparfaite et provisoire est prise pour l'être même qui se manifeste, et qui ne peut nier qu'il y aille là de lui-même, naît la honte. Elle n'aurait pas lieu si j'étais séparé de mon corps – puisque ce n'est rien de mien que le regard atteindrait –, ni si j'étais confondu avec lui – puisque je ne pourrais alors pour moi-même me distinguer de ma propre manifestation. Mon corps me trahit toujours sans jamais pouvoir me livrer. Il n'a jamais fini de me rendre visible. Ma visibilité y est toujours inchoative, elle ouvre à tout instant un horizon de visibilité qui jamais ne sera épuisé. Il n'y a pas de dernière parole, celle qui dirait tout. Il n'y a pas plus de dernier geste, celui qui donnerait tout à voir en lui. La manifestation du corps et dans le corps a son historicité. Cette faille où naît l'histoire n'existe plus dans le corps subtil. L'âme y est son corps, et le corps est l'âme elle-même. Identité qui n'est pas confusion ontologique – puisque dans leur être ils restent distincts –, mais unité de l'expression où s'abolit toute différence de l'intérieur et de l'extérieur. Il n'est rien ici d'intérieur qui ne devienne extérieur, il n'est rien d'extérieur qui ne devienne intérieur ; il n'est rien de l'âme qui ne paraisse dans le corps subtil, il n'est rien de ce corps qui ne soit manifestation de l'âme.

On aura reconnu la phénoménalité même de l'art selon Hegel, dans sa perfection. Et *l'Esthétique*, en effet, en suivant son chemin propre, retrouve dans l'art le corps devenu œil. Celui-ci est le seul organe où « toute l'âme apparaît en tant qu'âme » : « Dans l'œil l'âme se concentre. » C'est pourquoi, dit Hegel, l'art « doit métamorphoser ce qui apparaît, en tous les points de sa surface, en œil, lequel est le siège de l'âme, et fait apparaître l'esprit. L'art fait de chacune de ses formes un Argus aux mille yeux, afin que l'âme intérieure et la spiritualité apparaissent en tous les points du phénomène¹⁷ ». Analysant la statuaire, Hegel montrera que, si elle doit renoncer à représenter le regard comme tel, c'est à charge pour elle de diffuser l'âme dans et sur la totalité du corps, et donc, bien qu'il ne le redise pas en ces termes, de faire de celui-ci

17. Hegel, *op. cit.*, Glockner, XII, p. 213.

tout entier un regard. La vérité du corps subtil serait-elle d'être devenu une œuvre d'art ?

Sa différence vis-à-vis du corps grossier est pensée selon une logique qui rend cette différence homologue à celle de l'œuvre d'art et de la forme naturelle. Ainsi, pour Hegel, ce qui constitue l'infériorité du corps animal par rapport au corps humain, eu égard à la beauté, tient à ce que dans l'animal « l'intérieur reste seulement intérieur et l'extérieur seulement extérieur, n'étant pas pleinement traversé par l'âme en toutes ses parties¹⁸ ». Ce que nous voyons de l'organisme animal n'est pas son âme, et la vitalité ne peut être contemplée partout dans le corps, recouvert d'écaillés ou de plumes. Il n'en va pas de même du corps humain, où la manifestation de l'âme connaît un tout autre régime, et où l'intérieur et l'extérieur ne restent pas comme séparés et disjoints l'un de l'autre. La sensibilité, apparaissant à même le corps, à fleur de peau, y donne à voir l'âme elle-même. Mais cette apparition de l'âme n'est pas plénière, du fait que le corps n'est pas tout entier sensible, ne l'est pas partout également : « Ici encore, on constate une lacune, cette sensibilité n'est pas une sensibilité intérieurement concentrée et répandue dans tous les membres, mais un certain nombre d'organes, avec leur configuration, sont au service de fonctions animales, tandis que d'autres servent à l'extériorisation de la vie psychique, des sentiments et des passions. C'est ainsi que l'âme, la vie intérieure, ne se manifeste pas dans toute la réalité de la forme humaine¹⁹. » Ce caractère pluriel et lacunaire de la sensibilité comme manifestation de l'âme est aboli dans l'omnisensorialité du corps pour l'œuvre d'art, où c'est tout entier qu'à l'image du corps glorieux il devient œil, où c'est partout que l'âme se donne à voir. Comme le dit Rilke du torse archaïque d'Apollon, « il n'y est de lieu qui ne te voie²⁰ ».

Si l'œuvre d'art possède des propriétés du corps glorieux, celui-ci en retour peut être pensé comme l'accomplissement même de la beauté. Nous ne rencontrons pas le corps glorieux à partir du monde, absorbé dans la gloire même, mais seulement lui-même à partir de lui-même. De la clarté des corps glorieux, Suarez écrit qu'elle n'est pas une propriété extrinsè-

18. Hegel, *op. cit.*, Glockner, XII, p. 203-204.

19. Hegel, *op. cit.*, Glockner, XII, p. 204.

20. « Denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht », *Archaischer Torso Apollon*.

que, qu'elle n'est en rien une lumière venant du monde ou d'un autre corps, qui l'envelopperait. Il en est à lui-même la source propre, par ce don que lui fait Dieu. Il serait tout aussi lumineux, quand bien même aucun autre corps ne l'entourerait, quand bien même il serait en dehors du monde, « hors du ciel empyrée ». Et « cette qualité est donnée par elle-même au corps glorieux, non pour qu'il puisse par elle opérer quelque chose, mais simplement pour qu'elle constitue sa perfection formelle et sa beauté²¹ ». Une telle absoluité du corps fait question.

Jamais la clarté du corps n'éclaire que lui-même, ni seulement, avec lui, le secret de l'âme qui vient briller au faîte de ses gestes, et donner à ses formes une luminescence insaisissable et proche, inséparable de leur grain et avec lui pourtant inconfondue. À chaque fois le corps m'accoste à partir du grand large du monde, et sa proximité n'a tant de force que parce que son centre omniprésent m'arrive de tous les horizons. Si le corps ne peut s'épuiser dans le visible, c'est aussi que son apparition n'a pas lieu dans un vide d'outre-monde, ni en faisant du monde un simple fond obscur sur lequel il se découperait. Imprégné encore des espaces traversés, il ne cesse en m'approchant de hanter les lointains. Le visage qu'il tend vers moi, et que je croirais pouvoir enserrer de mes mains, est la proue du monde tout entier. Le moindre geste en soi rassemble tout l'espace, et se déploie jusqu'aux confins du visible. Naissant, le corps fait naître. Toute chorégraphie est cosmogonique. Le corps fait du vide son espace de jeu, et lorsqu'il ouvre les bras, l'intervalle des galaxies même s'ouvre à cette ouverture. Ni la manifestation, ni la beauté du corps ne peuvent être pensées sans le monde, ce monde qui les rend visibles et qu'elles rendent visible dans un perpétuel entrelacs. Rendre absolue la clarté du corps, et la disjoindre du monde, ce n'est pas reconnaître sa plénitude, mais lui ôter sa vie et sa respiration²².

Cette logique de la transparence dans la beauté, et de la

21. F. Suarez, *Opera omnia*, Paris, 1860, t. XIX, p. 845.

22. C'est par la compréhension de ce lien entre manifestation de soi et manifestation du monde qu'un beau poème d'amour de Victor Hugo dans les *Contemplations*, *Billet du matin*, ne laisse pas la transparence s'évanouir dans le vide. Dans un rêve, « nous avions tous les deux la forme de nos âmes / Tout ce que l'un de l'autre ici-bas nous aimâmes / Composait notre corps de flamme et de rayons, / Et naturellement, nous nous reconnâmes. » Dans cette transparence qui révèle rétrospectivement l'opacité de la vie terrestre, « nous sommes le regard et le rayonnement », le chant

parfaite unité de l'intérieur et de l'extérieur, se développe en suivant son axe propre jusqu'à aboutir à des conséquences proprement tératologiques. Ainsi de nombreux théologiens prêtent au corps glorieux des ressuscités une telle transparence au sens strict qu'elle permet l'endoscopie du corps même. Lorsqu'il écrit que « tous ses membres et ses viscères apparaîtront aux yeux extérieurs²³ », Suarez s'inscrit dans une longue tradition. Dans *La Cité de Dieu*, saint Augustin professait que « tous les membres, tous les organes intérieurs (*viscera*) du corps incorruptible, que nous voyons ici-bas appliqués à diverses fonctions qu'impose la nécessité, concourront aux louanges de Dieu (...). De fait tous les nombres maintenant cachés de l'harmonie corporelle (...) seront visibles, répartis extérieurement et intérieurement dans toutes les parties du corps, et (...) ils enflammeront les intelligences spirituelles par le charme de leur intelligible beauté²⁴ ». La beauté du corps humain, renvoyant aux proportions harmonieuses et nombrées de son corps, ne nous est pas en cette vie pleinement accessible. Ces proportions entre les parties, « peut-être à force de travail, l'adresse humaine pourrait-elle les découvrir en celles qui paraissent au-dehors ; mais dans les parties cachées, voilées à nos regards comme les réseaux enchevêtrés des veines, des nerfs, des viscères, ces cachettes de la vie, personne ne peut les trouver²⁵ ». L'effort inhumain des anatomistes pour connaître l'intérieur du corps humain n'aboutit pas pleinement, et n'en révélerait de toute manière la beauté qu'en la détruisant. Mais, poursuit saint Augustin, « si l'on parvenait à les connaître, les parties intérieures elles-mêmes qui n'ont rien d'honorable, présenteraient une beauté rationnelle si attrayante, que l'esprit qui se sert des yeux, la jugerait même préférable à toute forme visible agréable aux yeux²⁶ ». La résurrection non seulement donnera au corps une beauté qu'il n'avait pas en cette vie, mais

même de la lumière. Mais le monde entier est convoqué à cette contemplation mutuelle : « Le sourire de l'aube et l'odeur de la rose, / C'est nous... » En intégrant les lointains du monde à sa propre intimité, la présence amoureuse sauve sa transcendence et son secret.

23. F. Suarez, *op. cit.*, p. 845.

24. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XXII, 30, éd. et trad. Combès, Paris, 1960, p. 707.

25. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XXII, 24, p. 669.

26. Saint Augustin, *ibid.*, p. 671.

encore permettra de voir la beauté qui était déjà sienne, mais restait inaccessible. Double intériorité devenue directement visible : l'intériorité du corps lui-même, sa profondeur viscérale, désormais étalée au regard ; l'intériorité des rapports numériques, intimement formateurs des formes mêmes, devenue elle aussi accessible à même la vision. Le corps lui-même manifestera ce qu'ici-bas la seule statuaire, préoccupée des canons et des proportions idéales, donne à voir.

La similitude entre le corps subtil et l'œuvre d'art n'est pas seulement structurelle, et n'apparaît pas seulement lorsque sont mises en regard des pensées dont l'objet direct est différent. C'est parfois de la façon la plus explicite et la plus formelle qu'ils sont rapprochés par les théoriciens du corps subtil. Ainsi, au milieu du XIX^e siècle, Immanuel Hermann Fichte, le fils du grand penseur idéaliste, introduit au cœur de l'anthropologie philosophique une méditation du corps subtil. Pour lui comme pour Proclus ou Ficin, l'homme a deux corps, un corps grossier et un corps subtil présent dès cette vie à l'origine de celui-ci. La puissance plastique qui forme ce corps n'est autre que l'imagination. Elle est à l'œuvre pour Fichte aussi bien dans la production de notre corps que dans celle de l'œuvre d'art. « Cette force intérieure de formation de l'âme ou du "corps intérieur", qui déjà, durant la vie présente, habite notre corporéité extérieure et qui est en propre ce qui lui donne la forme, en l'individualisant et en la spiritualisant, se tient dans une étroite parenté avec l'activité de l'imagination dans l'art – à cette différence près que chez l'artiste, elle agit dans une demi-conscience, tandis que là elle demeure totalement inconsciente, du moins dans les états habituels de notre vie²⁷. » Fichte en vient à la conclusion que nous pouvons « même après la mort, être accompagnés d'une image corporelle de notre individualité spirituelle ; elle sera façonnée par ce pouvoir plastique de l'imagination, sans intervention de la volonté, tout comme il l'a fait pendant toute notre vie²⁸ ». Chacun de nous est donc pour Fichte le propre artiste de son corps. L'art n'est qu'une application à autre chose que nous-mêmes d'une puissance formatrice que tous nous exerçons d'abord et toujours sur

27. I. H. Fichte, *Anthropologie*, Leipzig, 1860 (2^e éd.), p. 358.

28. I. H. Fichte, *ibid.*

nous-mêmes. À ceux qui rêvent qu'un jour l'art soit fait par tous, Fichte pourrait répondre qu'en notre corps cette utopie a déjà son lieu, et s'y trouve déjà accomplie. Le caractère inconscient et involontaire de la formation du corps constitue-t-il une différence spécifique avec l'œuvre d'art, produite dans une « demi-conscience » ? Si l'on prend en vue les définitions classiques du génie dans l'esthétique²⁹, il faudrait dire au contraire que notre corps est l'œuvre d'art par excellence, qu'il accomplit une puissance de l'art plus haute que l'œuvre d'art elle-même ne le fait. Car elle est proprement géniale, plus géniale que toute œuvre, pour autant que le génie est cette naturalité artiste, produisant des règles sans pouvoir elle-même en recevoir d'ailleurs, spontanéité indélébile. Œuvre perpétuelle de l'imagination plastique, ce corps subtil est nommé par Fichte d'une façon de prime abord étrange, corps intérieur. Il est l'intériorité du corps grossier (dit « extérieur »), et à la source de ses formes. Mais il est aussi l'intériorité même de l'âme se manifestant. La mort nous fera accéder à cette manifestation enfin totale : « L'effet immédiat de la mort ne peut être que de nous retirer un moyen de manifestation, qui nous était essentiellement étranger, et qui nous liait aux conditions d'être les plus basses³⁰ » – notre corps opaque et grossier. Le corps subtil réalisera une transparence parfaite de soi pour soi dans la manifestation : « Notre intériorité qui durant la vie sensible restait cachée et qui, jusque dans le sentiment de soi le plus clair et le plus profond, n'arrivait peut-être pas encore à la conscience, doit, dans l'au-delà, se révéler sans obstacle dans cette manifestation totale et involontaire, devenue l'empreinte corporelle authentique de notre forme spirituelle fondamentale³¹. » Penser le corps comme œuvre, c'est penser une plénitude de manifestation, sans secret ni échec, qui, sous l'apparente exaltation qu'elle donne au corps, est la méconnaissance de ses dimensions les plus propres, et d'abord de sa vulnérabilité.

L'intimité muette de ce qu'il fut seul à souffrir, et cela qui ne put paraître au jour de la parole, qui laissa, seulement, battre en ses plaintes le pouls du temps inquiet, et les gémissements

29. Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 46.

30. I. H. Fichte, *op. cit.*, p. 347.

31. I. H. Fichte, *op. cit.*, p. 348.

TABLE DES MATIÈRES

<u>Introduction</u>	<u>7</u>
I. CRITIQUE DE LA TRANSPARENCE	
<u>1. La gloire du corps</u>	<u>13</u>
<u>2. L'âme nue</u>	<u>31</u>
<u>3. Entre l'obstination et la persévérance</u>	<u>61</u>
<u>4. Le langage des anges selon la scolastique</u>	<u>81</u>
<u>5. L'obliquité humaine et l'obliquité divine dans les</u> <u><i>Conversations chrétiennes</i> de Malebranche</u>	<u>99</u>
<u>6. Rêve et responsabilité</u>	<u>117</u>
<u>7. Amiel et la parole donnée</u>	<u>143</u>
II. LE PASSÉ DE LA PROMESSE	
<u>8. Le moi et le péché selon Kierkegaard</u>	<u>161</u>
<u>9. Les prestiges pris à revers</u>	<u>175</u>
<u>10. Le regard de l'amitié</u>	<u>209</u>
<u>11. Peur et altérité</u>	<u>225</u>
<u>12. Le Bien donne ce qu'il n'a pas</u>	<u>259</u>
<u>13. La joie d'être</u>	<u>275</u>
<u>14. La limite de la métaphysique selon Malebranche</u>	<u>295</u>
<u>15. Le feu selon Plotin</u>	<u>316</u>
<u>16. L'amour du neutre</u>	<u>329</u>

« PHILOSOPHIE »

Pierre Alféri, GUILLAUME D'OCKHAM LE SINGULIER.

Jean-Louis Chrétien, L'APPEL ET LA RÉPONSE.

Jean-Louis Chrétien, CORPS À CORPS.

Jean-Louis Chrétien, DE LA FATIGUE.

Jean-Louis Chrétien, LA VOIX NUE.

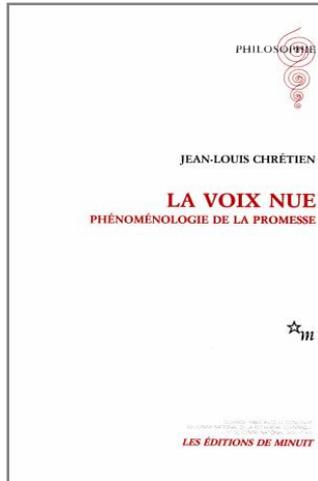
Catherine Colliot-Thélène, LE DÉSENCHANTEMENT DE L'ÉTAT, De
Hegel à Max Weber.

Edmund Husserl, NOTES SUR HEIDEGGER.

Edmund Husserl, LA TERRE NE SE MEUT PAS.

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
DIX DÉCEMBRE DEUX MILLE DIX-HUIT DANS LES
ATELIERS DE NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S.
À LONRAI (61250) (FRANCE)
N° D'ÉDITEUR : ???
N° D'IMPRIMEUR : 1804450

Dépôt légal : décembre 2018



Cette édition électronique du livre
La Voix nue de Jean-Louis Chrétien
a été réalisée le 17 décembre 2019
par les Éditions de Minuit
à partir de l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782707313430).

© 2019 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
pour la présente édition électronique.

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN : 9782707351524



www.centrenationaldulivre.fr