

# Le défi précieux et le coût récusable d'une philosophie "protestante" : ou le refus d'assigner la pensée à l'intime par son ouverture traumatique

Autor(en): **Ullern, Isabelle**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 3-4: **Pierre Thévenaz (1913-1955) : "Penser sans absolu" : après le centenaire de sa naissance**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583835>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

LE DÉFI PRÉCIEUX ET LE COÛT RÉCUSABLE  
D'UNE PHILOSOPHIE «PROTESTANTE».  
OU LE REFUS D'ASSIGNER LA PENSÉE À L'INTIME  
PAR SON OUVERTURE TRAUMATIQUE<sup>1</sup>

ISABELLE ULLERN

*Résumé*

*Dans le ton de l'essai, non d'un article spécialisé, la philosophie «protestante» de Pierre Thévenaz est interrogée pour en entendre à la fois l'incongruité, l'actualité, la folie. Plutôt qu'une apologie de ces traits, c'est d'un refus qu'il s'agit. Refus de la réduction du penser à la seule cohérence, pire à la raison et la conscience. Et refus de confondre la philosophie première avec le règne tyrannique de la «crise» ou du radical. Pourtant le mouvement de l'essai est de dresser la scène philosophique, actuelle, où se tiennent la proposition de Thévenaz et, en deçà, la pensée protestante: les rapporter à une prodigalité contradictoire et ambivalente permet de revenir à ce qu'en cela même penser «rapporte à la vie».*

**1. Une scène philosophique**

a) *Une mémoire du serf-arbitre ? L'obligation d'être libre  
comme assignation au choix*

Pour commencer, gardant le ton plus essayiste de l'exposé oral, je dessinerai en quelques traits (pt 1) ce que Sarah Kofman pense comme «scène philosophique»<sup>2</sup>: une scène dynamique montrant son propre négatif, oublié ou relégué, dont les motifs exposent (à) la question qui vient à la pensée comme question de vie ou de mort. Une telle scène est philosophique parce qu'elle rapporte la pensée aux rapports de forces qu'elle affronte autant qu'à l'enjeu de vie humaine. Valoriser ce rapport ravive les tensions ambivalentes qui animent ou dissolvent les arborescences nouées de vivre et penser (la culture au sens fort), en y posant la nécessité de choisir face à la nécessité,

<sup>1</sup> Je dédie ces pages à un ami et camarade d'études, l'intellectuel protestant Raphaël Picon, dans l'attente de reprendre avec lui le débat.

<sup>2</sup> S. KOFMAN, *Nietzsche ou la scène philosophique* (1979), Paris, Galilée, 1986.

sans pouvoir renoncer aux complexités des motifs qui nous traversent (ces sentiments dont parle Kant dans la critique du jugement, ou encore ce que les psychanalystes nomment vie psychique). Les lecteurs familiers de Pierre Thévenaz trouveront peut-être dans ce que je dis d'emblée la trace radicale d'un ton plutôt thévenazien. Je pense qu'il s'agit d'un ton philosophique dont, parmi quelques autres «existentialistes», Thévenaz est un témoin, précieux en ce qu'il permet d'y revenir plus explicitement que je ne l'ai encore fait dans mes propres recherches. Chaque fois que je lis publiquement Thévenaz<sup>3</sup>, je me vois renvoyée à la question de dire comment la pensée me vient à la vie. Question qui passe aussi par l'obligation de dire comment je suis et ne suis pas héritière d'un certain geste protestant dont mon éducation fut, dans l'enfance, tramée. Plus radicalement qu'une culture particulière et minoritaire (plus radicalement, car une culture est toujours prodigue, mais encore ambivalente, prolixe, charnue, plurale; en cela hériter est une condition féconde), j'entends par là ce que mon directeur de thèse et ami, Pierre Geoltrain, métaphorisait comme le droit-devoir d'inventaire (qui va de pair avec la déconstruction des «farces» de l'héritage)<sup>4</sup>, ou ce que Jean-François Lyotard définit comme l'hétéronomie d'être «né des autres»<sup>5</sup> (déclarant, sur ce point, être redevable à Levinas): une scène philosophique est le geste de construire la pensée d'une scène première à laquelle je suis née avant de pouvoir choisir.

À partir de l'esquisse de cette scène philosophique, je pourrai aller au texte thévenazien (pt 2), sous un angle critique: comme on dresse un «non!» qui refuse l'amertume<sup>6</sup>, je dois d'abord lester ce que je refuse par la scène vivante du penser où cela se produit. Mon propos, ici et dans ce mouvement balancé en excès de ma propre décision, je veux juste dégager ce que je pense être le prix inacceptable de la prétention à une philosophie «protestante». J'emploie d'emblée cette expression que Ricœur attribue au travail de Thévenaz en ne mettant, pour ma part, les guillemets qu'à son second terme, l'épithète «protestant» dont on ne peut trancher *a priori* à quel nom il renvoie: celui de la qualité d'être protestant ou celui d'une éthique première de la protestation – et cette ambivalence est à maintenir autant qu'à préciser car Thévenaz convoque

<sup>3</sup> En janvier 2007, au Fonds Ricœur déjà. Il en a émané un livre dialogique co-construit avec Pierre GISEL: *Le déni de l'excès*, Paris, Hermann, 2011.

<sup>4</sup> Sur ce mot nietzschéen, cf. sa brève étude incisive: «Le vol des ancêtres» (1995); avec le soutien éditorial de S. Mimouni, j'ai pu rassembler ses articles et en présenter le geste dans un volume résonnant collectivement avec son travail, S. MIMOUNI, I. ULLERN (éds), *Pierre Geoltrain ou comment «faire l'histoire» des religions?*, Tournai, Brépols, 2006.

<sup>5</sup> J.-F. LYOTARD, «Un trait d'union», avec E. GRÜBER dans *Un trait n'est pas tout*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1993; sur ce point, voir O. ABEL, «La faute à Paul. Une protestation de J.-F. Lyotard», in: *Pierre Geoltrain ou comment «faire l'histoire» des religions?*, op. cit., p. 325-339.

<sup>6</sup> Là encore, je renvoie à une étude de S. KOFMAN (l'essai qu'elle lit de S. FREUD, *Die Verneigung*, 1925) dans *Un métier impossible*, Paris, Galilée, 1983.

la philosophie dans un sens incongru qui vaut la peine d'être regardé, fût-ce pour le refuser en ne se contentant pas d'en préjuger. Ricœur parle dans sa préface du «foyer de sollicitation», d'un «lieu concret d'appel» auquel cette philosophie «protestante» est une «libre réponse»<sup>7</sup> : qualité ou mouvement premier, «protestant» n'a de sens qu'en tant que réponse à ce qui le précède (ce sera culturel et éthique) ou le convoque (ce sera premier, éthique ou non selon les penseurs).

En toute probité, je précise que je ne suis en rien «spécialiste» de ce philosophe et que je n'ai aucune prétention à traiter le rapport possible de Thévenaz avec la phénoménologie, comme nous y étions invités peu ou prou, alors qu'il n'est en rien phénoménologue, même s'il a lu Husserl. Plus radicalement, pour employer un terme thévenazien sur un point qui le requiert, je dirai que si je ne viens pas en spécialiste dans ce questionnement qui ose un rapport entre philosophie et «foi protestante» (registre qui exclut une «posture» religieuse ou théologique), c'est précisément parce que, pas plus que la philosophie, la pensée ne relève d'une spécialisation. Ayons à l'esprit d'emblée que l'épithète «protestant», chez Thévenaz, ne signifie pas plus une spécialisation de la philosophie qu'un particularisme (au sens socioculturel de cet «-isme»); ce serait même la volonté paradoxale de se défaire de tout particularisme en assumant, en revanche, la particularité de la protestation.

b) *La scène philosophique où s'inscrit la voix «protestante» : en quels sens et contre-sens ?*

Une philosophie «protestante» ? Sans prétendre illusoirement sortir du lieu ou du temps où nous sommes assemblés avec cette question (heureusement, pas en cercle protestant fermé !), ce n'est pas parce que j'aurais reçu une éducation «protestante» (qui signifie surtout habiter le texte biblique comme une terre promise), ou que j'aurais d'abord appris la philosophie à travers le texte ricœurien, que la question de trancher en faveur ou contre une philosophie «protestante» est philosophiquement admissible d'emblée ou qu'elle serait accessible sous la forme d'une alternative lisible. Nous disposons en effet *a priori* de la configuration qu'en dresse Paul Ricœur durant ses années strasbourgeoises (1948-1956), aussi bien en présentant de façon posthume la philosophie de Pierre Thévenaz qu'en présentant, dans la revue *Esprit* juste après guerre, un essai de son collègue strasbourgeois, le philosophe et théologien protestant, Roger Mehl<sup>8</sup> : *Ou bien* une philosophie «protestante» est une philosophie qui

<sup>7</sup> P. RICŒUR, «Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz» (1956), repris in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 245-259.

<sup>8</sup> P. RICŒUR, «La condition du philosophe chrétien» (1948), repris in: *Lectures 3, op. cit.*, p. 235-243. Il reprendra ces questions, qui charpentent sa pensée, dans son livre d'entretien avec F. AZOUVI et M. de LAUNAY, *La critique et la conviction*, Paris, Calman-Lévy, 1995.



procède de la foi chrétienne protestante, entre histoire et systématique : sans obéissance aucune à la théologie (forme méconnue de philosophie chrétienne moderne ; plusieurs positions sont possibles, et Ricœur montre comment celle de Roger Mehl est différente de celle de Thévenaz). *Ou bien* une philosophie ne sera « protestante » en un sens existentiel ou subjectif qu'à la condition de distinguer, chez son auteur, l'homme protestant, civil, de l'homme philosophe, professionnel, une position de réflexivité que Paul Ricœur choisit de façon de plus en plus nette au fil des ans et qui le démarque du choix de son ami Pierre Thévenaz. Dans ce second cas, la stricte acception laïque, que Ricœur adopte en un sens académique et disciplinaire rigoureux (très marquée par la culture politique française), entend laisser sans objet les sentences un tantinet antireligieuses qui accusent l'intellectuel protestant de mêler religion et philosophie (car Paul Ricœur est bien engagé, intellectuellement, dans les réflexions éthiques et politiques du monde protestant francophone, ce qui ne signifie ni mêler théologie et politique, ni écraser la métaphysique sur la théologie ; or cela reste une position méconnue en philosophie francophone). Sans jamais parvenir à lever le soupçon, cette « schyze », comme la nomme Ricœur, qui sépare la conviction assumée de la tâche critique, entend réfuter les accusations de participer, avec quelques autres, au « tournant théologique de la phénoménologie française »<sup>9</sup>. Ce n'est pas la configuration qui me convainc, à cause de l'herméneutisme philosophique auquel elle entraîne et qui laisse impensée la « schyze », précisément<sup>10</sup>. Relire Pierre Thévenaz est donc venir en deçà de l'option phénoménologique (ou à son seuil, comme le montre la lecture originale que François-David Sebbah aura faite ci-dessus de la position de Thévenaz<sup>11</sup>).

On le voit, la scène philosophique se dessine pas à pas en scène de lectures contradictoires qui rapportent à l'élan humain quelque chose de décisif et particulier, signifiant la situation humaine propre à chacun, voire l'unicité indépassable de « moi ». Lire le *texte* thévenazien va contraindre à regarder le second point isolément des contradictions où il est en mouvement, ce que précisément je lui reprocherai : le premier point importe tout autant, c'est le geste de construire ces lectures contradictoires latentes de texte à texte ou dans un texte. Ce geste de construction, critique et déconstructif, permet d'échapper aux périls de la primauté du décisif, de la « crise », de la « radicalité » : bien que je ne pourrai l'explicitier dans ces pages, j'inscris donc la pensée de Thévenaz dans un rapport à rebours avec la philosophie paradoxalement constructive de Sarah Kofman (plus connue par son choix de la déconstruction nietzschéenne) où, entre Nietzsche et Freud, philosopher est *lire* : investir les textes, leur proposer des « constructions » en les apposant entre eux ou à eux-mêmes. De

<sup>9</sup> D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.

<sup>10</sup> Voir ce que j'en dis dans *Le déni de l'excès*, *op. cit.*

<sup>11</sup> Au regard, aussi, de la controverse initiée par Janicaud, je suis heureuse de lire qu'il a, lui aussi, valorisé la « folie » de Thévenaz.

telles «constructions» font remonter ce que, dit-elle, «le texte rapporte à la vie»<sup>12</sup>. Cela me permet de lire Thévenaz dans ce même travail du penser: rapporter à la vie.

Je prie les proches de Pierre Thévenaz d'excuser ma lecture si elle les heurte<sup>13</sup>. Je focalise un seul point de sa «philosophie sans absolu» parce que j'ai cherché à expliciter ce qui, en réalité, me semble fou dans sa proposition – d'une «folie» dont, à le lire s'en réclamer, il n'est pas injurieux qu'on la lui renvoie: c'est celle qui se nourrit de la façon dont le geste protestant se rattache à celui de l'écrivain apôtre Paul, dans son *Épître aux Corinthiens* (I Co 1,18-19). Virulente et radicale, cette «folie» est dite «prédication de la Croix» (faut-il la définir ? l'expression paulinienne énonce une figure messianique de l'espérance au cœur du désespoir, actualisée par les théologies de la Réforme). Cette invocation conduit l'apôtre – et tout lecteur qui investit ce texte sans détour – à actualiser dans son propre texte un montage performatif de paroles bibliques: «car il est écrit». La «prédication de la Croix» est énoncée folie qui «abolit la sagesse des sages», «anéantit la science des intelligents» (Paul cite, au moins, Es 29,14)<sup>14</sup>. C'est là toute une économie performative de la «parole», immédiatement renvoyée au destinataire divin à la façon d'une *puissance actuelle* du texte. Abolir la sagesse, anéantir la science ou l'intelligence arrête le cours du temps au cœur du penser, non seulement de la vie humaine. Cette «folie» messianique fut reprise par la conviction protestante en justifiant ses effets immédiats, en réalité délétères, contre la pensée et la philosophie. C'est là tout le problème protestant qu'affronte Thévenaz, en le traduisant en philosophie. En naît une sorte de délire qu'on va lire, au sens philosophique autant qu'au sens de l'économie psychique de celui qui pense à cette condition, dont je trouve intéressant de souligner que nulle pensée n'en est indemne<sup>15</sup>. Thévenaz gagne à être regardé comme un des penseurs qui assume la folie

<sup>12</sup> S. KOFMAN l'expose plus explicitement dans deux livres extrêmes de son œuvre: à partir de S. Freud, *L'enfance de l'art* (1970, 1975), Paris, Galilée, 1985; à partir de Nietzsche, *Explosion I & II*, Paris, Galilée, 1992 & 1993. Voir I. ULLERN, «Construction en philosophie ? À partir d'une lettre de André Green à Sarah Kofman», *Revue Française de Psychanalyse*, 2015/3, p. 878-886.

<sup>13</sup> Je remercie d'autant Jean-Pierre Thévenaz de son écoute (face à mon insolence, mais pas seulement) et de sa disponibilité qu'il est porteur de l'héritage de son père sans aucun «esprit de chapelle».

<sup>14</sup> Je cite 1 Co 1,19 à partir de la traduction de la *Bible de Genève* (éditée par Calvin en 1560, dérivée de la trad. de 1535 par l'humaniste Olivétan), revue par J.-F. Ostervald (1663-1747), dont j'ai hérité une édition reliée datée de 1875. Elle propose un appareil critique des références à la Bible hébraïque, juive, qui permet d'en travailler les montages pauliniens. Je pose cela de façon non historico-critique pour me tenir dans l'assise scripturaire de la Réforme, en proximité avec Pierre Thévenaz.

<sup>15</sup> Sur cette pathologie de la pensée, voir les études et l'essai roboratifs, profonds, de S. KOFMAN, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989, et *Aberrations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1978. Cf. I. ULLERN, «La philosophie "biographée" selon Sarah Kofman», pour la publication des Actes du colloque co-dirigé par M. MITSOU (Ehess), *La biographie revisitée*, CRH / EHESS-Paris, IRH / FNRS, Athènes, Paris, 13 & 14 mai 2014.

native du penser, qui assume que nul n'y échappe sauf à manquer l'économie contrainte de l'élan et de la tâche d'élucidation du penser. Courageusement, la bataille de Thévenaz avec cette folie extrême emprunte alors à la «foi protestante» ce qu'elle a de meilleur et de pire à travers l'ambivalence profonde à laquelle assigne l'exclusivisme de «la foi seule» et de «l'écriture seule». Pour le meilleur, cela libère des philosophies de l'histoire et du cléricisme, c'est-à-dire du théologico-politique comme du pouvoir politique. Pour le pire, cela peut aveugler la réflexivité et façonne, au fil des siècles, un anti-intellectualisme protestant rédhibitoire (bien en deçà de la seule opposition de la théologie barthienne à la philosophie chrétienne).

Dans une conférence tenue devant un cercle de pensée protestante en 1944, «Le protestant en face de la pensée philosophique», Thévenaz déploie tous les arguments qui attestent l'actualité performative des deux sources anti-intellectuelles du protestantisme: une foi vécue comme une imposition du vide pour un trop-plein qui excède ce vide même, où je vois sourdre cette effraction traumatique, au sens d'une blessure physique de l'âme: est refusé à la vie, au penser, à l'éthique, tout ancrage autre qu'au for interne de la conscience (une conscience décrite par un sentiment moral, le «cœur plein d'espérance»). La seule forme de vie éthique (de pure raison pratique) que cela autorise ne reconnaît d'autre appui que les Écritures et la profession de cette foi centrée sur la proclamation d'un nom en soi kérygmatisé (dire «la Croix» ou «en Christ», c'est affirmer, énoncer et actualiser une condensation, c'est du même coup réduire en un nouveau nom toute la Bible, dans ce qui en est devenu la version et l'économie chrétiennes: la Bible est uniquement lue à la lumière restreinte du principe ou de la clé «Christ/Croix» du *Nouveau Testament*<sup>16</sup>). Je cite un peu longuement le texte thévenazien qui expose à la fois le site, le ton et l'enjeu de cette configuration :

Ce qui caractérise le protestantisme et l'œuvre des Réformateurs – on le sait – c'est la volonté de supprimer toutes les autorités humaines interposées entre l'homme et le Christ, et de remettre la conscience humaine directement en face des textes de la Bible, en face de la Parole de Dieu. C'est une double purification :

<sup>16</sup> Là encore, je m'oppose à une seule approche historico-critique: m'importe peu l'historicité ou l'hypothèse de la construction progressive du canon du *Nouveau Testament*. Même exclues par ce processus indéniable, les littératures apocryphes chrétiennes fonctionnent sur le même principe: la lecture christologique (un messianisme avéré qui instaure une «nouvelle alliance» remplaçant celle de Moïse) abolit la pertinence de toute autre lecture possible de la *Bible* (Torah/Prophètes/autres écrits). Et cela ne vaut pas pour le passé mais pour *tout ce qui vient*, ce qui vient historiquement mais aussi comme vie éthique (ainsi, le Talmud) et ce qui vient eschatologiquement: le christianisme instaure le dévoilement performatif de l'ultime (apocalypse) que, pourtant, le livre de *Daniel* a pris soin de sceller à son final – ce qu'on a trop tendance à oublier (même J. DERRIDA, qui s'appuie sur le *Nouveau Testament* plutôt que sur les pensées juives [étudiées par G. Sholem] dans *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983). Contre la sagesse prophétique, les pensées de la «crise» se nourrissent d'une violence décisive.

– *d'une part*, retrouver la pureté, la nudité du texte biblique, en le débarrassant des commentaires, déformations, apports adventices de la tradition de l'Église, qui s'étaient substitués au texte: retrouver la lettre de l'Évangile pour pouvoir en retrouver l'esprit;

– *d'autre part*, tâche parallèle, inséparable de la première, aborder ce texte non pas en usant de nos moyens humains, de notre connaissance profane impropre à cette tâche, mais en s'abandonnant totalement à la volonté divine dans un acte d'obéissance, de «renonciation totale et douce». [...]

Le protestantisme est religion du dépouillement, du dénuement. L'homme, ayant rejeté loin de lui ses béquilles naturelles, les mains vides, l'esprit vide, mais le cœur gonflé de sa foi et de son espérance, se trouve alors *seul* en présence de l'*unique nécessaire* (surnaturel): la Bible, Dieu, le Saint Esprit.

La nudité de nos temples en fait foi, cette nudité comparable à la nudité des déserts où se déroule l'existence du peuple d'Israël. L'homme vide, vidé, démuné, seul, lève les yeux dans le grand vide de son temple comme dans l'espace immobile de son désert – vide qui se remplit soudain d'une Présence unique et totale, l'unique nécessaire. [...]

Tout intermédiaire est pour le protestant interruption, pour le catholique intercession et tremplin pour s'élever. Le catholique va à la recherche de son Dieu à travers un monde plein, fourmillant de choses comme une cathédrale. Le protestant écarte un à un tous les voiles, fait taire une à une les voix humaines, non pas pour s'élever vers son Dieu, mais pour le laisser descendre et parler, pour entendre la Parole de Dieu seule. [...]

Le protestant est tiraillé entre ces deux tendances: un monde plein où tout nous parle *mal* de Dieu, et un monde vide où Dieu seul parle. [...]

Tel est le problème fondamental du protestantisme, de *tout* protestant: comprendre comment non seulement il est possible, mais il est permis et même exigé de nous qu'avec une Bible qui suffit nous lisions *quand-même* d'autres livres, qu'avec une foi qui suffit nous continuions *quand-même* à penser et à raisonner, à réfléchir aux problèmes de notre vie quotidienne, et qu'attendant tout de la grâce divine, nous continuions pourtant à agir par nous-mêmes dans les mille occasions de la vie.

Comprendre que cela nous soit possible, et comment, et que c'est même exigé de nous, voulu de Dieu, vous le voyez, c'est bien le problème de tout protestant, du plus humble jusqu'au théologien le plus éminent. C'est un problème de vie pour tout protestant conscient de sa foi. Ce n'est pas un problème intellectuel pour les intellectuels: c'est le problème *protestant*, et non pas un problème *philosophique* !

Voilà comment Pierre Thévenaz posait le «problème protestant» qu'il s'est voué à traduire en philosophie jusqu'à son dernier livre, en modifiant stratégiquement l'ancrage de la pensée au seuil de la philosophie. C'est de ce transfert que procède la philosophie «sans absolu», autrement dit la philosophie «protestante» dont le prix nous occupera pour finir. Même si, lors de la «Journée», Olivier Abel, Denis Müller, Jean-Pierre Thévenaz et Pierre Gisel ont diversement rappelé le contexte plus historique de ce débat interne au protes-

tantisme ouest-européen depuis l'entre-deux-guerres jusqu'aux premières années d'après-guerre, la proposition thévenazienne n'est pas réductible à cette contextualisation dans l'histoire des idées (où la figure de Karl Barth domine aussi pour des raisons liées à la Seconde Guerre mondiale, au nazisme et à la Shoah). Je tiens à marquer combien c'est d'une proposition pour la philosophie qu'il est question dans le discours de cette radicalité, bien que la langue en soit calviniste.

En repartant alors de ce point, sans doute plus avant que je ne l'ai jamais fait, je continue simultanément une discussion au long cours avec des amis qui, dans ce même univers, interrogent très diversement la figure de «l'intellectuel protestant», sans distinguer non plus, à la différence de Paul Ricœur, «l'intellectuel» (théologien, philosophe) de «l'homme protestant»: je parle là d'Olivier Abel, Raphaël Picon et Pierre Gisel<sup>17</sup>. C'est une conversation que la tradition ou les traditions protestantes doivent maintenir ouvertes *si elles ne veulent pas mourir* – et Thévenaz l'avait bien vu. La radicalité, on va le vérifier, peine à être féconde: elle n'engendre que l'ébranlement, ne se soucie ni du travail parturiant, ni de la capacité de transmettre le questionnement selon la socialité première qui le partage. L'enjeu est aussi, je veux le dire à ces amis, de déterminer comment le monde protestant, particulier mais contemporain, ancien mais moderne, procède de ses débats vivants, de ses facultés de *construire* des contradictions vivantes, en lui et de façon ouverte. Or c'est là aussi une conversation d'intérêt général: elle n'est en rien réservée au cercle restreint des traditions protestantes. Car cela renvoie à la question de dire ce que l'inscription particulière, humaine, finie dans l'infini qui saisit le corps et la pensée apporte au penser, sans considérer que l'adjectif en quelque sorte existentiel qu'on accole à la pensée ou à la philosophie se réduise et ne les réduise à une identité ou une détermination socioculturelle.

Je pense donc, tout en venant lire Thévenaz avec respect donc insolence, que même à l'heure où, pour des raisons de paix civile, nous avons sûrement besoin de voix intellectuelles dites religieuses dans l'espace public (des voix capables de déconstruire, en un sens interne fécond, leur économie religieuse légitime), il n'y a aucune raison d'accepter qu'une philosophie «protestante», ou une philosophie «chrétienne» ou une philosophie «musulmane» (ou «de l'islam») serait légitime de façon identitaire, pour ajouter, chacune, son folklore au multiculturalisme ambiant. Elle ne l'est pas plus que l'appellation contestée de «philosophie juive», précisément toujours problématisée voire réfutée par de grands penseurs modernes du judaïsme – fussent-ils simultanément philosophes ! –, tels Rosenzweig ou Levinas, pour n'évoquer que les plus ardu

<sup>17</sup> J'ai travaillé cette conversation avec O. ABEL et R. PICON in: «Inactualité de l'intellectuel: une invitation oubliée d'Emerson», *Les usages publics du passé*, publié sur ce site le 11 mai 2013: <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/inactualite-de-lintellectuel-une-invitation-oubliee-demerson/>; et j'ai publié mon débat avec P. Gisel, avec ses réponses, in: *Le déni de l'excès*, op. cit.



et rigoureux sur cette question<sup>18</sup>. Si l'on va dans le sens d'une émancipation des pensées religieuses se référant à une radicalité ou à une altérité transcendantes à l'égard de la «religion» (alors uniquement définie comme obédience à un système doctrinal intangible, voire sacré) comme des sciences universitaires où règne la seule raison, parler de «pensée protestante», comme on parle en rigueur de «pensée juive», serait *ne pas faire fi* des grands gestes de déconstruction des métaphysiques de la philosophie qui ont le plus à voir avec des fondements théologiques, je pense au geste singulier de Jean-Luc Nancy, pour le christianisme<sup>19</sup>, ou à celui, délibérément ambivalent d'une ambivalence processive, de Jacques Derrida, ou encore tout autrement à celui, moins connu, de Sarah Kofman.

Prendre le temps de penser à nouveau comment Thévenaz parle de philosophie «protestante» permet d'affronter comment son geste philosophique cherche à n'être qu'un pur mouvement intellectuel en conscience – et en cela ne donne rien à enseigner de ce qu'elle aurait en propre au niveau d'arguments, concepts, système –, à la différence d'une «pensée» qu'entre histoire et sociologie on qualifierait superficiellement par un nom collectif: protestantisme, catholicisme, judaïsme, islam (ou islamisme en un sens très négatif). Ce que je vois chez Thévenaz, c'est une question culturelle au sens fort de l'esthétique kantienne: touchant la question du partage de la pensée et de ses formes de vie plurales qui demeurent dans le différend à partir de la capacité du sentiment du juste et du beau, du plaisir et de la peine. Au registre radical où Thévenaz la situe, la philosophie «protestante» n'est pas renvoyée à des traditions, doctrines ou systèmes, elle est renvoyée à la nécessité (au destin indépassable) des sites particuliers du penser sans lesquels penser reste sans corps singulier, sans rapport humain à l'humain singulier.

Inscrire Thévenaz dans l'économie conflictuelle d'une telle scène philosophique n'est donc pas invoquer un argument d'histoire ou d'actualité de la philosophie. C'est une entrée dans la question qui consiste à s'inquiéter inlassablement du «pacte humain» après sa rupture – nous n'avons que ce choix –, la question de dire comment il est possible de «penser après Auschwitz»: en quoi l'humain en est affecté<sup>20</sup>. Déconstruire inlassablement la spéculation

<sup>18</sup> Sur Franz Rosenzweig, sans ignorer tout le travail de S. Moses et de C. Chalier, je me permets de ne citer qu'un livret lu récemment avec grand intérêt, G. HANUS, *Quitter l'Université sans renoncer au savoir. Le Freies Jüdisches Lehrhaus de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Sandre, 2011. Et, au moins, E. Levinas, *Difficile liberté* (1976), Paris, Albin Michel, 5<sup>e</sup> éd. 2006.

<sup>19</sup> De J.-L. NANCY, les deux tomes de sa «déconstruction du christianisme», parus chez Galilée: *La décloison*, 2005, et *L'adoration*, 2010.

<sup>20</sup> Les pensées qui se placent explicitement «après Auschwitz» sont celles de: T. W. ADORNO, avec M. HORKHEIMER, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques (Dialektik der Aufklärung)*, 1945, 1947), Paris, Gallimard, 1974; J.-F. LYOTARD, après sa conférence de 1980 à Cerisy, «Discussion ou phraser après Auschwitz», *Le différend*, Paris, Minuit, 1893; et aussi, au même moment, S. KOFMAN, *Paroles suffoquées*, Paris, Galilée, 1987. Sur l'ensemble de ce débat (sans y placer S. KOFMAN), voir M. COHEN-

onto-théologique (l'articulation de la philosophie et de la pensée théologique) va de pair avec cet enjeu-là (n'a rien à voir non plus avec la guerre laïque contre les religions) : comment la racine de «foi», qui vient au penser selon tel ou tel, permet, ou non, de penser à la fois le pacte humain et d'en conjurer la rupture (à laquelle la virulence de la «foi» incite si elle privilégie le non-humain, le divin) ? C'est de ce registre premier du penser qu'il s'agit au cœur de la scène philosophique. À le lire d'article en article, on voit que Thévenaz (bien qu'il désarticule philosophie et théologie et ne pense pas dans la catégorie de l'ontologie) pense en deçà de l'«après Auschwitz», si on fait de ce moment historique une syncope pour la pensée : il se meut anhistoriquement dans les grandes configurations métaphysiques occidentales (il y est cartésien, en rien hégélien sans doute à cause de Kierkegaard), où il bataille intellectuellement avec les héritages de la philosophie médiévale et des dogmatiques chrétiennes, partout où la théologie asservit la philosophie en la pénétrant sans retour (*fides quaerens intellectum*). Mais lisant Sartre, Husserl et Heidegger à côté de Kierkegaard, Pascal ou Descartes (sans parler des antiques), Pierre Thévenaz donne l'impression vraie d'être un auteur tenant d'une autre temporalité que celle provoquée dans le vingtième siècle, ce qui ne l'invalide en rien. Au contraire, que signifie d'autre cette atemporalité que le choix de s'inscrire au registre premier du penser ?

Cela contraint, si on veut le lire, de se placer dans la lumière d'une scène plus baroque (au sens d'une lumière, d'un climat de l'inquiétude du penser), une scène tout droit issue de ce geste qui impressionne tant Simone de Beauvoir ou Maurice Blanchot quand, plutôt que Voltaire, ils évoquent Luther à la Diète de Worms pour définir l'intellectuel moderne. En cela, elle reste encore très héroïque : l'intellectuel y est celui qui se tient contraint de ne pas céder, donc résiste<sup>21</sup>. Cette figure de l'intellectuel est notamment ébranlée par les voix des témoins survivants, qui attestent l'impossibilité du héros. Ce qu'ont en commun ces insistances, c'est un tremblement ultime ou premier ; ce qui les dissocie irréductiblement, c'est ce qui les fait trembler : un absolu, *ou bien* la détresse de l'autre humain (si l'on accuse le coup d'Auschwitz).

Dans une répétition intéressante à mettre en question, chercher un philosophe «protestant» est avancer un anachronisme intempestif, celui du serf-arbitre qui maintient qu'on doit, qu'on ne peut que se tenir dans la dramaturgie de la crise existentielle, de l'expérience terrible et solitaire d'être ébranlé par Dieu : ébranlement absolu dont l'effet est immédiatement une crise de

HALIMI, *Stridences spéculatives : Adorno, Lyotard, Derrida*, Paris, Payot, 2014. En revanche, sans aucun argument de type historique, tout l'œuvre d'E. LEVINAS refuse le «totalitarisme», travaillant à le défaire par la précedence du penser.

<sup>21</sup> Voir le débat de H. OPELZ avec J.-L. NANCY, «La précipitation du désastre. Maurice Blanchot et la figure de Luther», suivi de leur dialogue, dans I. ULLERN et P. GISEL (éds), *Penser en commun ? Un «rapport sans rapport»*. Jean-Luc Nancy et Sarah Kofman lecteurs de Blanchot, Paris, Beauchesne, 2015.



conscience qui lamine tout, mais dans la plus grande confusion entre le devoir et la nécessité. C'est là toute la configuration que (en bons fils de pasteur ou aspirant pasteur !) Nietzsche ou Kierkegaard ont problématisée puissamment. C'est sa réactualisation par Thévenaz, malgré Nietzsche et malgré Kierkegaard, que j'appelle rupture traumatique, c'est-à-dire blessure psychique : ce dont devrait procéder le penser, réduit à la raison cogitante, opère une telle blessure et son impact répétitif à travers la seule conscience<sup>22</sup>. Mais c'est à la condition d'ouvrir une constellation non contextuelle de lectures que peut être travaillé le refus de cette répétition inlassable, de la dramaturgie solipsiste, de la radicalité que la pensée protestante vient ficher en philosophie. M'intéresse, je l'ai dit, de préserver l'ambivalence du problème tout en construisant son refus.

c) *L'excès du penser comme «intrigue première» de la scène philosophique*

La signification la plus forte qui est donnée à l'idée d'«intrigue première» en philosophie vient de la philosophie d'Emmanuel Levinas et de la place an-archique qu'y tient le moment éthique. Classiquement, «philosophie première» désigne ce qui est avant toute métaphysique, avant toute ontologie et avant toute connaissance. C'est à cette philosophie première qu'il faut rapporter la philosophie «protestante» selon Thévenaz, en cherchant où s'y tient alors la conséquence ou, selon Levinas, la source éthique. «Premier», dans une telle scène philosophique, se dit radical en un sens existentiel repris de Kierkegaard plutôt que de Kant.

Chaque fois que j'approche un texte de Thévenaz, je suis frappée par sa proximité avec Léon Chestov : l'univers métaphysique qu'ils arpentent sans verser en histoire de la philosophie, leurs philosophes de prédilection sont les mêmes, Plotin, Pascal, Kierkegaard, Husserl. Mais aussitôt, et plus encore, je suis frappée par tout ce qui les sépare, alors même qu'on apprend de chacun combien la «religion» est irréductible à l'obédience doctrinale ou à la vénération de l'absolu auxquelles l'histoire ou les sciences des religions nous ont accoutumés de la cantonner. Ce qui les sépare, outre une génération (donc, aussi, le trauma historique de la Shoah), je me permets d'en tracer l'épure sans pouvoir l'argumenter. Chestov est un lecteur, tandis que Thévenaz pense en manipulant les systèmes de la philosophie : chaque auteur dans ses textes est un système, un ensemble de concepts qu'il rapporte à ce qu'il appelle «la conversion à l'en-deçà». Chestov, lui, lit ; il lit Pascal, il lit Kierkegaard, Tchekov, Dostoïevski, etc., ses livres sont des lectures insatiables et rigoureuses.

<sup>22</sup> La philosophie peut accepter en philosophie même l'interpellation freudienne qui défait la réduction du penser à la conscience en lui substituant l'*économie de la vie psychique* où le concept de trauma tient une place prépondérante. Ce point, y compris entre psychanalyse et philosophie, histoire, etc., est un champ de recherches contemporaines que je ne peux réduire à une référence bibliographique.

La philosophie de Léon Chestov est religieuse, dit-il lui-même. On pourrait présupposer que celle de Thévenaz, en ce sens, en est proche, puisqu'elle se dit protestante. En outre, on les rencontre, avant et après 1933-1945, dans les cercles de Jean Wahl, ce double moment si précieux pour la philosophie dite existentielle en France (où l'on rencontre aussi avant 1940, Benjamin Fondane, formé par Chestov à la philosophie, et Rachel Bepaloff, un peu trop oubliée). Ce rapprochement permet des contrastes instructifs : la philosophie religieuse de Chestov est très différente de celle du protestant non religieux que Thévenaz se déclare devoir être : elle est animée par la question de la «balance de Job»<sup>23</sup>. Il s'agit aussi d'un choc premier, qu'il appelle «révélation biblique» là où Thévenaz invoque la «prédication de la Croix» : jetés dans la balance, tout ce que la raison accumule et tout le «sable» de la nature (du hasard, de la mortalité, du destin de l'innombrable) ont irrémédiablement tendance à balayer les souffrances de Job de l'autre côté de la balance. Devant l'infini, les souffrances de chaque humain ne pèsent rien. Chestov partage avec Levinas (ou l'inverse !) de placer l'humain devant l'infini, et non l'absolu du serf-arbitre. Il refuse farouchement le scepticisme auquel peut conduire la disproportion de la souffrance humaine rapportée à l'aune de l'infini. C'est là son actualité vive : il pense, lit et philosophe de telle sorte que la balance penche décidément du côté de Job. De telle sorte aussi qu'elle penche, en philosophie même, du côté de la sagesse et non de la connaissance (sans refuser la connaissance). De telle sorte donc que la philosophie, «Athènes», se laisse atteindre par «la voix du psalmiste», «Jérusalem». Et «Jérusalem» signifie, pour la philosophie selon Chestov, «la lutte dernière» et non première, «la lutte suprême pour recouvrer», dit-il, «la liberté originelle»<sup>24</sup>.

C'est ainsi que situer Thévenaz et Chestov sur la scène philosophique de ce que la question de penser rapporte à la vie augmente toute une économie de discordances et de contradictions rapprochées. Par ce rapprochement sommairement tracé, je suis frappée de ce que la Bible est totalement absente de la «raison philosophique» de Thévenaz (en quoi Ricœur aussi se démarque de lui, prenant la voie longue de l'herméneutique philosophique). Quand Thévenaz invoque la prédication paulinienne, c'est son «kérygme premier» : une affirmation inchoative, sans ontologie, qui n'est cependant ni écoute ni lecture de la détresse ou de la souffrance. C'est à mon sens un vrai problème philosophique quand la philosophie n'est pas, en un sens premier, *lecture* de textes, des voix cherchant à dire de façon plurale ce qu'elles rapportent à la vie. Pour une part incidente et majeure, je comprends mal qu'on parle de philosophie «protestante» sans penser aussitôt la question difficile de la confrontation avec la Bible dont la Réforme dit procéder<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> L. CHESTOV, *La balance de Job* (1929), Paris, Flammarion, 1992.

<sup>24</sup> L. CHESTOV, *Athènes et Jérusalem* (1937), nouvelle éd. de la trad. du russe de B. Schløzer (Vrin, 1938), par R. Fotiade, Paris, Le Bruit du temps, 2011.

<sup>25</sup> Denis Müller m'objecte la méditation de Thévenaz sur «la lutte avec l'ange». J'y vois une citation de la lettre du texte sous la forme d'une figure, non une façon d'habiter

Enfin, il y a un autre problème que signifie l'absence des textes. Certes, à l'instar de Chestov, Thévenaz parle du «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob»<sup>26</sup>. Ils ajoutent, citant tous les deux Pascal : «et Dieu de Jésus Christ». Chez Thévenaz, il ne s'agit pas d'une contrainte biblique – habitation du texte, écoute de ses voix –, mais d'une contrainte radicale en un sens antérieur auquel je vais revenir. Pour Chestov, cette référence pascalienne reste biblique en philosophie même : elle est une «voix» pour refuser toute éthique première<sup>27</sup>, exactement au sens où Thévenaz entend, lui, l'éthique comme la réponse seconde, obligée, à une adresse absolue qui contraint à désabsolutiser sa réponse en responsabilité. Et chacun de référer Kierkegaard. Nous voici bien dans une scène de lectures contradictoires, en rapports de forces par le détail de telle ou telle inflexion décisive : en effet, Chestov, lisant Kierkegaard<sup>28</sup>, reproche à cette «éthique» de la responsabilité (de la réponse) de prendre une place «suprême» et, avec la spéculation et la dialectique qu'elle autorise et nécessite, de recouvrir l'effroi premier de la question, dit-il, du bien et du mal à laquelle assigne l'histoire d'Abraham. Ce n'est pas de la connaissance du bien et du mal mais d'une *épreuve* qu'il s'agit : pourquoi cette ligature de l'enfant, du fils ?! pourquoi la réponse à la parole de Dieu serait-elle ce sacrifice ?... Il s'agit d'effroi. D'effroi ou d'émerveillement : sentiments quasi sublimes (extrêmes) dont la Bible témoigne sans les porter au concept, les rapportant à la vie. C'est cela, cette «voix» qui pense sans le concept, qui contraint de lâcher la raison (*ratio, cogitatio*) pour ce que Chestov appelle la «religion», qu'il *pense* être

le texte en construisant des lectures paradoxales ou contradictoires. Et je réponds la même chose à Jean-Pierre Thévenaz qui m'oppose les lectures d'œuvres littéraires de son père. Elles ne sont pas constitutives de sa configuration première : elles procèdent en second et renvoient à ce que Bernard HORT considère comme un retour à l'«humanisme» dans le travail de Thévenaz («Pierre Thévenaz et le problème de l'humanisme», in : P. GISEL et I. ULLERN [éds], *Le déni de l'excès, op. cit.*, p. 23-41). Ce détour par l'humanisme me pose problème de deux façons : d'une part, à un niveau herméneutique, Ricœur renvoie cet humanisme, tout tourné vers le monde grec et des mythologies au sens le plus large qui soit, à ce qu'il appelle son illégitime oubli du «massif scripturaire» ; d'autre part, Thévenaz n'œuvre pas à construire une voie herméneutique, ni en philosophie, ni en rapportant le continent scripturaire à la littérature, puisqu'il réduit les Écritures à l'économie de «la prédication de la Croix» et de la protestation de cette foi (c'est cela la configuration protestante et son économie la plus difficile : allier *sola scriptura* avec *sola fide*).

<sup>26</sup> Pour ce qui suit, je me réfère aux deux volumes de *L'homme et sa raison*, Neuchâtel, Baconnière, 1956.

<sup>27</sup> L. CHESTOV, *Kierkegaard ou la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, trad. et éd. posthume par T. Ragot et B. Schloezer, Paris, Vrin, 1939 et 1948. P. Thévenaz lit Kierkegaard dans le sens de sa méthode d'intériorisation (immanence) réflexive, exposée dans *L'homme et sa raison* I. Voir plus précisément «La dialectique de l'existence chez Kierkegaard», *Revue des Lettres*, Genève, 1945/1 p. 63-76 (je le cite à partir de là, mais l'article a été réédité sans commentaire dans la *RThPh* 145/III-IV, 2013, p. 297-305).

<sup>28</sup> À l'instar d'A. RONELL dans *Stupidity*, Paris, Stock, 2006. Je la réfère pour insister : il ne s'agit pas d'une scène d'histoire de la philosophie.

l'ébranlement sensible pour la détresse de l'humain, en ce sens foi sans aucun ordre ni dogme ni raisonnement, et qui disparaît dès qu'on l'organise et qu'on la théorise. «Religion» ou «foi», pour Chestov ont une source biblique, prophétique ou psalmiste, c'est-à-dire humaine en un sens poétique, en un sens tendre et sublime; elles signifient tâche de liberté, difficile et procédant de l'écoute de la détresse telle que, criée-criant dans le désert, elle rétablit la légitimité de Job (la voix dans le désert n'est pas une plainte, mais ce rétablissement même). Tandis que «foi», pour Thévenaz, signifie serf-arbitre et, à un registre dérivé, religion communautaire sans obéissance politique (la communauté est l'instance nécessaire à l'engagement intellectuel, à sa responsabilité, cf. la 3<sup>e</sup> partie de *L'homme et sa raison* I).

Sans lire Thévenaz en précision, je ne peux aller plus loin de façon rigoureuse. Mais c'est pour aller au détail thévenazien en évitant les enchaînements logiques par lesquels nous le réduirions (de façon historique ou systématique, ainsi Ricœur en cherchant la «cohérence» d'ensemble) que je me suis efforcée de tracer les lignes de force où son travail s'inscrit, travaillé par un champ de rapports contradictoires et le travaillant. Cette scène philosophique m'intéresse dans son anachronisme inachevé et son irrésolution négligée: elle se tient à un filigrane un peu tristement dévalué de la scène philosophique dite contemporaine.

## 2. Assigner la pensée à l'ouverture traumatique de l'intime

Je reviens d'abord à Ricœur lisant Thévenaz, dans sa préface de 1956: m'intéresse le signe qu'il se laisse emporter par la «folie» protestante de Thévenaz. Puis je vais à Thévenaz lui-même, dont je ne lis par le détail que trois articles de *L'homme et sa raison* I: les deux articles que Ricœur retient comme étant les plus «révélateurs au sens photographique» pour dire la «philosophie protestante» de Thévenaz, «La philosophie sans absolu» et «Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens», auxquels j'ajoute «La responsabilité de l'intellectuel chrétien» pour mieux saisir le choc radical auquel Thévenaz assigne la pensée en tant qu'elle est philosophie. Il s'agit de la même bascule dans son livre inachevé, *La condition de la raison philosophique*.

### a) Une «folie» contagieuse de l'auto-radicalisation

Paul Ricœur parle d'emblée de «la passion de la radicalité» de son ami Thévenaz, qui «répudie», dit-il, «l'alternative» entre «la destruction de la philosophie» que suppose le *sola fide* de la Réforme et «une philosophie vaguement spiritualiste qui ne professe aucune foi». Cette radicalité philosophique de Thévenaz, c'est celle qui consiste à voir Dieu comme «pôle d'appel et de réponse de l'acte philosophique lui-même». Lors de la «Journée», Olivier Abel a rappelé plusieurs fois – en souriant, et le rire importe quand il s'agit du radical



– que toute la question reste tout de même d'établir devant autrui comment on peut philosophiquement *nommer* «Dieu» le destinataire *et* destinataire de cette assignation qui renverse un appel en réponse. Il faut être «gonflé» pour dire que c'est là «Dieu». Me frappe aussi le terme incongru d'«acte philosophique» qu'emploie Ricœur : signe même de radicalité protestante. C'est oser faire de la philosophie un «acte», et un «acte» avant tout (avant toute pensée, mais pas seulement). Philosopher serait-il intégralement réponse première ? N'est-ce pas plutôt l'inverse : philosopher ne tient-il pas à l'intrigue première qu'il reconnaît à sa source comme le rapportant à la vie ? Mais aussi : comment définir une responsabilité en tant qu'«acte de pensée» ? Définir la pensée comme un performatif («acte») qui s'effectue lui-même («acte de pensée») est non seulement abstrait, privé de corps et de singularité, mais est aussi intenable. Voici où je suis contrainte à l'insolence, à la négation (non !) : cette scène première est littéralement délirante, elle invoque une puissance intenable en excès d'elle-même, un penser comme la réception-retour d'une pure force.

Je suis alors frappée par le vocabulaire de plus en plus radical de Ricœur dans son texte, comme s'il adoptait la radicalité de celui qu'il lit, ou comme si la radicalité de Thévenaz décuplait celle de Ricœur : «une intelligence délivrée, écrit-il, est une intelligence qui a reçu le courage et la virulence de sa problématique propre». Ce moment protestant de l'acte-pensée et de la virulence est un «ébranlement initial», un «événement pur qui annonce la mort du dieu philosophique». En quoi faut-il qu'un «événement» prophétise la mort du divin en philosophie ? La langue de la proclamation tient lieu de la crise dont Thévenaz se réclame philosophiquement (et vise d'un trait la scolastique et les métaphysiques, disons de type gnostique dans la mesure où connaître y procède d'une révélation divine). Les mots de Thévenaz, sous la plume de Ricœur, entraînent cette plume de façon assez terrible : Thévenaz dit «c'est là une révolution profonde dans la philosophie : il n'y a plus de Dieu philosophique ni de théologie philosophique, mais il y a une philosophie devant Dieu qui, peu à peu, parce qu'elle est question pour elle-même, découvre mieux qu'elle est humaine». Cette scène désincarnée d'une humanité purement réflexive – c'est de se tenir «devant Dieu» que dérive sa «protestation» – devient avec les mots de Ricœur (il traduit Thévenaz et ne parle donc pas de son propre philosopher) : «la philosophie sera exorcisme, excision d'excroissance, parce qu'elle est devant Dieu», «un combat de la foi». Telle est la philosophie «sans absolu» articulée en philosophie : «excision d'excroissance», il y a là une violence, absolue en ce qu'elle est même privée d'article. Une violence dirigée sur celui (ou celle !) en qui vient le penser à cette condition.

Je ne cherche pas à discuter, ici, plus avant le geste fou («culotté» !) de placer la philosophie «devant Dieu» : c'est aussi une façon de nommer, pour le *dire* sans le concevoir ni savoir – un dire vocatif –, la reconnaissance de l'hétéronomie, d'une adresse sans commencement. En revanche, je veux souligner gravement le prix de la radicalité que ce geste réclame dans les termes protestants invoqués : il faut exciser la pensée, la réduire en acte pur,

répudier les alternatives. Mots terribles et geste terrible (et si virils ! je ne le dis pas seulement parce que je fus la seule femme à la tribune). Cette philosophie est d'emblée intenable au sens qu'elle est impartageable si tout tient à la racine invoquée : penser tient sur rien sauf son propre exorcisme, pas même une alternative, et nulle excroissance, donc aucune ambivalence prodigue. Cette racine première est peut-être celle d'une hétéronomie profonde, courageuse, mais elle est simultanément une intrigue de responsabilité intransitive, d'épuration intolérante (intolérable en tous cas) des mouvements qui animent la pensée à tant de registres, si ce n'est une intolérance à la pluralité native des registres du penser (de la polyphonie de ses voix). Il va être très difficile de faire dériver d'une telle intrigue (soi-disant «sans absolu») une économie hospitalière du philosopher, un philosopher esthétique plus encore. C'est exactement cela l'ouverture traumatique de l'intime : l'excision de toute excroissance dont «l'acte de penser» doit procéder pénètre profondément les chairs du penser, l'arrachant à l'étoffe et aux plis de sa parole et de ses rêves qu'il doit, en réalité, inlassablement rapporter à la vie, l'intrigue humaines. J'appelle intime, non le for interne, mais bien toute la surface, ses plis et forces, les rapports d'ombres et lumières tangibles que trame toute l'économie sensible du vivant humain.

L'écart entre Ricœur et Thévenaz tient au travail de mise en cohérence de la pensée de son ami que Ricœur effectue. À la fois, il se laisse emporter, à la fois il ne se confond pas avec ce choix d'une philosophie «protestante» dont il accepte cependant de demander si la radicalité de la conscience de la finitude n'est pas à démarquer de l'iconoclasme. On peut précisément en douter.

#### b) *La réduction intellectuelle de l'intime*

Le vocabulaire de Thévenaz est souvent flottant, et je n'ai pas manqué d'être déconcertée. Il dit «Évangile» pour «Bible»; certes, pour un protestant, la référence est en quelque sorte unique, condensée. Il parle de «Dieu des chrétiens» aussi bien que de «Dieu chrétien». Ce n'est tout de même pas la même chose de dire qu'un collectif se réclame de Dieu d'une certaine façon chrétienne, et de nommer Dieu par le collectif qui s'en réclame; ce n'est en outre pas le seul collectif à se réclamer de l'adresse de Dieu. Entre «le Dieu philosophique» révoqué et «le Dieu chrétien» invoqué, je trouve qu'on perd le nom même de Dieu en qualifiant le substantif, en usant d'un nom commun alors même qu'il s'agit de s'en défaire. De même, Thévenaz parle indistinctement de «raison» et d'«intelligence», autant dire qu'elles se rabattent l'une sur l'autre (en ce sens, d'autres articles le montrent, Thévenaz est de part en part cartésien). Dans tous les cas, certes, c'est pour expliquer que l'intellectuel qui répond à l'appel de Dieu ne peut le faire *que dans le registre de son intellectualité*, là où est sa tâche. C'est l'originalité de Thévenaz de dire cela, de ne cesser de l'affirmer contre les théologiens protestants et, se tenant parmi eux, contre les protestants qui révoquent «l'intelligence des intelligents». Selon lui,

cet appel est chrétien et protestant, parce qu'il énonce la mort du divin dans la pensée, de telle sorte qu'il n'y a aucune raison (!) d'opposer l'intelligence et la foi. C'est seulement pour l'intellectuel protestant que ce drame se pose, pas pour l'intellectuel qui procède de «l'autonomie» de la raison là où le croyant se tient, non pas face à Dieu mais toujours déjà, après avoir été face à Dieu, poussé par Dieu en lui-même. Cette distinction particularise le philosophe, l'intellectuel, de façon intéressante: il n'y a pas d'universalité des sources de la «raison» chez Thévenaz, qui ferait une scène commune au croyant et à l'incroyant. Dans «La responsabilité de l'intellectuel chrétien» il précise :

Une première distinction s'impose. Chez le non-chrétien, la responsabilité est ressentie comme une façon de prendre sur soi, par une initiative consciente, le poids de sa propre vie ou de celle des autres, une façon d'en répondre vis-à-vis de sa conscience ou vis-à-vis d'autrui. Chez le chrétien, la responsabilité n'est pas une initiative, elle est une réponse, une obéissance. (*L'homme et sa raison* I, p. 256.)

C'est exactement cela, le serf-arbitre. Cela va avec la suite de la phrase :

Dieu a parlé avant nous [...], tout a déjà été accompli sur la Croix. Notre vie, nos actes et nos pensées, nous n'avons pas seulement à en répondre, mais ils seront eux-mêmes la réponse.

Deux pages plus loin, la réponse prend forme, c'est-à-dire sa forme particulière :

le péché de l'intellectuel, ce n'est pas d'être intelligent, c'est de ne pas savoir comment répondre à Dieu par le moyen de son intelligence.

C'est la prédestination de la grâce, mais traduite pour la tâche de la pensée. Tout est joué sur «la Croix», donc le jugement n'y changera rien, il a eu lieu (plus d'attente messianique). Tout est devoir, à partir de cela, un devoir qui sonne toutefois comme un appel, une mise en mouvement; la réponse au «tout est joué» fait de la vie, ici intellectuelle, non une action en vue de gagner la grâce, non pas une sorte d'entreprise de séduction de Dieu, mais la reconnaissance intellectuelle de sa bonté intransigeante: «le Dieu vivant secoue radicalement [la philosophie]», *ibid.*, p. 324.

C'est évidemment une théologie qui tient lieu de philosophie première; quoi qu'on dise, ce n'est pas l'écoute d'une instance ou d'une parole «destinateur», mais une profession de foi chrétienne ! Ce n'est donc pas premier, mais dépendant d'une certaine interprétation de l'Écriture, toutefois déniée comme telle. Telle est la très singulière théologie de la grâce des protestants<sup>29</sup>. Elle produit une étrange responsabilité dont on ne peut qu'être inquiet qu'elle soit tout à fait étrangère à la vie ordinaire. C'est donc aussi cela que Ricœur

<sup>29</sup> Voir O. ABEL, «L'intellectuel protestant, une figure intermédiaire», *Esprit* 2000/3-4, p. 71-85 (et relire du théologien résistant, assassiné par les nazis, D. BONHOEFFER, *Vivre en disciple. Le prix de la grâce* [1935-1937], nouvelles trad. et éd. par H. MOTTU et B. LAURET, Genève, Labor et Fides, 2011).



appelle «l'acte philosophique» qui, en effet, révoque toutes les philosophies chrétiennes: «la pensée intellectuelle n'est plus le moyen de s'unir à Dieu», *ibid.*, p. 314.

Ce que je lis, en cela, c'est que la scène dite humaine de la raison est, en sa vérité, dénégatrice de ce qui la trame, se proclame inhumaine au sens où elle est pure conscience responsable après Dieu, de surcroît brutale dans son élan bouleversant qu'il lui faut répéter, en-deçà et au-delà de toute réflexion dont elle s'édifierait pas à pas :

Une raison en condition est une raison qui se sent appelée et qui répond. [...] la conscience de condition s'approfondit en conscience de vocation. [...]. Une raison en condition chrétienne est donc une raison engagée c'est-à-dire une raison vouée et répondante, non pas une raison timide, [...] soucieuse de soumission [...] à une autorité qui se serait imposée à elle, mais au contraire une raison hardie, désinvolte, prête à bouleverser comme elle a elle-même été bouleversée. J'aimerais dire une raison trempée à l'épreuve du feu, plus dure et plus mordante peut-être; une raison qui prise la lucidité et la conscience par-dessus tout, défiante pour les facilités [...], maîtresse d'elle-même et mesurant sa condition sans *ubris*. (*La condition de la raison philosophique*, p. 160.)

Nulle part cette responsabilité n'advient dans une intrigue éthique du «pour l'autre». L'intellectuel est seul, ainsi que sa raison. L'éthique découle de ce solipsisme, comme réponse de pure réactivité; c'est une éthique seconde, alors responsable devant la communauté dit Thévenaz: l'intellectuel ou le philosophe protestant se tient (comme le prédicateur) face à une communauté, sa pensée s'adresse à elle (3<sup>e</sup> partie de *L'homme et sa raison* I). De ce point de vue, le particularisme protestant pour la philosophie me semble plus marqué chez Thévenaz que ne le dit Ricœur à son propos. Communautaire, cette éthique n'est cependant pas première si on pense que l'éthique est le souci pour l'autre avant toute entreprise de pensée, lui tient lieu d'élan sans origine. C'est la radicalité d'un renversement qui est première, il se produit en réponse au sentiment d'être appelé devant Dieu – au point même que Dieu ne laisse, dit Thévenaz, aucune réserve pour la conscience intellectuelle touchée par cet appel. La folie de ce dire tient à ce qu'il se déclare *totalemment absorbé* dans l'élan qu'il dit signifier.

Est traumatique cette incursion terrible de la parole-destinateur, réduisant l'intime à la réponse morale qui doit le faire agir et tient lieu d'attestation première d'une source insaisissable. Nul abri pour se reposer de ce Dieu, ni non plus pour l'entendre en dehors de la conscience. Toute la ruse protestante de la prédication de la grâce est de prêcher un tel état radical, de placer la conscience dans une «Grâce» non négociable (pas d'Indulgences possibles, ni de confession-rémission): la crainte et le tremblement à partir de quoi la «Grâce» illumine. Le prix de cette grâce, qui permet à Thévenaz de parler de confiance et d'espérance, est la réduction de l'âme et du corps – c'est-à-dire de la vie psychique – à cette conscience morale absoute *et tenue d'en répondre*. Où Chestov laisse parler la voix sensible du sentiment sublime, Thévenaz l'arase en vocation morale.

La *raison* peut avoir confiance en son entreprise parce que *toute activité* du croyant *totale*ment engagé dans sa réponse à l'appel de Dieu peut trouver un appui ou une sorte de fondement insaisissable dans la promesse et l'espérance dont vit la foi. *Ibid.*, p. 170 (je souligne).

Il y a même une répétition inlassable de cette ouverture traumatique : anhistorique, existentielle, elle déclame une dramaturgie traumatophilique (Kierkegaard dénonce cette fascination malade pour le désespoir qu'Avital Ronell appelle «passion de l'épreuve»<sup>30</sup>), dans la mesure où Thévenaz la généralise : dans son livre posthume, *La condition de la raison philosophique*, dès ses premières pages, Pierre Thévenaz nomme la source de la philosophie «expérience-choc», qu'il juge comme «facteur de radicalisation philosophique» :

C'est toujours l'expérience qui a donné à la réflexion philosophique ses impulsions décisives et ses éveils salutaires. [...] Les grands élans métaphysiques ont leur origine dans une raison secouée impitoyablement, contrainte à s'éveiller à une nouvelle conscience d'elle-même. [...] C'est dans une atmosphère de crise et d'incertitude sans cesse ranimée par des «expériences» nouvelles que la raison prend conscience d'elle-même et du monde en poursuivant son œuvre critique.

Ici, il ne s'agit pas du choc de la foi ou de l'appel de Dieu. Et l'«expérience» n'est ici décisive, au fond, que pour «la raison». Thévenaz étend l'appel : cette abstraction du choc est toujours donnée dans le même climat «impitoyable» de «crise» étendue en «atmosphère». C'est la répétition inlassable d'un choc absolu ; il est même celui de l'absolu, l'absolu qu'il faut alors retirer de la pensée. L'ébranlement est concentré dans une expérience radicale à un point tel que rien d'autre n'est que ce radical :

la question de l'absolu se joue et se tranche dans le sujet ; et, si l'on veut récupérer l'absolu perdu ou manqué, c'est sur le sujet qu'il faut agir. «La philosophie sans absolu», in : *L'homme et sa raison* I, p. 188.

Nécessité du choc pour la pensée ; le choc «tranche dans le sujet», *doit* agir «sur» lui. Ne devrait-on pas dire que la philosophie «sans absolu» est paradoxalement celle qui procède absolument de la rencontre de l'absolu ?

La conquête d'un absolu véritable se paie par le sacrifice d'un ou plusieurs absolus jusqu'alors inconscients (d'un absolu fantôme qui hante et possède le sujet), et d'autre part par la découverte de l'effet altérant et aliénant de l'ignorance de soi. [...] La réflexion philosophique progresse ainsi à coup d'absolus ruinés. *Ibid.*, p. 189.

Il y a donc bien un absolu véritable qui est recherché, dont on part à la «conquête», et qui «représente une véritable victoire sur l'aliénation de soi» : «l'absolu s'atteint dans un rapport passionné au moment où tout rapport de connaissance objective est rompu». *Ibid.*, p. 201.

<sup>30</sup> En plagiant la traduction anglaise de la pulsion de mort freudienne (*Death Drive*), *Test Drive. La passion de l'épreuve* (2007), Paris, Stock, 2009.

Dans une philosophie sans absolu, l'homme *se mesure*, il se sent obligé de se mesurer avec l'absolu, de prendre conscience de sa situation et de sa finitude en face d'une limite qui le rejette dans l'en-deçà, seul «réel». *Ibid.*, p. 206.

C'est là tout le mouvement de la conversion à l'en-deçà, de la transcendance vers l'intérieur que Thévenaz développe simultanément, dans des articles philosophiques où la qualité protestante de cette radicalité n'est plus rappelée. Elle n'est pas rappelée mais le refus thévenazien de l'illusion spiritualiste lui doit tout. La scène philosophique qui s'y déploie est en effet celle qui refuse l'évasion spirituelle. Du site existentiel, expérientiel premier, la pensée n'est pas la quête d'en sortir, ni la prétention de le pouvoir.

J'ai lu chez Thévenaz, simultanément, une recherche pour conjurer ce choc, tout de même très pénible – il ne vient pas de la détresse de l'autre, de l'effroi du hasard, de l'infini et de la nécessité : il tranche la conscience et y demeure en inspirant tout l'agir intellectuel de celui qui est retourné d'un tel ébranlement moral impitoyable. Cette tentative de conjuration est déclinée dans des ruses non religieuses, lorsqu'il dresse une alternance existentielle interminable, cherchant à déployer la dramaturgie de cette hétéronomie et de l'obéissance paradoxale qu'elle laisse sans maître : cette dramaturgie n'est pas un asservissement, car elle est sans exutoire (rituel), sans issue (exégétique), sans voix (psalmique ou autre). Elle est un combat d'émancipation interne (au sens moral), donc interminable entre les deux instances qui font l'intellectuel croyant, économie combative du sujet que Thévenaz nomme, dans son patois biblique protestant, «lutte avec l'ange» :

Pour l'intellectuel chrétien, la tentation d'irresponsabilité vient de la foi, mais la résistance ne peut venir que de l'intelligence (du lieu d'où Dieu attend notre réponse) et la résistance sera proportionnelle à l'obéissance fidèle avec laquelle l'intelligence, envers et contre tout, tient bon contre la foi en prenant toujours mieux conscience de sa responsabilité d'intelligence devant Dieu. (*ibid.*, p. 262.)

Dans cette tension que rien n'apaise – au contraire, elle doit être exacerbée : la foi appelle la résistance de l'intelligence qui a besoin de la foi –, l'intellectuel protestant ne rend compte qu'à Dieu ; devant Dieu seulement, il tremble entre foi et intelligence *ensemble* dressées l'une contre l'autre. On comprend pourquoi Kierkegaard fustige le «désespéré démoniaque» et mesure que dans cette configuration radicale, le désespoir peut devenir la seule ressource du désespéré : si la tension devient trop extrême et se pervertit, tant elle est sans décharge possible. Il y a dans cette radicalité plus qu'une posture, mais bien la maladie d'un orgueil potentiellement indomptable, le germe fou d'une maladie mortelle (posture, en ce sens, est trop dans le blocage du corps et trop mondain pour qualifier l'intrigue première a-corporelle de la pensée chez Thévenaz).

Comme pour répondre alors au péril du désespoir démoniaque, Thévenaz pose le protestantisme de la foi comme l'issue interne de cette tension :

La conscience douloureuse de la «maladie mortelle» de l'intelligence [...] ne saurait aller sans la joie de la promesse et la foi en un salut déjà accompli sur la Croix. Une

toute nouvelle conscience naît pour l'intelligence, la confiance qu'elle est, doit être ou peut devenir le lieu de ma réponse. (*ibid.*, p. 263.)

La «grâce» maintient la tension entre la foi et l'intelligence propre à l'intellectuel protestant : c'est dans la prédication communautaire que l'issue de ce combat trouve son exutoire, dans le cantique d'un corps collectif dont, en un tel cas de figure, le sujet dépend pour trouver comment maintenir le renversement du désespoir en espérance. La question à poser à cette pensée protestante est au final celle de sa viabilité entre les humains. N'est protestant que celui qui reçoit en conscience l'appel de Dieu comme étant sa propre réponse. C'est donc en solitaire devant les autres que l'intellectuel protestant participe d'une communauté humaine (elle-même protestante devant la communauté plus universelle). C'est encore en solitaire qu'il met en jeu devant (pour) cette communauté le renversement de son désespoir en plaisir. Ce n'est pas austère, c'est aride au registre des rapports humains, voire germe de cruauté. Nul apprentissage n'est possible dans cette intrigue solipsiste, nulle éducation. Ne règne que la conviction abstraite que l'ébranlement doit se produire sans fin.

Est extrême et paradoxale l'idée que la parole intellectuelle et le penser procèdent de l'élimination du partage premier de l'humanité entre l'autre et «moi», et les autres encore. À la fin de sa préface, Ricœur considère que c'est de se tenir «en présence d'une puissance supérieure» qui empêche ce philosophe «protestant» d'aller jusqu'à l'immanence en suivant cette voie de «conversion à l'en-deçà» : parce que l'appel de Dieu reconvoque inlassablement la conscience, elle reste interdite de s'attarder à quoi que ce soit d'autre que cette «crise de son fondement». Comme si l'effondrement dû à l'ébranlement permanent ne pouvait aller au bout parce que cela ne cesse de re-exciter la conscience. Est-ce cela penser ? Est-ce viable ? vivable ?

Constater que la désabsolutisation de la philosophie procède d'un retour intime («dans le sujet») à l'absolu indique la nécessité de déconstruire la prétention que pose la «philosophie sans absolu» qui ne procède que de ce retour incessant, violent en ce qu'il fige une économie dévastatrice de l'intime. Même si Thévenaz tente effectivement d'articuler dans sa philosophie «protestante» ce que la pensée religieuse tend à la façon d'un hiatus dynamique entre la conscience et la foi, cette articulation me semble produire une irradiation de l'absolu à travers tous les gestes de celui ou celle qui en est saisi. Il y a plus à gagner à ne pas chercher à tout prix à réduire ni à consacrer ce hiatus, mais cela réclame de renoncer à l'impératif de cohérence : on pourrait reconnaître qu'il y a un différend insurmontable entre les registres de la parole, non seulement entre les discours mais encore au sein de toute économie discursive (je parle du différend au sens kantien construit par Lyotard, quand ce qui sépare les points de vue ou les registres de la parole les prive simultanément de règle pour s'entendre ou s'accorder fût-ce en discord). Le problème-limite auquel conduit ou assigne ce choix protestant pour la pensée est que la «philosophie sans absolu» n'est pas une déconstruction de la philosophie ; elle procède de la

destruction paradoxale de la philosophie en la privant de ses ressources vives et de ses ambivalences natives, partant de la vie même. Thévenaz parle lui-même de «ruines». Il y a là, indéniablement, un *principe* (*principium*) d'autant iconoclaste qu'il n'attend rien du temps à venir : actuel est absolument le temps nécessaire de l'ébranlement.

Ce que ce texte rapporte à la vie, c'est rien de moins qu'une très grande dépendance vis-à-vis de Dieu, cette fois non dans le sens premier ou anarchique de l'hétéronomie, de la reconnaissance d'une adresse constitutive de la réponse «me voilà» ou «c'est moi» (difficile réponse à l'accusatif, chez Levinas); c'est une dépendance dans un sens négatif, à cause du besoin traumatique de cet ébranlement répétitif et radical, dont l'effet fait émerger la conscience. Le traumatisme réveille une conscience abstraite dont la source est déclarée inhumaine. Ici, la lutte avec l'ange consacre un combat humain avec le non-humain. Mais inhumaine, elle l'est parce que rien n'en passe par l'autre; tout au moins rien que cette philosophie chercherait à interroger en doutant un peu de la légitimité, d'une part, de la viabilité, d'autre part, de sa si radicale radicalité première qui réduit le penser à son performatif (l'acte de penser, la pensée surgissante réduite à l'acte). Je crois que ne pas le reconnaître serait dénier ce qui anime Thévenaz. Mais il faut lui répondre et refuser l'inhumanité première de cet intenable autant que l'orgueil dévastateur tapi dans ce choix «subjectif».

Les voies pour le débat sont déjà en travail. Thévenaz est cohérent sur le point essentiel du serf-arbitre : il n'y a sans doute que de cette façon qu'on engage une philosophie du *sujet*, au sens très exact de la *soumission* première qui le constitue. C'est de nouveau, encore et toujours, cela qu'il faut soumettre à la démarche critique et non iconoclaste d'une déconstruction. Sur un autre plan, celui du recours aux métaphores (comme chez Nietzsche par exemple), les métaphores messianiques qu'empruntent Ricœur ou d'autres sont une autre voie de travail (*cf.* l'article consacré à Roger Mehl, que j'évoquais plus haut) : «la parole est mon royaume»<sup>31</sup>, l'attente du «royaume qui vient» ouvrent à une étoffe du penser plus hospitalière, en ce qu'elles ré-ouvrent le temps dans le penser et le dire : dans l'attente, tout n'est pas actuel, ni présent, et le passé recouvre l'à-venir qu'il recèle.

Mais je n'irai pas trop vite en opposant les deux amis, ni en donnant à croire que je choisirai l'un plutôt que l'autre. C'est plutôt raviver l'ambivalence de la pensée protestante contre la tyrannie du radical que je trouve nécessaire, fécond. La critique n'est pas elle-même à visée iconoclaste ou destructrice, elle ravive des tensions pour en refuser les impasses, pour y dégager des intervalles, des renversements possibles. C'est en ce sens que j'ai esquissé une scène philosophique : pour que le texte de Thévenaz ne soit pas seul avec les textes qu'il

<sup>31</sup> «La parole est mon royaume» est le titre d'un article de P. RICŒUR sur l'éducation, paru dans la revue *Le portique* 1999/4, consultable en ligne URL : <http://leportique.revues.org/263> (consulté le 30 nov. 2014).



invoque et ceux qu'il oublie de près. La confrontation avec l'intrigue existentielle (non sartrienne) de Chestov, de Levinas tout autant, me paraît encore une voie fructueuse pour le penser. À cette même veine, les lectures kierkegaardiennes d'Avital Ronell ou le rebours plus profond avec la lecture kofmanienne de Nietzsche et de Freud, tout autant... Il y a un exode bienheureux hors d'elle-même auquel la philosophie invite la pensée protestante. À condition d'être sans concession sur la violence de la raison qui, en soi, tend à réduire la pensée au seul registre de la conscience et de l'exclusion du sensible ou, plus rigoureusement, de l'esthétique : si la pensée excède la philosophie à laquelle elle cherche aussi à se plier, c'est précisément parce que penser excède autant le sujet que la raison, sans procéder jamais que du «moi», en ses limites physiques et sociétales. La nécessité de la scène philosophique procède de cette énigme première, reconnaissant que la parole répond sans savoir son destinataire, reconnaissant que la parole répond de l'exposition à une détresse première, humaine, singulière, ce qui fait d'elle un mouvement d'écoute et de lecture traduisant ce qu'elle cherche à entendre. Penser procéderait d'une ouverture curieuse et en défaut de l'autre qui, peut-être, attendrit de façon première, en rien sentimentale ni enthousiaste, et pousse à investir cette inquiétude et ce manque pour inverser la mélancolie en plaisir, à la recherche de l'autre perdu.