

Sens et formes de la fragilité

Entretien avec Jean-Louis Chrétien

Propos recueillis par Michaël Foessel et Camille Riquier

Depuis Symbolique du corps¹, vous vous consacrez aux origines de la subjectivité moderne. Dans votre dernier ouvrage, votre attention se porte sur la « fragilité² », un des mots anciens pour dire ce que notre modernité a depuis appelé « finitude », au risque d'en avoir appauvri le sens. En quoi interroger notre fragilité vous permet-il de poursuivre votre projet ?

J'aime procéder avec un fil conducteur précis et saisissable. Il m'est arrivé plusieurs fois de partir d'un simple mot que je suis dans toutes ses dimensions (dans la philosophie, mais aussi en dehors d'elle, dans la théologie, la littérature, la poésie ou l'histoire). C'est ainsi par exemple que j'avais écrit un livre intitulé *la Joie spacieuse*, mais dont le sous-titre indiquait le mot qui lui servait de fil conducteur : *Essai sur la dilatation*³. L'intérêt de tels termes, qui désignent des affects ou des dimensions de la condition humaine (la dilatation, la joie ou la fatigue), est qu'ils permettent de déployer précisément un concept philosophique, mais aussi un mot du langage de tous et qui peut donner lieu à toute sorte de descriptions, d'évocations ou de témoignages.

Il y a une histoire du concept de fragilité selon ses différentes acceptions. La singularité de la fragilité, typiquement latine, qui est l'une des affirmations conductrices de mon livre, c'est que toutes les civilisations et les langues ont pensé la finitude, sans nécessairement l'appeler ainsi.

1 - Jean-Louis Chrétien, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Paris, Puf, coll. « Epiméthée », 2005.

2 - J.-L. Chrétien, *Fragilité*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2017.

3 - J.-L. Chrétien, *la Joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Minuit, 2007. Voir aussi *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996.

En revanche, il n'y a pas de fragilité, au sens littéral, pour les Grecs. Ils ont des mots pour dire qu'un objet est cassable ou friable, mais ils ne s'appliquent pas à la condition humaine. Le terme fondamental est *astheneia*, qui donne en français « *asthénie* », l'absence de *sthenos*, c'est-à-dire de force ou de vigueur. La fragilité est une catégorie fondamentale de la pensée et de la littérature latines, et de la pensée chrétienne, comme le montre mon chapitre sur les Pères de l'Église. Elle s'est transmise à toute l'Europe occidentale, soit directement, soit par transposition dans les langues vernaculaires. Elle ne désigne pas simplement une caractéristique psychologique ou une situation particulière, mais une dimension de l'homme. En ce sens, si l'on voulait parler un langage anachronique par rapport aux auteurs que j'évoque, la fragilité aurait la même généralité et la même ampleur que ce que Heidegger nomme les « *existentiaux* », en ce sens qu'elle traverse tout l'homme.

La « *condition humaine* » est également une expression propre au latin. Sont cités au début du livre des textes grecs où il est question de la faiblesse, de l'*astheneia*, de la nature humaine ou du genre humain, mais où n'est jamais employée l'expression de « *condition humaine* ». La fragilité est un concept qui est omniprésent de nos jours, avec la variante de la vulnérabilité et auquel j'ai voulu donner toute son ampleur, sa vigueur mais aussi sa rigueur, en commençant par en décrire les formes. Ces formes à la fois dites et vécues de la fragilité se manifestent dans les différents domaines de la vie humaine, qu'ils soient individuels ou collectifs. Prenons simplement ce qui est décisif comme changement, le concept stoïcien de *fragilitas* chez Sénèque ou le concept chrétien de *fragilitas* chez les Pères de l'Église. En l'occurrence, j'évoque ici saint Ambroise de Milan, Jean Cassien, qui a introduit en Occident les traditions monastiques du désert et saint Augustin. Kant, enfin, reprend le concept de fragilité dans *la Religion dans les limites de la simple raison*⁴ en lui faisant subir une transformation radicale.

Vous insistez sur le fait que la fragilité est irréductible à des figures comme la faiblesse ou la vulnérabilité, en particulier parce qu'elle suppose une rupture dans les objets et dans l'être, comme s'il existait

4 - Emmanuel Kant, *la Religion dans les limites de la simple raison*, traduit par Jean Gibelin et Monique Naar, Paris, Vrin, 1994.

une ligne de faille qui précède l'événement de la brisure. Y a-t-il une forme de positivité ou de quasi-matérialité de la finitude ? Quelle est la singularité du concept de fragilité ?

La fragilité, quel que soit l'objet auquel on l'applique, désigne une dimension qui lui appartient et fait partie de son être même, soit depuis toujours, soit par suite d'une modification de sa structure interne par un ou plusieurs événements. Même s'il s'agit de l'homme, elle pourra se voir en miroir dans toute sorte de choses et d'événements matériels. Je consacre un chapitre à ces matières fragiles où l'homme se contemple, du verre et de l'argile à la bulle de savon, où il y a le mouvement d'une hyperbole. Et saint Augustin soulignera que l'homme est plus fragile que le verre, car, à la différence de nous, ce dernier peut se conserver pendant des siècles. On se brise toujours selon soi, selon des lignes de fracture et de clivage qui sont nôtres, de l'homme en général, de vous, de moi et de chaque individu en particulier. C'est une possibilité interne : même si des événements la déclenchent en la faisant passer à l'acte, elle est proprement mienne ou proprement nôtre. La positivité de cette fragilité la distingue de l'*astheneia* des Grecs anciens, qui n'est qu'une privation, ne définissant ainsi ni la nature de la vraie force ou vigueur qui nous manque, ni le degré qu'il en faudrait avoir.

On se brise toujours selon soi.

En quoi la « *fragilité* » est-elle un terme plus pertinent et profond que d'autres ? D'abord, pour toutes les raisons précitées et ensuite, parce que le terme de faiblesse est un terme extrêmement vague : il peut y en avoir toute sorte de degrés, et elle peut relever de natures absolument différentes. En revanche, la fragilité est une dimension nôtre qui ouvre la possibilité d'événements. Il y a quelque chose de menaçant ou d'angoissant dans la fragilité. En effet, elle n'implique pas simplement la possibilité de notre soumission, de notre lâcheté ou de notre sujétion ; elle implique la possibilité d'une fracture, d'une fissure ou d'une fêlure, c'est-à-dire un drame de la fragilité.

La difficulté est qu'on oppose la force à la faiblesse, alors que la fragilité n'a pas d'antonyme. Il existait en latin, *in-fragilis* ou « *non fragile* », mais si on considère le terme selon un sens moral ou existentiel, certains hommes

sont plus ou moins forts ou plus ou moins lâches, ce qui dépend aussi des circonstances de la vie, tandis que la fragilité est dimensionnelle : même si elle varie pour chacun, ou selon les moments de notre vie, elle appartient en droit à tout homme. La faiblesse, quant à elle, n'appartient pas en droit à tout homme. Comme la fragilité n'a pas d'antonyme, on a été tenté de l'opposer à la force, mais je maintiens qu'il n'est nulle force, même prodigieuse, qui n'ait aussi sa fragilité. On peut être fragile sans être faible, comme on peut être faible sans être fragile, par exemple en se soumettant tout le temps, en faisant toujours ce que les autres disent de faire, et en traversant toutes les situations sans que jamais rien de grave n'arrive ni qu'aucune menace ne pèse sur soi.

Votre livre semble s'élever contre une certaine morale qui aborde la fragilité de manière inhumaine, avec mépris ou arrogance. D'autres champs littéraires, esthétiques ou théologiques sont investis pour l'envisager. Quel est alors le point de vue adopté qu'une telle morale oblitère et qui semble appeler une conversion du regard ?

Ma démarche relève plus d'une forme d'herméneutique que de la phénoménologie, quand bien même je décris des formes précises et diverses de la fragilité avant d'entrer dans l'analyse du concept de fragilité. Le premier chapitre porte sur le nouveau-né, l'humain qui vient d'être au monde, qui a constitué pour de nombreux penseurs et êtres humains l'objet à la fois d'un saisissement, d'un émerveillement et d'une angoisse. Nous découvrons avec saisissement quelque chose de nous-mêmes face au nourrisson exposé à toutes les menaces et à tous les dangers, externes ou internes, et totalement incapable de se défendre.

De cela, il existe plusieurs visions qui peuvent être illustrées par l'histoire. Il y a d'abord une vision tragique et sombre de la détresse de l'être humain, comme si la naissance pouvait être une sorte de catastrophe. En témoignent les vers de Lucrèce qui présentent la naissance comme un naufrage : le nourrisson devient comme un naufragé rejeté par la mer. À travers cette vision de la fragilité humaine dans le nourrisson, nous contemplons notre propre impuissance. En même temps, cette vision illustre l'ouverture essentielle de la société et de la communauté, précisément parce qu'aucun homme ne se suffit à lui-même.

C'est ainsi que commence la volonté de faire varier les descriptions du même phénomène, qui seront jugées à l'aune de ce qui est saisi ou de ce qui est occulté. Pour Tertullien, devant les descriptions parfois très noires de la détresse du nourrisson ou des conditions de sa venue au monde, celui qui méprise les conditions d'existence de l'homme et les circonstances de la vie humaine, méprise l'homme. Le mépris de l'homme ou de la créature, selon une perspective religieuse, ne saurait passer pour un éloge du créateur.

Votre livre souligne l'accent que met le stoïcien Sénèque, avec sa force littéraire, sur la tentation humaine d'oublier la fragilité. Mais il critique un modèle sécuritaire de la sagesse, cette prétention du savoir à nous prémunir contre les événements. Voyez-vous dans le monde contemporain une tendance à vouloir nous émanciper de cette fragilité constitutive ?

C'est surtout avec le stoïcisme latin et l'œuvre de Sénèque que la fragilité prend son essor. Mais pour consoler, il faut commencer par désoler, c'est-à-dire prendre la mesure du mal, au lieu de dire que ce n'est rien. Cette idée n'est pas chez Sénèque mais chez Luther et elle est finalement reprise par Kierkegaard. Alors, la fragilité revêt une importance qu'elle ne perdra jamais par la suite.

Sénèque décrit avec insistance la tentation de la plupart des hommes de se tenir dans une sorte de déni, de fuite, d'évitement de la fragilité. Aucun des remèdes que les hommes croyaient trouver, à savoir les richesses, les honneurs, etc. ne constitue un véritable remède, pas plus que la politique de l'autruche. Sénèque nous propose une issue qui, au fond, consiste à ramasser et à rassembler notre existence dans ce que Marc-Aurèle avait appelé « l'acropole », « la citadelle intérieure » qui donne son titre au livre de Pierre Hadot⁵.

Je critique cette recherche d'imperturbabilité qui nous pousse à habiter un lieu sûr au sommet de nous-mêmes, le divin de l'âme que rien ne peut atteindre. C'est manquer l'essentiel de la fragilité que de la voir comme une dimension périphérique inessentielle dont il s'agit par la sagesse de se dégager en rejoignant un centre sûr. Fuir en l'oubliant, c'est la tentation du vulgaire, qu'il dénonce, mais fuir en sauvant l'essentiel, se retirer dans

5 - Pierre Hadot, *la Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

l'acropole, c'est encore fuir. Quand vous fuyez, vous emportez toujours avec vous ce que vous fuyez et, en fuyant avec beaucoup d'énergie, vous renforcez la panique et l'angoisse au lieu de les diminuer. De même, dans les films d'horreur, lorsqu'une personne fuit un agresseur possible et se met à tout verrouiller, elle finit par s'apercevoir qu'il est enfermé avec elle. La question n'est pas de vouloir abolir la fragilité humaine – cela relève d'une entreprise impossible –, ni de construire des îles à l'abri de toutes les difficultés de la société, comme certains milliardaires contemporains qui ne veulent pas voir la misère du monde. D'où mon insistance constante sur l'usage de la fragilité, le rapport que nous avons à elle. Le prix de chaque instant que nous vivons et la gravité de chaque décision que nous prenons sont liés à son « *maintenant, ou (peut-être) jamais* ». La conscience de la fragilité exclut la procrastination. Tel est l'essentiel de ma critique de Sénèque. Il y a une dimension éthique de notre rapport à notre fragilité et de l'usage de la fragilité.

Vous abordez également la « poétique des ruines » : la fragilité, au sens de la matérialité du monument effondré dans sa dimension collective et historique, rend perceptible une fraternité entre l'homme et ses œuvres. Relève-t-elle d'une réflexion sur l'éthique de la précaution ? Faut-il restaurer les ruines ou les laisser à leur décrépitude comme un rappel de cette fragilité ? Que disent les ruines de cette tendance du présent à vouloir monumentaliser notre rapport à l'espace ?

Il existe déjà une immense littérature sur cette question, mais je ne pouvais pas ne pas l'aborder. Le rapport aux ruines change au fil du temps. Dans les textes des Anciens dont nous disposons sur les ruines, un des paradigmes est celui de l'impérialisme romain, si violent et si destructeur dans différentes guerres. Carthage, l'éternelle ennemie de Rome, a été rasée et du sel a été répandu sur les champs pour que plus rien n'y pousse. On peut néanmoins pleurer sur les ruines de Carthage, même en étant romain. En effet, on peut voir, comme en miroir, les ruines futures de Rome dans les ruines présentes de Carthage. Toute ruine d'une grande civilisation, quand bien même elle serait notre fait, est aussi un miroir de ce qui pourrait nous arriver.

Les ruines sont alors un lieu de méditation, à la fois douloureux et sapientiel, mais il n'y a pas d'esthétique des ruines. Beaucoup plus tard,

elles deviennent l'objet de jouissances privées, spectacle donné à la subjectivité et à ses affects. Le rapport aux ruines change, même si certains exemples sont repoussants : à la suite du déchirement de la Commune de Paris, au cours de laquelle certains incendies avaient laissé des bâtiments en ruine, un tourisme s'est développé. Je cite un passage du journal des Goncourt qui, allant jouir de la vue de l'Hôtel de Ville de Paris complètement méconnaissable, croisent des communards qu'on va fusiller. Mais seul le spectacle de l'Hôtel de Ville retient leur attention : « *On devrait le conserver comme ça ; c'est tellement beau.* »

À travers l'histoire du rapport aux ruines et leur transformation en distraction et en spectacle plutôt qu'en lieu de méditation, se transforme aussi le rapport à la fragilité. On ne les voit plus comme un miroir. L'esthétisation des ruines a aussi lieu chez Victor Hugo : alors que l'Arc de Triomphe de la place de l'Étoile n'est pas achevé, l'écrivain le voit déjà, au futur antérieur, des siècles plus tard, en ruines. Il juge que, s'il y avait de la mousse et des insectes, ce n'en serait que plus beau, que c'est ici trop neuf. Cette esthétisation neutralise complètement le sens des ruines. Quant à la question de savoir si l'on peut consolider, étayer ou nettoyer, ou carrément refaire ou reconstruire, voire réinventer (Notre-Dame de Paris !), elle fait l'objet d'un grand débat sur le rapport au passé dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, même si c'est un interventionnisme plus fort qui a prévalu.

On ne trouve pas le mot de « fragilité » dans le Nouveau Testament, mais c'est dans la rencontre entre la parole chrétienne et la langue de Virgile que son sens se trouve transformé, voire transfiguré. Peut-on trouver cette nouvelle signification dans les épîtres de saint Paul lorsqu'il écrit : « lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (II Cor, XII, 10) ?

Avec la nouveauté chrétienne, *fragilitas* conserve son sens ancien, la capacité de se briser physiquement, mais prend en plus un sens moral. Dans le vocabulaire des Pères de l'Église, *fragilitas* devient un mot essentiel du penchant au mal, c'est-à-dire à l'injustice. L'essence du mal, en effet, ce qui est commun à Athènes et à Jérusalem, aux Grecs et à la Bible, est l'injustice de même que le sens du bien est la justice. La justice n'est pas définie chez tous à l'identique, mais elle reste un point commun. Dans

la tradition chrétienne, la fragilité concerne ma conduite même ou les principes de ma conduite, ce que nous appellerions en langage moderne la faillibilité ou la corruption de l'homme.

Chez saint Paul, il y a une faiblesse de Dieu lui-même. Son langage renouvelle le sens des possibilités de rapports entre force et faiblesse. La force qui surpasse tout peut apparaître dans la faiblesse même, de même qu'il existe une faiblesse de la force. Les rapports de la force et de la faiblesse deviennent ainsi, non pas dialectiques, mais plus complexes et plus fins qu'une exclusion simple. En ce sens, qui définit la fragilité de l'homme comme penchant au mal, la fragilité est le lieu critique par excellence. La possibilité de se briser moralement est la faille majeure, puisqu'elle ne met en jeu ni ma santé, ni la durée de ma vie, mais son sens même. Avec saint Paul, la fragilité devient le lieu du danger, mais donc aussi le lieu du combat, là où j'ai à faire preuve de vigilance et à prendre des décisions définitives. Ce combat ne s'interrompt qu'avec la vie elle-même. La question n'est plus alors de fuir ce lieu pour se réfugier dans un ailleurs imaginaire, mais de se tenir dans la fragilité de telle manière que j'y devienne proprement moi-même ou qu'au contraire je cesse de l'être. La fragilité est le lieu où tout se décide, le lieu du combat, de l'*agôn*, mais c'est aussi le lieu de l'espérance. Si j'étais tellement perversi que je ne puisse jamais faire autre chose que le mal, il n'y aurait rien à espérer ; mais si j'étais tellement pur que je ne puisse jamais faire autre chose que la justice, il n'y aurait pas non plus de nécessité ou d'objet d'espérance. Ce que j'appelle « *transfiguration de la fragilité* » consiste à la voir, non pas comme une sorte de tare qui pèse sur l'homme et dont l'idéal serait que nous ne l'eussions pas, mais le lieu où se décide notre propre humanité. C'est le lieu où je peux effectivement tomber ou me fendre, mais c'est aussi le lieu où, pour ces penseurs, je peux toujours me relever. On trouve chez saint Augustin ou saint Bernard, par exemple, des incitations à ne pas désespérer de sa fragilité. Là où est le péril, là aussi est le salut. La transfiguration de la fragilité permet de cesser de la voir en termes uniquement angoissants ou négatifs.

Si toute la richesse de la fragilité ne se révèle proprement qu'avec la lumière de la grâce et des vertus théologiques, peut-on dire que la philosophie manque l'essence de la fragilité ?

À partir du moment où le terme a pris la plénitude de son sens et de son poids, la philosophie s'explique nécessairement avec lui, mais la question est trop vaste pour qu'on puisse y répondre ici. Le fait que ce soit un terme forgé par les Pères de l'Église ne signifie pas non plus qu'il relève exclusivement d'un vocabulaire théologique. Même la fragilité comme penchant au mal pourrait être utilisée en dehors d'un contexte strictement chrétien ou théologique. Savoir si ce mal est hérité ou pas, c'est une autre question. Dans le langage d'autrefois, dire que quelque chose a été commis par fragilité ne signifie pas que ce n'est pas une faute, mais que c'est une faute compréhensible, ou aisément pardonnable, parce qu'elle tient à la condition humaine et non pas à une malignité particulière. Dire que c'est une faute par fragilité signifie que c'est une faute que tout le monde pourrait commettre, pour l'opposer à une iniquité délibérée ou perverse. Cela ne faisait pas partie du langage théologique, mais du langage courant.

L'exténuation de la fragilité revient à perdre ce qui, en elle, ouvre à un événement et vous pensez ce dernier sous le régime de la grâce, d'un accueil qui serait de l'ordre de la transcendance. Sans la grâce, il ne resterait plus que l'histoire, dites-vous. Cette exténuation de la fragilité s'explique-t-elle d'abord par un déni de la grâce par opposition au sens immanent qui est donné dans l'histoire ? Pourtant, plutôt que d'exténuer la fragilité, Kant l'innocente sous la figure de la finitude...

Ce que j'appelle « *exténuation de la fragilité* », c'est d'abord un constat terminologique : la fragilité, qui désignait le penchant au mal ou à l'injustice, ne devient pour Kant que le tout premier degré de l'injustice, qu'il va distinguer de l'impureté, de la méchanceté, etc. Il ne l'innocente donc pas, mais le terme se réduit considérablement. On m'a reproché de ne pas citer « *la banalité du mal* », selon l'expression célèbre de Hannah Arendt, mais, justement, la fragilité au sens où je l'entends, c'est déjà la banalité du mal, puisque le mal est présent partout et en chacun. Kant opère une forme de tournant, en tout cas dans la philosophie allemande : la fragilité concerne encore le mal, mais n'en est que le premier niveau. En

revanche, dans Schelling, qui a médité profondément, admirablement et péniblement sur le mal, le mot de « *fragilité* » est pratiquement absent. On ne peut penser le mal que s'il y a fragilité, mais le terme disparaît de la philosophie allemande avec Kant. On pense alors le mal sous d'autres termes.

Dans quelle mesure ce passage de la condition humaine fragile à une pensée de la liberté constitue-t-elle une perte ? Y a-t-il un enjeu moral dans votre volonté de réhabiliter la charge sémantique de la fragilité ?

La pensée de la fragilité éclaire des questions que le xx^e siècle n'a cessé de poser. Nul n'est tenu de reprendre la pensée de saint Augustin, mais il est naïf de penser qu'on a découvert l'horreur du mal au xx^e siècle. L'idée d'une autorégulation spontanée, soit du marché, soit de la société, qui amènerait le bonheur de l'humanité, c'est cela que j'évoque à propos de l'insociable sociabilité chez Kant. Ces visions ont leur force et leur moment de vérité, mais elles manifestent l'exténuation de la fragilité. Qu'elle devienne vulnérabilité ou inquiétude, la fragilité est toujours présente : les terribles dévastations des grandes villes de la Seconde Guerre mondiale ont mis fin à l'esthétique des ruines, et aujourd'hui, c'est la fragilité de la Terre elle-même qui nous hante. Les auteurs anciens ne répondent pas à toutes nos questions, mais on ne peut pas faire comme si la découverte de la fragilité était une révolution philosophique d'aujourd'hui !

Vous concluez votre livre sur le thème de la voix, qui est pour vous une interpellation philosophique. Par la possibilité qu'elle s'éteigne, qu'elle se brise, la voix constitue l'expérience même de la fragilité. La voix inscrit la finitude humaine dans une corporalité. Dans quelle mesure cette insistance sur la voix vous permet-elle d'approcher la subjectivité et le rapport entre le corps et le sens ?

Dans un recueil d'articles déjà ancien, *la Voix nue*⁶, et dans la conclusion de ce dernier livre, je mets en évidence la disproportion radicale entre la fragilité d'une voix humaine, qu'un rien peut enrouer, rendre muette, et le fait que toute transmission de sens passe par elle – les enseignants

6 - J.-L. Chrétien, *la Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990.

le savent. Il y a comme une coïncidence des contraires ou des opposés, entre un sens qui serait toujours le même et une voix qui est changeante d'un instant à l'autre et qui peut se briser. C'est comme une belle parabole de ce que j'appelle la transfiguration de la fragilité. Parce que notre voix, toujours exposée et fragile, est la manifestation de nous-mêmes, corps et âme indistinctement, elle est une voix proprement humaine, c'est-à-dire porteuse aussi de vérités qui ne nous appartiennent pas. Même les pensées les plus nouvelles que nous formons viennent également d'autres pensées, d'autres enseignements. En ce sens, plus le sens est lourd et fort, plus on peut ressentir sa discordance avec la fragilité de cette voix qui énonce, qui porte le sens et qui lui imprime aussi son inflexion, son timbre. Même les vérités que nous avons tous en partage nous viennent avec une voix qui a le timbre singulier de telle ou telle personne (enseignant, ami, proche) qui nous les a transmises. Dans chaque vérité transmise, il y aura toujours quelque chose du timbre, non pas sonore mais spirituel. Nous pouvons dater les vérités éternelles, intemporelles ou « *omnitemporelles* », comme disait Husserl, parce que c'est bien quelqu'un qui nous les a apprises. Nous ne pouvons pas oublier que nous les tenons de lui. Ainsi, la fragilité de la voix est le médium de la transmission des vérités : elle renvoie à notre singularité, aussi bien charnelle que spirituelle, ainsi qu'à notre inscription dans le temps et dans la chaîne des générations.

Vous avez développé à de nombreuses reprises l'idée que la voix est toujours une réponse à quelque chose qui la précède et l'excède à la fois. Vous êtes, dans ce livre peut-être davantage que dans les précédents, soucieux de rendre compte de la multiplicité des voix (littérature, théologie, religion, philosophie). Comment faites-vous entrer les voix en écho les unes avec les autres, sans thématiser la question de leur diversité ?

Dès que nous sommes plusieurs à dialoguer ou à parler, ce n'est pas en nous regardant les yeux dans les yeux que le sens surgit, c'est parce que nous sommes rassemblés autour de mots, de thèmes, de questions. L'échange de la parole se fait dans une langue que nous n'avons pas inventée. J'évoque dans ce livre des auteurs très distincts, d'époques et de disciplines différentes, mais je ne brouille jamais les frontières disciplinaires, du moins je m'y efforce. En revanche, la question est de

savoir s'il y a un objet commun autour duquel on peut les rassembler. En ce sens, quand j'étudie un thème comme la fragilité, je ne rassemble pas de force les usages et les résonances de ce terme dans différentes disciplines ; c'est la chose même qui les rassemble. Les aventures d'une parole, sur les ruines par exemple, font se rencontrer divers auteurs en une polyphonie qui n'a rien de cacophonique, un concert dans les ruines en quelque sorte.

Votre travail, dans lequel la chose commande un mode d'écriture, relève d'un usage de Heidegger, que l'on a trop facilement assimilé à un tournant théologique : l'application de la méthode descriptive à des objets littéraires. En quoi l'herméneutique vous permet-elle d'accéder à la chose même ?

L'herméneutique introduit une dimension historique. Mais les auteurs que je cite appartiennent à la même tradition, se répondent les uns aux autres et nous ne sommes qu'un maillon de cette chaîne. Je proteste contre cette mode, qui s'est répandue dans la philosophie journalistique ou très grand public des dernières décennies, qui consiste à faire comme si on inventait tout soi-même, en disant des banalités alors que les choses ont déjà été mieux dites par d'autres. Je me refuse absolument à ce genre de prestidigitation. Le nom même de « *tradition* » implique ce colloque continué des différentes générations, des morts et des vivants. Je ne suis pas le premier philosophe à citer des poètes, ce n'est pas une transgression, mais j'ai toujours souligné l'idée de la polyphonie. Si on lit un livre de Jean-Louis Chrétien, on ne lit pas que du Jean-Louis Chrétien, loin de là, et tant mieux pour le lecteur !