

Laval théologique et philosophique



Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida

François Nault

Volume 55, numéro 3, octobre 1999

Langage apophatique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401252ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401252ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Nault, F. (1999). Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida. *Laval théologique et philosophique*, 55(3), 393–411.
<https://doi.org/10.7202/401252ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1999

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

DÉCONSTRUCTION ET APOPHATISME : À PROPOS D'UNE DÉNÉGATION DE JACQUES DERRIDA *

François Nault

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Le présent essai aborde la question du rapport entre la pensée de Jacques Derrida et la théologie négative. Ce champ de recherche, fort complexe, comporte une série de difficultés qu'il importe d'écartier au préalable, ou du moins d'identifier. Il sera ensuite possible de dégager l'air de famille de la théologie négative, puis d'aborder plus directement la question du rapport de Derrida à la tradition apophatique. Enfin, nous serons conduits à soulever la question mystique, autour de laquelle se nouent les problèmes qui nous occupent ici.*

ABSTRACT : *This essay is concerned with the relationship between Jacques Derrida's thinking and negative theology. We must first eliminate or at least identify a round of difficulties spread over that field of research. It will then be possible to draw the family likeness of negative theology and to tackle the question of Derrida's relationship with the apophatic tradition. Finally, we will raise the question of mysticism, which lies at the heart of the problems we have considered.*

Un maître dit : « Si j'avais un Dieu que je pusse connaître, je ne voudrais plus le tenir pour Dieu ! » Si tu connais quelque chose de Dieu : il n'est rien de cela¹.

Il convient de savoir que ce sont là des noms et des concepts appartenant aux gestations de notre pensée, lesquelles aussi nombreuses qu'elles soient à avoir l'audace de le rechercher indiscrètement, se trouvent arrêtées sur le seuil du sanctuaire, sans rien annoncer de ce qui lui est propre ; mais ces gestations révèlent, avec les apories et les succès qui sont les leurs, nos propres états envers lui².

Le nom de Dieu (je ne dis pas Dieu, mais comment éviter de dire ici Dieu dès lors que je dis le nom de Dieu ?) ne peut se dire que dans la modalité de cette dénégation secrète : je ne veux surtout pas dire ça³.

Le désir de *ne rien dire* marque le texte de Jacques Derrida dans une mesure telle qu'il est possible d'y voir l'un de ses traits spécifiques. Si l'on veut réellement

* Cet article constitue une version d'un chapitre de l'ouvrage de l'auteur, *Derrida et la théologie : dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf ; Montréal, Médiaspaul (coll. « Cogitatio Fidei »), à paraître.

1. MAÎTRE ECKHART, « Du renouvellement dans l'Esprit », dans *Œuvres de Maître Eckhart : sermons-traités*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard (coll. « Tel », 126), 1942, p. 132.

2. DAMASCIUS, *Traité des premiers principes, v. I : de l'ineffable et de l'un*, trad. J. Combès, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Universités de France »), 1986, p. 8.

3. J. DERRIDA, « Comment ne pas parler : dénégations », dans *Psyché : inventions de l'autre*, Paris, Galilée (coll. « La philosophie en effet »), 1987, p. 558.

saisir la portée et la singularité de ce désir, il faut toutefois ajouter qu'il se trouve intimement lié au désir, tout aussi puissant, de *ne pas se taire*. Pour Derrida, il faut parler, contre tout, en dépit de tout. Comme chez Samuel Beckett, l'injonction du silence se noue à l'impératif de la parole, car pour vraiment ne rien dire, il faut encore ouvrir la bouche, il faut parler, dire quelque chose, des mots : « la voix, la vieille voix faiblissante, elle se tairait enfin que ce ne serait pas vrai, comme ce n'est pas vrai qu'elle parle, elle ne peut pas parler, elle ne peut pas se taire⁴. » Contre Wittgenstein et avec Beckett, Derrida affirme que ce dont on ne peut parler, on ne peut pas non plus le taire.

Une telle logique de la parole — qui avance en se retirant — est également transposable au plan de l'image. Dans ses *Mémoires d'aveugle*, Derrida insiste sur une certaine pratique du *trait* procédant par *retrait* : « Un tracé ne se voit pas. On devrait ne pas le voir [...] dans la mesure où ce qui lui reste d'épaisseur colorée tend à s'exténuer pour marquer la seule bordure d'un contour⁵. » Cette pratique du *trait* renvoie non seulement à l'interdiction biblique de faire des images de Dieu — à laquelle Derrida se réfère constamment lorsqu'il aborde la question de l'image —, mais aussi au dessein/dessin apophatique :

Est-ce fortuit que nous retrouvions [...] le langage de la théologie négative ou des discours occupés à nommer le retrait du dieu invisible ou du dieu caché ? De Celui qu'il ne faut ni voir de face ni représenter ni adorer, c'est-à-dire idolâtrer sous les traits de l'icône ? Celui qu'il est même périlleux de nommer de tel ou tel de ses noms propres ? Fin de l'iconographie. La mémoire des *dessins d'aveugles*, c'est trop évident depuis longtemps, s'ouvre comme une mémoire-Dieu. Elle est théologique de part en part⁶.

Évoquant son rapport à la théologie négative et se demandant comment il pourrait éviter d'en parler, Derrida souligne que cela paraît impossible : « Comment pourrais-je me taire à ce sujet⁷ ? » Il pose ainsi le problème du rapport entre la déconstruction et l'apophatisme sous un mode familier à la théologie négative, elle qui se trouve divisée entre l'inadéquation du discours et l'impossibilité de s'en dégager, entre la déchéance du langage et la malédiction jetée sur ceux qui gardent le silence — scission tragique suscitant le type de désarroi qu'exprime saint Augustin au début des *Confessions* : « Quelle réalité exprime-t-on, quand on parle de toi ? Et cependant malheur à ceux qui sur toi se taisent : grands parleurs et, de fait, muets⁸ ! » Malheur à ceux qui ne disent pas l'indicible !

En posant la question de la théologie négative de cette façon (« comment éviter d'en parler ? »), Derrida la relie directement à la problématique de la *promesse* : la théologie négative, ce qui s'y joue, tiendrait à une promesse, à la promesse de l'Autre et à l'autre, qui « m'engage à parler là où la négativité devrait conduire le discours à

4. S. BECKETT, *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Minuit, 1958, p. 205.

5. J. DERRIDA, *Mémoires d'aveugle : l'autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1990, p. 58. Voir aussi N. ROELENS, « La chose littéraire/la chose plastique », dans M. LISSE, dir., *Pas-sions de la littérature*, Paris, Galilée (coll. « La philosophie en effet »), 1996, p. 254-255.

6. *Mémoires d'aveugle*, p. 58.

7. « Comment ne pas parler », p. 545.

8. AUGUSTIN, *Confessions*, I, 1.

son absolue raréfaction⁹ ». La théologie négative suppose ainsi un engagement *de* la parole, une parole de promesse, une parole *dans* la parole (donnée).

Dès lors, l'apophatisme implique également une *responsabilité* : « Comment parler, et le faire *comme il se doit, comme il faut*, pour assumer la responsabilité d'une promesse¹⁰ ? » Plus précisément encore : « Comment, si on en parle, éviter d'en parler ? Comment *ne pas* en parler ? Comment faut-il ne pas en parler ? Comment éviter d'en parler à tort et à travers ? Quelles précautions prendre pour éviter les fautes, les assertions inadéquates ou simplistes¹¹ ? » Il faut parler certes, mais pour bien le faire, il faut aussi éviter de le faire, c'est-à-dire de le faire n'importe comment. En ce sens, tenir parole implique une certaine retenue (de la parole). L'accomplissement de la promesse procède d'un mouvement de *différance* et dépend en quelque sorte de son ajournement même — ajournement qui paraît à Derrida « ni évitable ni insignifiant », étant entendu qu'« on ne peut jamais décider s'il ne donne pas lieu, en tant qu'ajournement, à cela même qu'il diffère¹² ».

À cet égard, la théologie négative paraît indissociable d'une pensée du *secret*. Suivant Derrida, il importe de « garder en réserve le dévoilement de la réserve¹³ » ; il s'agit de maîtriser l'art du secret : « de l'exhibition savoir se garder¹⁴ ». Il est trop évident qu'on peut retourner ces affirmations contre l'apophatisme et contre Derrida (plus spécifiquement contre leur rhétorique) et crier à l'ésotérisme. De fait, la théologie négative a été souvent associée à une forme de « socialité ésotérique », « comme si l'accès au discours apophatique le plus rigoureux exigeait le partage d'un "secret", c'est-à-dire d'un pouvoir-se-taire [...], d'un contenu réservé, d'un lieu ou d'une richesse qu'il fallait soustraire au premier venu¹⁵ ». Ceux qui se rattachent aujourd'hui au mouvement de la déconstruction se voient eux aussi accuser de former une secte ou encore une mafia ; Derrida encourage d'ailleurs lui-même une telle lecture en faisant allusion à un « comportement de fuite¹⁶ » et à un désir de « fausser compagnie au contemporain¹⁷ ». Mais ne devons-nous pas pousser l'analyse un peu plus loin ?

9. « Comment ne pas parler », p. 547.

10. *Ibid.*, p. 548.

11. *Ibid.*, p. 545.

12. *Ibid.*, p. 546. « Il n'est pas sûr qu'aujourd'hui je tiens ma promesse, mais il n'est pas sûr non plus qu'en retardant encore l'accomplissement, je ne l'ai pas néanmoins tenue, déjà » (*ibid.*).

13. J. DERRIDA, « Dialangues », dans *Points de suspension : entretiens*, Paris, Galilée (coll. « La philosophie en effet »), 1992, p. 143.

14. J. DERRIDA, *Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1987, p. 19. Ce désir du secret n'est pas sans évoquer le texte nietzschéen : « Le solitaire ne croit pas qu'aucun philosophe — si tant est qu'un philosophe commence toujours par être un solitaire — ait jamais exprimé dans des livres ses véritables et ultimes opinions : n'écrit-on pas précisément des livres pour dissimuler ce qu'on cache en soi ? » (F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard [coll. « Folio/essais », 70], 1987, p. 204, § 289). Voir P. LACQUE-LABARTHE, « La dissimulation », dans l'ouvrage collectif *Nietzsche aujourd'hui ? I. Intensités*, Paris, U.G.É., 1972, p. 9-36.

15. « Comment ne pas parler », p. 550-551. Voir aussi J. DERRIDA, *Sauf le nom*, Paris, Galilée (coll. « Incises »), 1993, p. 110.

16. « Comment ne pas parler », p. 548.

17. « On n'écrit qu'au moment de fausser compagnie au contemporain, d'un mot » (J. DERRIDA, « Circonfession », dans G. BENNINGTON et J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil [coll. « Les contemporains », 11], 1991, p. 63).

La passion du secret ne doit-elle pas aussi et d'abord être interprétée comme une passion du *non-savoir* ? Encore faut-il préciser le sens de ce non-savoir, en explorer la crypte. Nous pourrions partir, pour cela, d'une remarque de Derrida :

Je suis pour le savoir (rire...), pour la science, pour l'analyse et... bon ! Donc, ce non-savoir... ce n'est pas la limite... d'un savoir, la limite dans la progression d'un savoir. C'est un non-savoir structurel, en quelque sorte, qui est hétérogène, qui est étranger au savoir. Ce n'est pas simplement l'inconnu qui pourrait être connu et que je renonce à connaître. C'est quelque chose par rapport à quoi il n'est pas question de savoir. Quand je précise que c'est un non-savoir et non pas le secret, je veux dire que quand un texte paraît crypté, ce n'est pas du tout pour calculer ou intriguer ou pour barrer l'accès à quelque chose que je saurais et que d'autres ne devraient pas savoir ; c'est une expérience plus ancienne, plus originaire, si vous voulez, du secret. Ce n'est pas une chose, une information que je cache ou qu'on aurait à cacher ou à dissimuler, mais c'est une expérience qui ne se livre pas à l'information, qui résiste à l'information et au savoir, et qui se crypte immédiatement. La crypte n'arrive pas, par accident, à cette expérience. [...] C'est l'expérience de l'écriture et du langage qui a affaire à cette crypte, à cette cryptique-là¹⁸.

En reliant ainsi la thématique du secret à un non-savoir structurel, Derrida entend se démarquer d'une certaine lecture obscurantiste. Il ne s'agit pas en effet de cacher pour le plaisir de cacher ; il n'y a pas refus de savoir mais rencontre d'une limite (« structurelle ») du savoir. Serait-il possible d'identifier le non-savoir autour duquel s'anime la déconstruction au mouvement même de la foi ? Il est très tentant d'établir un lien direct entre la cryptophilie sous-jacente à la déconstruction et la problématique théologique : non seulement le terme « secret » a une charge théologique très forte¹⁹, mais certains textes de Derrida suggèrent directement la possibilité d'une telle relation entre le non-savoir (lié au secret) et la dimension du croire, notamment lorsqu'il y est question de la figure d'Abraham et de l'épisode du sacrifice d'Isaac (Gn 22).

Quand Isaac demande à Abraham où se trouve l'agneau pour le sacrifice, celui-ci lui répond (en ne lui répondant pas) que Dieu va y pourvoir ; ainsi il garde son secret, tout en répondant à son fils : « Il ne se tait pas et il ne ment pas²⁰. » Abraham respecte ainsi le double secret qui le lie à Dieu et aux siens. Derrida retient deux éléments de cet épisode biblique. D'abord, il note qu'Abraham a proféré une parole qui garde le silence : « Abraham parle. Il parle bien. Mais s'il peut tout dire, il suffit qu'il garde le silence sur une seule chose pour qu'on puisse en conclure qu'il ne parle pas. Tel silence gagne tout son discours. Donc il parle et il ne parle pas. Il répond sans répondre. Il répond et ne répond pas. Il répond à côté. Il parle pour ne rien dire de

18. J. DERRIDA, « Il n'y a pas le narcissisme (autobiophotographies) », dans *Points de suspension*, p. 214-215.

19. Un extrait de la rubrique « mystère » du *Vocabulaire de théologie biblique* : « L'idée des secrets de Dieu est familière à Israël dès l'époque des prophètes. Ces secrets concernent notamment le dessein de salut que Dieu réalise dans l'histoire humaine et qui fait l'objet de la révélation : "Dieu fait-il quoi que ce soit sans révéler son secret (*sôd*) à ses serviteurs les prophètes ?" (Am 3,7 ; cf. Nb 24,4,16) » (X. LÉON-DUFOUR, dir., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1988, col. 807). Il faut également penser à la « théologie du secret » de l'Évangile de Marc ; voir notamment G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 47), 1968.

20. J. DERRIDA, « Donner la mort », dans J.-M. RABATÉ et M. WETZER, dir., *L'Éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Transition, 1992, p. 60.

l'essentiel qu'il doit tenir secret. Parler pour ne rien dire, c'est toujours la meilleure technique pour garder un secret²¹. » D'autre part, Derrida note que lorsqu'il répond à Isaac, Abraham ne parle pas *simplement* pour ne rien dire. Il dit quelque chose qui n'est pas faux : « Il dit quelque chose qui n'est pas une non-vérité²². » Plus important encore, Abraham dit quelque chose qui, même s'« *il ne le sait pas encore*²³ », va se vérifier. C'est ici que le secret croise le non-savoir structurel évoqué par Derrida et renvoie à ce qu'il faut bien appeler la foi²⁴.

*

La question du rapport entre le texte derridien et la théologie négative n'est pas simple.

1. Le problème initial tient à la difficulté de traiter la déconstruction et l'apophatisme sans recourir aux modes d'exposition que ces discours non seulement dénoncent mais cherchent en outre à subvertir. Ainsi, il ne paraît pas possible d'appréhender le texte derridien et la théologie négative à partir de paramètres inspirés par une logique dialectique, cherchant toujours à dépasser la contradiction au profit d'une synthèse supérieure. Nous devons plutôt nous exprimer selon les modes mêmes de la théologie négative, c'est-à-dire de façon « impuissante, épuisante et inépuisable²⁵ » ; il paraît impossible de traiter de la théologie négative sans pratiquer nous-mêmes une forme de théologie négative.

2. Une autre difficulté tient au caractère polémique du contexte à l'intérieur duquel la question du rapport « déconstruction-théologie négative » a été posée jusqu'à présent. Du côté philosophique, ce questionnement a pris plus souvent qu'autrement l'allure d'un procès : Derrida rappelle lui-même qu'il a été « très tôt accusé, plutôt que félicité, de ressasser, dans un paysage qu'on croit bien connaître, les procédures de la théologie négative²⁶ ». Du côté théologique, au contraire, il a été très tentant d'accepter d'emblée — c'est-à-dire sans esprit critique et sans précaution — l'identification de la déconstruction à la théologie négative, et d'en féliciter Derrida²⁷.

21. *Ibid.*, p. 61. Il serait amusant de considérer cet Abraham — qui répond sans répondre, et qui ne répond pas en répondant — comme la préfiguration prophétique de Bartleby, le personnage fascinant de Melville ; voir H. MELVILLE, *Bartleby*, trad. M. Causse, Paris, Flammarion (coll. « GF », 502), 1989. Il faut lire ici l'étude de G. DELEUZE dans *Critique et clinique*, Paris, Minuit (coll. « Paradoxe »), 1993, p. 89-114.

22. « Donner la mort », p. 60.

23. *Ibid.*

24. Il faudrait s'attarder longuement sur la phrase qui clôt les *Mémoires d'aveugle*, « il faut croire » (*Mémoires d'aveugle*, p. 130).

25. « Comment ne pas parler », p. 546.

26. *Ibid.*, p. 536-537.

27. Les écrits de J.D. CROSSAN revêtent ici un caractère paradigmatique ; voir notamment : *Cliffs of Fall : Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York, Seabury Press, 1982, p. 11, et « Difference and Divinity », *Semeia* 23 (1982), p. 38. Les théologies souhaitant s'inscrire dans la « postmodernité » sont souvent tentées d'opérer une telle opération de « récupération » ; voir P.W. ROSEMANN, « Penser l'Autre : théologie négative et "postmodernité" », *Revue philosophie de Louvain*, 91 (1993), p. 296-310.

3. Une dernière difficulté concerne l'identité même de la théologie négative. Nous savons que traditionnellement aucune théologie n'a revendiqué ce titre comme tel²⁸. S'il y a bien une histoire « officielle » de l'apophasme chrétien (renvoyant à la Bible elle-même en passant par saint Thomas d'Aquin), nous pouvons nous demander s'il n'y aurait pas aussi une histoire « apocryphe » de la théologie négative, plus difficilement identifiable. Il faudrait écarter — ou du moins différer — la question « Qu'est-ce que la théologie négative ? », pour se demander plutôt s'il y a une théologie négative : « peut-être y a-t-il là, cachée, remuante, diverse, hétérogène à elle-même, une multiplicité de possibles, auxquels, trop massive et trop floue, l'unique expression de "théologie négative" resterait encore inadéquate »²⁹. La théologie négative serait ainsi l'une des manifestations de cette « différence à soi » qui, suivant Derrida, rend impossible la détermination de l'identité de toute tradition et interdit de parler de quelque chose comme *la* métaphysique, *l'*onto-théologie ou encore *la* révélation chrétienne³⁰.

*

Une fois reconnue la complexité inhérente au discours apophasique, il faut aller plus loin et déterminer à tout le moins l'*air de famille* de la théologie négative, telle qu'elle se donne à interpréter dans le contexte chrétien. À la suite de Derrida, nous proposons d'appréhender la théologie négative comme une critique de la théologie, de l'ontologie et du langage.

1. Le point de départ de la théologie négative est l'*Autre* du discours en tant que *tout autre* ; son inauguration procède d'une prise en compte de la radicalité de la transcendance de Dieu. Le geste apophasique consiste à souligner l'inadéquation foncière de notre discours par rapport à ce que le mot « Dieu » désigne et à jouer dans cet écart. De l'inadéquation du discours humain par rapport au mystère de Dieu, la théologie négative tire la conséquence suivante : « seule une attribution négative ("apophasique") peut prétendre approcher Dieu, nous préparer à une intuition silen-

28. À propos de Denys l'Aréopagite, considéré comme le « fondateur » de l'apophasme chrétien, J.-L. MARION note : « À notre connaissance, Denys n'emploie rien qui puisse se traduire par "théologie négative". S'il parle de "théologies négatives" au pluriel, il ne les sépare pas des "théologies affirmatives" » (*L'Idole et la Distance*, Paris, Grasset [coll. « Livre de poche ; biblio/essais », 4073], 1977, p. 236). Sur les rapports entre la théologie négative (apophasie) et la théologie affirmative (cataphase), voir également : D. CARABINE, « *Apophysis East and West* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 55 (1988), p. 5-29 ; M. DESPLAND, « On Not Solving Riddles Alone », dans H. COWARD et T. FOSHAY, éd., *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 147. On relira également DENYS L'ARÉOPAGITE, « La théologie mystique », dans *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne (coll. « Bibliothèque philosophique »), 1980, p. 181-182. Il serait intéressant d'élargir et de déplacer la perspective en envisageant le rapport « théologie affirmative/théologie négative » sous l'angle d'un rapport entre une théologie « spirituelle » singularisante et une théologie « dogmatique » ecclésiocentrique ; voir C. THEOBALD, « La "théologie spirituelle" : point critique pour la théologie dogmatique », *Nouvelle revue théologique*, 117 (1995), p. 178-198.

29. « Comment ne pas parler », p. 545. On lira également M.C. TAYLOR, « nO nOt nO », dans *Derrida and Negative Theology*, p. 176 et 186.

30. Voir *Sauf le nom*, p. 85.

cieuse de Dieu³¹ ». C'est par le biais de cette stratégie que la théologie négative s'inscrit dans le registre discursif et écarte la tentation du silence, qu'elle risque une parole sur Dieu, un « dire Dieu » procédant par négations successives : « ni ceci, ni cela ». L'apophasme s'engage par là dans un mouvement de dénégation infini, qui interdit d'interrompre le travail de la négativité³².

Si la théologie négative paraît prolonger, à certains égards, la conception la plus traditionnelle de la théologie, elle n'a pourtant jamais cessé d'éveiller des soupçons. Certains n'ont pas hésité à relier la théologie négative à une forme de négation de la foi, de la religion et de la théologie. Leibniz a écrit que certains textes théologico-mystiques, comme ceux d'Angelus Silesius, contenaient des passages « extrêmement hardis » et « pleins de métaphores difficiles » et inclinaient presque à l'athéisme³³. Dans le même sens, C. Bruaire affirme que la vérité de la théologie négative est bel et bien l'athéisme³⁴. Moins catégoriquement, M. Henry note pour sa part que « le contenu philosophique de l'athéisme est présent chez Eckhart, compris par lui dans sa vérité³⁵ ».

Bien que très puissant et constant, le soupçon d'athéisme n'a pas été le seul dont a été l'objet la théologie négative. Outre l'accusation de panthéisme (portée notamment contre Maître Eckhart³⁶), il a été souvent reproché au discours apophasique une certaine déficience christologique³⁷. Plus incisivement encore, la théologie négative a été confrontée à la *contradiction performative* dont elle semble procéder et qui paraît définir sa démarche dans ce qu'elle a de plus caractéristique. P. Hadot résume bien le problème que nous soulevons ici : « Si l'on appelle traditionnellement "théologie

31. « Comment ne pas parler », p. 536.

32. En insistant ainsi sur le travail « infini » de la négativité, nous refusons de privilégier l'idée d'un « troisième pas », correspondant à la voie de la suréminence, venant résoudre et « relever » les étapes préalables du discours apophasique : nous sommes sans doute plus près ici de Maître Eckhart que de Denys l'Aréopagite ou de saint Thomas d'Aquin. Sur ces questions voir notamment : M. CORBIN, « Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69 (1985), p. 41-76 ; E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, t. II, trad. H. Hombourg, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 117), 1983, p. 52-62 ; J.-L. MARION, *op. cit.*, p. 177-243.

33. Voir M. HEIDEGGER, *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard (coll. « Tel », 79), 1962, p. 103.

34. Voir C. BRUAIRE, *Le Droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 21.

35. M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, t. II, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1963, p. 538. Tout en problématisant une telle association de la théologie négative à l'athéisme, DERRIDA l'entérine d'une certaine manière, notamment lorsqu'il renverse le sens de la question et demande si le moteur de l'athéisme n'est pas au fond un « désir de Dieu » : « si l'apophasie incline presque à l'athéisme, ne peut-on dire qu'en revanche ou par là même les formes extrêmes et les plus conséquentes de l'athéisme déclaré auront toujours témoigné du plus intense désir de Dieu ? N'est-ce pas là désormais un programme ou une matrice ? Une récurrence typique et identifiable ? » (*Sauf le nom*, p. 18.) Suivant Derrida, le « désir de Dieu » — qui renvoie à la question mystique que nous aborderons plus loin — et la « violence contre Dieu » participent à la même « logique ».

36. Sur cette question, voir entre autres V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 161.

37. Sur ce débat, voir A. MANARANCHE, *Des noms pour Dieu*, Paris, Fayard, 1980, p. 106 ; Y. LABBÉ, « Revenir, sortir, demeurer : trois figures de l'apophasme mystique », *Revue thomiste*, 92 (1992), p. 644 ; ID., « La théologie négative dans la théologie trinitaire », *Revue des sciences religieuses*, 74, 4 (1993), p. 69-86 ; V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 21-23.

négative” une méthode de pensée qui se propose de concevoir Dieu en lui appliquant des propositions qui nient tout prédicat concevable, il devrait en résulter logiquement que la théologie négative niât de son objet la divinité même, puisqu’il s’agirait encore d’une détermination concevable. Le mot “théologie” (c’est-à-dire “discours sur Dieu”) ne se justifierait plus³⁸. » Ainsi, la théologie négative ne serait pas théologique. En impliquant une certaine négation de la connaissance, l’apophatisme minerait le sol même sur lequel il s’édifie : « au-delà d’une théologie négative, il postule une négation de la théologie³⁹ » ou, à tout le moins, en souligne le caractère déconstructible⁴⁰.

Il est évidemment possible d’appréhender la théologie négative différemment et la considérer comme une sorte d’*instance critique*, accompagnant nécessairement toute activité théologique. La négativité est considérée alors comme une force de dépassement⁴¹. Mais il nous semble qu’on passerait à côté de l’un des traits spécifiques de la tradition apophatique si l’on ignorait le caractère proprement *subversif* de sa démarche, bien souligné par Derrida :

Le dessein apophatique tient [...] à se rendre indépendant de la révélation, de tout le langage littéral de l’événementialité néo-testamentaire, de la venue du Christ, de la Passion, du dogme de la Trinité, etc. Un mysticisme immédiat mais sans intuition, une sorte de kénose abstraite le libère de toute autorité, de tout récit, de tout dogme, de toute croyance, et à la limite de toute foi *déterminable*. À la limite, il reste, après coup, indépendant de toute histoire du christianisme, *absolument* indépendant, détaché même, [...] d’où ce parfum d’hérésie, ces procès, cette marginalité subversive du courant apophatique dans l’histoire de la théologie et de l’Église⁴².

Ainsi il y a sans doute lieu de se demander si les différentes crises qui ont parsemé le développement de la tradition apophatique au sein du christianisme — et qui ont parfois conduit à des condamnations formelles — ont des sources circonstanciellées (comme dans le cas d’« un certain Eckhart » qui « a voulu en savoir plus qu’il ne convenait [...] »⁴³) ou si elles répondent à une nécessité en quelque sorte structurale : la théologie négative serait liée à tel point à une forme *marginale* de pensée qu’elle serait irrecevable pour une instance chargée de l’orthodoxie, c’est-à-dire du contrôle et de la maîtrise de la *marge*. En revanche, la marginalité de l’apophatisme

38. P. HADOT, art. « Théologie négative », dans *Encyclopaedia Universalis*, c. 22, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 495.

39. Y. LABBÉ, « Revenir, sortir, demeurer », p. 670.

40. « Negative theology can be said to be a self-subverting discourse that systematically showcases its own inadequacy to the theological task of enclosing God in concepts — a stuttering disruption of the confident assertions of conventional theological discourse. In short, negative theology is the deconstruction of positive theology » (S.D. MOORE, « Deconstruction, Theology, and the *Différance* Between Them », dans *Poststructuralism and the New Testament : Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 24).

41. C. WACKENHEIM note que « dans tous les domaines du savoir, la négativité de l’esprit alimente une fonction critique qui est comme l’innovation philosophique, scientifique, technologique et artistique » (« Actualité de la théologie négative », *Revue des sciences religieuses*, 59 [1985], p. 157).

42. *Sauf le nom*, p. 85-86.

43. « Bulle de Jean XII : *In agro dominico* », dans *Œuvres de Maître Eckhart*, p. 317. Voir aussi M.-A. VANNIER, « Création et négativité chez Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, 67 (1993), p. 51-67.

par rapport à la tradition judéo-chrétienne semble toujours devoir supposer la *traversée* de cette tradition, le travail de « démarquage » impliquant obligatoirement un « marquage » préalable : à cet égard, l'*indépendance absolue* évoquée par Derrida serait en fait illusoire.

2. En soumettant la théologie à une forme de critique, la théologie négative remet également en question l'instance *ontologique*. Derrida voit dans le discours apophatique une critique « de la proposition, du verbe "être" à la troisième personne de l'indicatif et de tout ce qui, dans la détermination de l'essence, dépend de ce mode, de ce temps et de cette personne⁴⁴ ». L'apophatisme constitue ainsi l'un des discours qui pointent vers un *au-delà de l'être*⁴⁵ — outre la théologie négative, Derrida évoque certains discours sur les révélations (juive ou chrétienne), la métaphysique ou l'éthique au-delà de l'ontologie (au sens de Lévinas⁴⁶), le projet de Marion de penser un « Dieu sans l'être⁴⁷ », et enfin la théologie qu'envisageait Heidegger — où le mot « être » n'apparaîtrait pas⁴⁸ — ou encore son discours sur l'être sous rature en forme de croix (*kreuzweise Durchstreichung*)⁴⁹.

Le discours apophatique cherche à penser et à dire Dieu *sans l'être* : l'être constitue en effet encore un nom, tandis que Dieu est sans nom.

Si donc je dis Dieu est bon : ce n'est pas vrai, *je* suis bon, Dieu n'est pas bon ! Je vais encore plus loin : je suis meilleur que Dieu ! Car seul ce qui est bon peut être meilleur, et seul ce qui peut devenir meilleur peut devenir le meilleur. Dieu n'est pas bon, il ne peut donc pas non plus devenir meilleur, et parce qu'il n'est pas meilleur il ne peut non plus devenir *le meilleur* : loin de Dieu gisent ces trois déterminations : « bon », « meilleur », « le meilleur » ; il est au-dessus de tout cela ! Si je dis en outre que Dieu est *sage* : ce n'est pas vrai, je suis plus sage que lui ! Si je dis encore que Dieu est quelque chose *qui est* : ce n'est pas vrai⁵⁰.

Suivant cette logique, Maître Eckhart affirme qu'il faut aussi renoncer à parler de Dieu comme « Dieu » : « si tu aimes Dieu, en tant que *Dieu*, [...] il faut que tout cela disparaisse⁵¹ ». Ce qui reste de mieux à faire est alors de se taire : « Tais-toi et ne radote pas sur Dieu ! Car en bavardant sur Dieu tu mens, tu commets un péché. Si donc tu veux être sans péché et parfait, ne radote pas sur Dieu⁵² ! » Dans un geste caractéristique de l'apophatisme, Maître Eckhart *parle* pour commander de *ne pas parler* : il dit que Dieu n'est pas ou encore qu'il est un non-Dieu (il s'agit en effet de l'aimer comme n'étant pas Dieu).

44. *Sauf le nom*, p. 45.

45. Voir J. DERRIDA, « Nous autres Grecs », dans l'ouvrage collectif *Nos Grecs et leurs Modernes*, Paris, Seuil, 1992, p. 271.

46. Voir surtout E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff (coll. « Le livre de poche ; biblio/essais », 4121), 1974.

47. Voir J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard (coll. « Communio »), 1982.

48. Voir M. HEIDEGGER, « Séminaire de Zurich », trad. F. Fédier, *Poésie*, 13 (1980), p. 60-61.

49. Voir M. HEIDEGGER, « Contribution à la question de l'être », trad. G. Granel, dans *Questions I*, Paris, Gallimard (coll. « Classiques de la philosophie »), 1968, p. 195-252.

50. MAÎTRE ECKHART, « Du renouvellement dans l'Esprit », dans *op. cit.*, p. 131.

51. *Ibid.*, p. 133.

52. *Ibid.*, p. 131.

Se demandant comment entendre « la copule de l'être qui articule cette parole singulière et cet ordre de se-taire⁵³ », Derrida note que Maître Eckhart opère la réduction de l'ontologie au *lieu* : « le lieu, c'est l'être⁵⁴ ». Lieu de *passage*, puisque la copule de l'être ainsi articulée est le lieu d'une *écriture*, d'une *trace* (« laissée dans l'être ») de ce qui n'est pas : ce qu'on appelle l'ontologie est en fait l'écriture de ce lieu. Derrida insiste ainsi sur les modalités discursives de la théologie négative, sur son « *pas d'écriture*⁵⁵ ». Il associe ces modalités à une stratégie d'*évitement*, qui revient à dire sans dire, à écrire sans écrire, à utiliser des mots sans les utiliser — en ayant recours par exemple aux guillemets ou à une politique de la rature. Cette stratégie permet de rester sur le seuil (lieu de passage par excellence) : « [...] laisser vide cette place immense, et surtout ce qui peut y lier tel nom de Dieu au nom du Lieu, rester ainsi sur le parvis, n'était-ce pas une apophasie aussi conséquente que possible⁵⁶ ? » Auquel cas il faudrait se demander si Heidegger, finalement, malgré ou peut-être à cause de ses dénégations, n'a pas écrit une théologie, s'il n'a pas fait ce dont il a dit qu'il faudrait éviter de faire, s'il ne s'est pas engagé sur la voie d'une théologie « qu'il dit seulement vouloir écrire mais qu'il n'est pas sans écrire ici même en disant qu'il n'en est rien⁵⁷ ». Peut-être faudrait-il également questionner attentivement « l'abîme de dénégations » propre à la scène d'écriture de Derrida ?

3. La théologie négative ne se laisse pas réduire à une critique du théologique et de l'ontologique, elle implique également un certain rapport au *langage*, qui se manifeste à différents niveaux.

Ce rapport s'exprime d'abord dans la mise en œuvre d'une rhétorique. La théologie négative utilise certaines techniques ou procédures pour récuser les prétentions du discours humain et protéger l'altérité de son Autre. Derrida note qu'on pourrait, « par une analogie plus ou moins soutenable », reconnaître l'air de famille de la théologie négative « dans tout discours qui semble recourir de façon insistante et régulière à cette rhétorique de la détermination négative, multipliant sans fin les mises en garde et les avertissements apophasiques »⁵⁸. En ce sens, il serait possible d'étendre la tradition apophasique bien au-delà des noms auxquels elle est généralement associée (Grégoire de Nysse, Denys l'Aréopagite, Maître Eckhart, Nicolas de Cues, Angelus Silesius et quelques autres). En étant prudent et en usant de bien des précautions, il serait sans doute justifié de se référer à la théologie négative de Kant, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Certeau, Beckett, Lévinas ou encore

53. « Comment ne pas parler », p. 583.

54. *Ibid.*, p. 584.

55. *Ibid.*, p. 593.

56. *Ibid.*, p. 584.

57. J. DERRIDA, *Heidegger et la question : de l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion (coll. « Champs », 235), 1990, p. 13.

58. « Comment ne pas parler », p. 536.

Marion⁵⁹. Non sans esprit de provocation, Derrida va jusqu'à affirmer que « la théologie négative est partout⁶⁰ » !

Par ailleurs, il peut être tentant de réduire la démarche apophatique à une telle *rhétorique de l'échec*, une rhétorique du renoncement au savoir. Ramené ainsi à une *technique* ou à un *procédé méthodique*, l'apophatisme s'expose à la répétition : « pour ceux qui n'ont rien à dire ou qui ne veulent rien savoir, il est toujours facile de mimer la technique de la théologie négative⁶¹ ». Sans identifier formellement l'apophatisme à ce type de pratique, il est sans doute possible de parler d'un certain *épuisement* intrinsèque à la théologie négative, dans la mesure où celle-ci, en effet, tend à se départir de tout contenu. La parole apophatique est une parole vide ou, plus précisément, « une parole qui veut le vide, une parole qui dévide et dont la seule action au fond est de se vider⁶² ».

Ainsi, la théologie négative désigne d'abord un discours, dont le mode opératoire, les procédures et les codes spécifiques conduisent au seuil de la « démultiplication » interne : « elle dit une chose et son contraire, Dieu qui est sans l'être ou Dieu qui (est)

59. Sur Kant, voir D. CUPITT, « Kant and the Negative Theology », dans B. HEBBLETHWAITE et S. SUTHERLAND, éd., *The Philosophical Frontiers of Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 55-67. Sur Hegel, voir Q. LAUER, « Hegel's Negative Theology », *Journal of Dharma*, 6 (1981), p. 46-58. Sur Nietzsche, voir F. NAULT, « Le discours de la doublure : Nietzsche et la théologie négative », *Religiologiques*, 12 (1995), p. 273-294 ; on relira aussi M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), 1971, p. 279. Sur Wittgenstein, voir P. O'GORMAN, « Contemporary Epistemology and Philosophy of Religion : Echoes of Negative Theology », *Philosophical Studies*, 33 (1992), p. 177-187. Sur Heidegger, voir C. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu : d'après les écrits aréopagites et Martin Heidegger*, trad. J. Touraille, Paris, Cerf, 1971. Sur Foucault, voir J. BERNAUER, « The Prisons of Man : An Introduction to Foucault's Negative Theology », *International Philosophical Quarterly*, 27 (1987), p. 365-380 ; M. BLANCHOT, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1986, p. 26 (Foucault lui-même a évoqué la possibilité « improbable » d'un lien entre sa pensée — comme « pensée du dehors » — et le discours apophatique : « il faudra bien un jour essayer de définir les formes et les catégories fondamentales de cette "pensée du dehors". Il faudra aussi s'efforcer de retrouver son cheminement, de chercher d'où elle nous vient et dans quelle direction elle va. On peut bien supposer qu'elle est née de cette pensée mystique qui, depuis les textes du pseudo-Denys, a rôdé aux confins du christianisme : peut-être s'est-elle maintenue, pendant un millénaire ou presque, sous les formes d'une théologie négative. Encore n'y a-t-il rien de moins sûr [...] » [M. FOUCAULT, *La Pensée du dehors*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1986, p. 16-17]). Sur Certeau, voir D. BERTRAND, « La théologie négative de Michel de Certeau », dans C. GEFFRÉ, dir., *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 1991, p. 101-127. Sur Beckett, voir S. WOLOSKY, « The Negative Way Negated : Samuel Beckett's *Texts for Nothing* », *New Literary History*, 22 (1991), p. 213-230 ; ID., « Samuel Beckett's *Figural Evasions* », dans S. BUDICK et W. ISER, éd., *Languages of the Unsayable : the Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, New York, Columbia University Press, 1989, p. 165-186. Sur Lévinas, voir J. COLLEONY, « Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Lévinas et Heidegger) », dans l'ouvrage collectif *Le Passage des frontières : autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1992, p. 249-261 ; T. FOSHAY, « Resentment and Apophasis : the Trace of the Other in Levinas, Derrida and Gans », dans P. BERRY et A. WERNICK, éd., *Shadow of Spirit : Postmodernism and Religion*, London, New York, Routledge, 1992, p. 81-92 ; sur Marion, voir P.W. ROSEMANN, *art. cit.*, p. 296-310.

60. *Sauf le nom*, p. 81.

61. « Comment ne pas parler », p. 537.

62. J. COLLEONY, *loc. cit.*, p. 254. C'est précisément sur le formalisme inhérent à la théologie négative que Lévinas fait porter sa critique ; comme chacun sait, Lévinas tient à inscrire l'*Un au-delà de l'Être* dans l'espace l'éthique où prime le rapport concret à l'autre ; voir E. LÉVINAS, « De l'un à l'autre : transcendance et temps », dans *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset (coll. « Figures »), 1991, p. 153-175.

au-delà de l'être⁶³ ». Elle constitue une rhétorique ou, si l'on préfère, une *pratique textuelle*⁶⁴.

Pourtant la théologie négative demeure irréductible à cette mise à l'épreuve du langage et de ses limites. En effet, elle institue également une véritable *réflexion* sur le langage. Comme le rappelle Derrida, la théologie négative est « avant tout l'expérience la plus pensante, la plus exigeante, la plus intraitable de l'"essence" du langage : un discours sur le langage, un "monologue" [...] dans lequel le langage et la langue parlent d'eux-mêmes et prennent acte de ce que *Die Sprache spricht*⁶⁵ ». Certes la théologie négative tend à une certaine *raréfaction* en se départissant de toute consistance — d'où l'accusation qu'on lui adresse fréquemment de parler pour parler, de dire sans rien dire. Mais ce rapport au langage procède lui-même d'un geste *réflexif*, d'une définition de la « *nature du langage* », c'est-à-dire en l'occurrence d'une détermination du *langage comme nature*. Car dans l'apophatisme, la parole redevient nature⁶⁶. Plus précisément, la théologie négative identifie le langage à une nature *déchue* : elle se prononce dans une parole se sachant « déchue, finie, inférieure au *logos* comme entendement de Dieu⁶⁷ » ; il n'est pas question d'un « Discours avec Dieu dans le face à face et le souffle à souffle de deux paroles, libres, malgré l'humilité et la hauteur, de rompre ou d'entreprendre l'échange⁶⁸. » La théologie négative porte les marques de son inadéquation : « signée, assumée, revendiquée⁶⁹ ». Elle est une « écriture blessée » — une écriture d'après la Chute.

Dans *De la grammatologie*, Derrida avance que « le signe est toujours le signe de la chute⁷⁰ ». Cette affirmation nous suggère une certaine analogie — à ne pas pousser trop loin cependant — avec un passage des *Confessions* où saint Augustin soutient qu'après la Chute les êtres humains sont semblables à des créatures vivant en exil, dans un pays étranger, dans une région de dissemblance⁷¹. D'une certaine manière, le langage renvoie aussi à un état d'exilé. Comme le souligne K. Hart, « [...] language, too, has fallen — from the proper to the figural — with the consequence that intention and interpretation will often fail to connect. Our difficulties controlling tropes, their tendency to trespass over *our* signs, is a sign of our trespass of *God's* sign : even the scriptures can merely point to the truth and never incarnate it⁷². » Le discours

63. *Sauf le nom*, p. 15.

64. Voir « Comment ne pas parler », p. 535. Selon la belle expression de DERRIDA, la théologie négative est une « pérégrination de l'écriture » (*Sauf le nom*, p. 30).

65. *Sauf le nom*, p. 53-54.

66. Voir J. DERRIDA, « Edmond Jabès et la question du livre », dans *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil (coll. « Points/essais », 100), 1967, p. 109.

67. J. DERRIDA, « Violence et métaphysique : essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », dans *L'Écriture et la Différence*, p. 170.

68. *Ibid.*

69. *Sauf le nom*, p. 66.

70. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit (coll. « Critique »), 1967, p. 401.

71. Voir AUGUSTIN, *Confessions*, VII.

72. K. HART, *The Trespass of the Sign : Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 6. Voir aussi M.W. FERGUSON, « Saint Augustine's Region of Unlikeness : The Crossing of Exile and Language », *The Georgia Review*, 29 (1975), p. 842-864.

théologique relève ultimement de l'ordre sémiologique : il s'*inscrit* dans l'écart entre l'être humain et Dieu, confronté à l'ordre indépassable des signes. D'où l'impossibilité de saisir la chose qui, « contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, [...] se dérobe toujours⁷³ ». D'où la fuite perpétuelle du référent.

Selon Derrida, la théologie négative s'inscrit précisément dans cet espace où le discours est en crise, là où le discours n'est pas soutenu par un vouloir-dire (*Bedeuten*) : « les énoncés apophatiques *sont, ils doivent être* du côté du vide et donc de la répétition mécanique, voire purement verbale de phrases sans vouloir-dire intentionnel actuel ou plein⁷⁴ ». Le théologien apophatique parle pour ne rien dire : son discours est dépourvu de sens et de référent (ou d'objet).

Pourtant le discours apophatique *a lieu*. Ce n'est pas beaucoup, c'est seulement *un petit quelque chose*, c'est-à-dire que, déjà, ce n'est pas rien. Tout l'effort de Derrida vise en effet à montrer qu'il est possible de se passer du référent : parce qu'il n'y a jamais que de la référence, une référence « irréductible » (selon l'expression de Derrida, « il n'y a que du bord dans le langage »), « on peut *aussi bien* conclure que le référent — tout sauf le nom — est, ou n'est pas indispensable »⁷⁵. C'est que « l'absence éventuelle du référent fait encore signe, sinon vers la chose dont on parle (ainsi Dieu qui n'est rien parce qu'il a lieu, *sans lieu, au-delà de l'être*), du moins vers l'autre (l'autre que l'être) qui appelle ou à qui se destine cette parole, même si elle lui parle pour parler ou pour ne rien dire⁷⁶ ». En ce sens, l'*épuisement* de la théologie négative n'est pas purement négatif ou privatif ; il est lié à un « oui », à un authentique *possible*, à la possibilité de l'*impossible* : « [...] parler pour parler, faire l'expérience de ce qui arrive à la parole par la parole *elle-même*, dans la trace d'une sorte de quasi-tautologie, ce n'est pas tout à fait parler en vain et pour ne rien dire. C'est peut-être faire l'expérience d'une possibilité de la parole⁷⁷ ». En quoi la théologie négative paraît familière à la déconstruction qui, nous rappelle Derrida, « a souvent été définie comme l'expérience même de la possibilité (impossible) de l'impossible, du plus impossible⁷⁸ ».

73. J. DERRIDA, *La Voix et le Phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF (coll. « Quadrige », 156), 1967, p. 117.

74. *Sauf le nom*, p. 46. À mettre en rapport avec ce que dit S. BRETON du langage chez Maître Eckhart : « du vouloir-dire intentionnel qui dit quelque chose, c'est-à-dire un objet, il lui faut procéder à la démission de tout vouloir, même du vouloir dire » (« Les métamorphoses du langage religieux chez Maître Eckhart », *Recherches de science religieuse*, 67 [1979], p. 392).

75. *Sauf le nom*, p. 65. Derrida ajoute : « toute l'histoire de la théologie négative, je le parie, se joue dans ce bref et léger axiome » (*ibid.*).

76. « Comment ne pas parler », p. 559-560.

77. *Ibid.*, p. 537-538.

78. *Sauf le nom*, p. 31-32.

*

Plusieurs commentateurs ont établi un lien entre la déconstruction et la théologie négative : soit en interprétant la déconstruction comme une forme de théologie négative⁷⁹, soit en décelant dans la théologie négative un mouvement de déconstruction⁸⁰. Dans la discussion qui a suivi la conférence « La différance », prononcée par Derrida à la *Société française de philosophie* (en janvier 1968), B. Parain établissait déjà un tel rapport : « Je me demandais ce qu'était cette différance, puisqu'elle est la source de tout, en somme. Elle est la source de tout et on ne peut pas la saisir, c'est le Dieu de la théologie négative⁸¹. » La réponse de Derrida fut alors catégorique : « Mon exposé [...] n'était pas du tout un discours du type de la théologie négative. [...] Malgré les ressemblances que j'ai signalées en commençant, rien ne me paraît dans un tel discours plus étranger à la théologie négative⁸². » Pourtant, « la distance infinie est aussi une distance infime⁸³ », ce qui explique la fascination pleine d'ambiguïté que n'a cessé d'éprouver Derrida à l'endroit de la théologie négative.

Cette fascination provient de la très nette concordance des lignes d'attaque de la théologie négative avec celles de la déconstruction. Cette dernière vise également la déstabilisation des instances théologiques et ontologiques, par le biais d'une pratique discursive et d'une réflexion sur le langage. On connaît le travail de sape auquel s'est voué Derrida depuis la fin des années soixante. Associant le théologique au champ métaphysique⁸⁴, la déconstruction procède d'une problématisation et d'une *destruction* du « motif théologique par excellence », le motif de l'*homogénéité*⁸⁵. Derrida n'a cessé de rappeler que la différance dont il cherche à tracer le faisceau ne peut être identifiée au théologique, qu'en fait elle *barre* tout rapport au théologique⁸⁶. C'est dans la perspective d'un « partage sans symétrie » que Derrida distingue la clôture du Livre (de la théologie⁸⁷) et l'ouverture de l'*écriture*, conçue comme « un tissu de

79. Voir entre autres : M. DUFRENNE, « Pour une philosophie non théologique », dans *Le Poétique*, Paris, PUF (coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine »), 1973, p. 21 et suiv. ; G. HARTMAN, *Saving the Text : Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981, p. 7 ; S. HANDELMAN, « Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic », dans M. KRUPNICK, éd., *Displacement : Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, p. 98-129 ; D.E. KLEMM, « Open Secrets : Derrida and Negative Theology », dans R.P. SCHARLEMANN, éd., *Negation and Theology*, Charlottesville, London, University of Virginia Press, 1992, p. 8-24. À l'inverse, certains commentateurs ont souligné le caractère *illusoire* d'un lien entre la *via negativa* et la déconstruction ; voir entre autres : P. RICŒUR, « Response », *Biblical Research*, 24-25 (1979-1980), p. 70-80 ; H. MESCHONNIC, *Le Signe et le Poème*, Paris, Gallimard (coll. « Le Chemin »), 1975, p. 403.

80. Voir entre autres : J.D. CAPUTO, « Mysticism and Transgression : Derrida and Meister Eckhart », dans H.J. SILVERMAN, éd., *Derrida and Deconstruction*, New York, London, Routledge, 1989, p. 24-39 ; K. HART, *op. cit.*, p. 186.

81. « Discussion autour de *La différance* », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 62 (1968), p. 102.

82. *Ibid.*, p. 103.

83. *Ibid.*

84. Voir notamment *De la grammatologie*, p. 13 ; 69 ; 104.

85. Voir J. DERRIDA, *Positions*, Paris, Minuit (coll. « Critique »), 1972, p. 86.

86. Voir J. DERRIDA, « La différance », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit (coll. « Critique »), 1972, p. 47 ; *Positions*, p. 54-55.

87. Suivant DERRIDA, on a « perdu la certitude théologique de voir toute page se relier d'elle-même dans le texte unique de la vérité [...]. Cette certitude perdue, cette absence de l'écriture divine, c'est-à-dire d'abord

traces marquant la disparition d'un Dieu excédé ou d'un homme effacé⁸⁸ ». La question de l'écriture n'est dès lors possible que si le Livre est clos, « l'errance joyeuse du *graphein* » étant « sans retour »⁸⁹. D'où le caractère en quelque sorte *athée* de l'écriture, conçue par Derrida comme une « navigation première et sans grâce⁹⁰ ». De même qu'Artaud a détruit la « machinerie théologique du théâtre » en chassant Dieu de la scène⁹¹, Derrida entend déconstruire la « machinerie théologique de la pensée » en excluant le Livre de sa scène d'écriture et en travaillant à la dispersion de ses éléments.

Si la déconstruction de l'instance théologique croise le type de critique que l'on retrouve dans la tradition apophatique, la théologie négative paraît néanmoins sujette elle-même à la déconstruction. Les soupçons concernent principalement l'agenda ontologique de l'apophatisme dans son rapport à l'hyper-essentialité divine — rapport qui semble lui être intrinsèque. Dans la mesure où elle est animée d'un mouvement vers l'hyper-essentialité, la théologie négative semble appartenir à la métaphysique de la présence. Comme le souligne J. Colleony, « il y a bien, dans la théologie négative, la visée de l'union mystique ineffable où cela même dont tous les prédicats ont été niés se donne pourtant [...] dans une présence absolue⁹² ». En ce sens, l'apophatisme théologique prolongerait la tradition onto-théologique, appartenant

[...] à l'espace de la promesse philosophique ou onto-théologique qu'elle paraît renier : prendre acte [...] de la transcendance référentielle du langage, dire Dieu tel qu'il est, par-delà ses images, par-delà cette idole qui peut encore être l'être, par-delà ce qui est dit, vu ou connu de lui ; répondre au vrai nom de Dieu, au nom auquel Dieu répond et correspond par-delà le nom que nous lui connaissons ou que nous entendons. C'est à cette fin que la procédure négative refuse, nie, rejette toutes les attributions inadéquates. Elle le fait au nom d'une voie de la vérité et pour entendre le nom d'une voix juste. [...] Désir de dire et de rejoindre ce qui est *propre* à Dieu⁹³.

Ainsi, bien qu'elles s'accordent toutes deux pour critiquer la théologie et pour se passer de l'être, la théologie négative et la déconstruction ne se recouvrent pas. Suivant Derrida, la théologie négative s'offre encore à la déconstruction ; en ayant recours à l'hyper-essentialité, l'apophatisme succombe à une surenchère ontologique

du Dieu juif qui à l'occasion écrit lui-même, ne définit pas seulement et vaguement quelque chose comme la "modernité". En tant qu'absence et hantise du signe divin, elle commande toute l'esthétique et la critique modernes » (« Force et signification », dans *L'Écriture et la Différence*, p. 21).

88. J. DERRIDA, « Ellipse », dans *L'Écriture et la Différence*, p. 429.

89. *Ibid.* Derrida en conclut au caractère fragmentaire de l'écrit, de tout écrit : « Le fragment n'est pas un style ou un échec déterminés, c'est la forme de l'écrit. À moins que Dieu n'écrive lui-même » (« Edmond Jabès et la question du livre », p. 108).

90. « Force et signification », p. 22-23. Derrida s'oppose ici à saint Jean Chrysostome qui parle de l'écriture comme d'une « seconde navigation ».

91. Voir J. DERRIDA, « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation », dans *L'Écriture et la Différence*, p. 341-368 ; ID., « La parole soufflée », dans *L'Écriture et la Différence*, p. 253-292.

92. J. COLLEONY, *loc. cit.*, p. 249-250.

93. *Sauf le nom*, p. 81-82. Voir aussi : « Violence et métaphysique », p. 217 ; « Comment ne pas parler », p. 539-540. Pour J.S. O'LEARY, « [...] the imperative of "Beyond!" which dominates much negative theology is itself a continuation of the grounding movement of ontotheology, even when it takes the paradoxical form of grounding ground in the groundless » (*Questioning Back : The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis, Chicago, New York, Winston Press, 1985, p. 159).

trahissant son appartenance à la métaphysique de la présence. L'enracinement *mystique* de la théologie négative révélerait particulièrement bien le désir de présence qui l'anime : la *via negativa* interrompt le *jeu* qu'elle met pourtant en branle⁹⁴.

*

En tant que « dessaisissement du discours », la théologie négative introduit la spéculation dans l'horizon mystique, là où l'inexprimable, ne pouvant se *dire*, parvient toutefois à se *montrer*. S'il ne semble pas possible de dissocier le discours apophatique de l'ordre mystique, ne pourrait-on pas concevoir une mystique déagée du désir (métaphysique) de la présence ?

Définie comme expérience de la présence ou comme intuition, la mystique paraît totalement étrangère à la déconstruction. Derrida l'affirme clairement : « Il me semble que je suis aussi peu mystique que possible, ou si peu bercé par la mystique même si j'en rêve. [...] Je ne dirai pas que je n'ai pas de désir mystique, mais une certaine nécessité qui gouverne ma vie est totalement étrangère à la mystique entendue *en ce sens trivial*⁹⁵. » La question consiste alors à se demander s'il ne serait pas possible de proposer une définition de la mystique qui ne soit pas « triviale » et à laquelle Derrida pourrait souscrire.

Suivant une piste ouverte par Derrida lui-même, nous retenons la définition de la mystique proposée par Certeau dans *La Fable mystique* : la mystique, peut-on lire, « c'est l'anti-Babel ; c'est la quête d'un parler commun après sa fracture, l'invention d'une langue "de Dieu" ou "des anges" qui pallie la dissémination des langues humaines⁹⁶ ». Cette définition nous paraît intéressante, et à plus d'un titre.

D'abord l'écriture mystique se trouve liée à une pratique du langage supposant sa *chute* préalable — étant entendu que la chute ne renvoie pas ici, comme chez Augustin, à la Chute originelle mais à la chute de (la tour de) Babel. Or, Derrida s'est lui-même beaucoup intéressé au « Dieu déconstructeur » mis en scène par le Livre de la Genèse⁹⁷ — ce Dieu qui « impose à la fois la nécessité et l'impossibilité de la traduc-

94. J.D. CAPUTO décrit ainsi la perspective de Maître Eckhart : « Having discovered the complicity and play of terms in medieval onto-theo-logic, Eckhart was not above trying to arrest that play and calm the storm he had stirred up, by bringing the onto-theo-logical system with which he was wrestling into a higher, mystical closure » (*loc. cit.*, p. 32). Sur le caractère ludique de la théologie négative, voir *Sauf le nom*, p. 93-94.

95. J. DERRIDA, « Débat », dans S. BRETON et F. GUIBAL, *Altérités : Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Paris, Osiris, 1986, p. 37-38. Nous soulignons.

96. M. de CERTEAU, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, t. 1, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1982, p. 216. Voir aussi : H. de VRIES, « Anti-Babel : The "Mystical Postulate" in Benjamin, de Certeau and Derrida », *Modern Language Notes*, 107 (1992), p. 441-477 ; P. EVRARD, « Dangereux peut-être ; Derrida et les coup(e)s d'une répétition », dans P. GISEL et P. EVRARD, dir., *La Théologie en post-modernité*, Genève, Labor et Fides (coll. « Lieux théologiques », 29), 1996, p. 289.

97. Sur le traitement derridien du motif de « Babel », voir notamment : J. DERRIDA, *La Carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion (coll. « La philosophie en effet »), 1980, p. 13 ; 154-155 ; 179 ; 257-258 ; ID., « Table ronde sur la traduction », dans C. LÉVESQUE et C.V. McDONALD, dir., *L'Oreille de l'autre : otobiographies, transferts, traductions — textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal, VLB, 1982, p. 132 et suiv. ; ID., « Des tours de Babel », dans *Psyché*, p. 203-235 ; ID., *Schibboleth — pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 52 ; ID., « D'un ton apocalyptique adopté naguère en phi-

tion⁹⁸ ». On peut supposer que la déconstruction et le discours mystique renvoient au même langage, celui d'*après Babel* : « Tour de Babel en laquelle les langues et écritures multiples se heurtent ou passent les unes dans les autres, se transforment et s'engendrent depuis leur altérité la plus irréconciliable, la plus affirmée aussi car la pluralité ici n'a pas de fond et n'est pas vécue comme négativité, dans la nostalgie de l'unité perdue. Elle engage au contraire l'écriture et le chant⁹⁹. »

La définition de Certeau a en outre l'intérêt de désengager la mystique de l'horizon de la présence. Le moment mystique récuse le privilège d'un présent, puisqu'il renvoie toujours à des *marques*, passées ou à venir. Certeau a recours à un concept familier à tous les lecteurs de Derrida, le concept de *trace* : « La Trace perçue, liée à des rencontres, à des apprentissages, à des lectures, étend la lézarde d'une Absence ou d'une Présence dans tout le réseau des signes coutumiers, qui apparaissent peu à peu incompris. L'événement ne peut être réduit à sa forme initiale. Il appelle un au-delà de ce qui n'a été qu'un premier dévoilement. Il ouvre un itinéraire¹⁰⁰. » Cette mystique exodique déborde toujours les cadres d'un langage reçu : elle revêt la forme d'un « excès » ou d'une « blessure » ; elle marque « l'ouverture du sens » ou, précise Certeau, « ce qu'avec J. Derrida on peut appeler le "moment hyperbolique"¹⁰¹ ». La paix vers laquelle cette mystique tend n'est pas celle d'un temps mort et immobile : « c'est une "quiétude violente", un repos sans arrêt, une marche habitée par la continuité du désir¹⁰² ». Le désir mystique de Dieu est ce qui donne une chance au voyage, ce qui ouvre un itinéraire non réglé d'avance.

Si une telle mystique de l'*itinérance* excède le régime de la présence, elle est également irréductible au sentiment de l'absence. Au même titre que la déconstruction n'est pas liée à une « philosophie de l'absence » (dont l'appartenance à l'économie métaphysique reste entière), la mystique supportant la théologie négative n'est pas une mystique de l'absence¹⁰³ : comme le souligne K. Hart, « the negative theologian is not so much concerned with the existential problem of God's absence as with the double bind that God imposes upon man : Represent me, but on no account represent me¹⁰⁴ ». La théologie négative et la déconstruction partagent la même indécision, la même hésitation entre la nécessité de dire et l'impossibilité de dire.

losophie », dans P. LACOUÉ-LABARTHE et J.-L. NANCY, dir., *Les Fins de l'homme : à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1980, p. 468-469 ; ID., *Ulysse gramophone : deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée (coll. « La philosophie en effet »), 1987, p. 38 ; 77.

98. G. BENNINGTON, « Derridabase », dans *Jacques Derrida*, p. 164.

99. J. DERRIDA, « La dissémination », dans *La Dissémination*, Paris, Seuil (coll. « Tel quel »), 1972, p. 379.

100. M. de CERTEAU, art. « Mystique », dans *Encyclopaedia Universalis*, c. 15, Paris, Enclopaedia Universalis, 1995, p. 1034.

101. *Ibid.*, p. 1035.

102. M. de CERTEAU, « L'expérience spirituelle », dans *L'Étranger : ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 8.

103. C'est sur la base de cette prémisse trompeuse que s'engage D. Crossan ; voir les titres de la n. 23. Dans le même sens, M. JOY affirme — à tort selon nous — que Derrida est captivé par l'idée de l'absence de Dieu ; voir « Conclusion : Divine Reservations », dans *Derrida and Negative Theology*, p. 274.

104. K. HART, *op. cit.*, p. 185.

Enfin, notre tentative de rattacher la déconstruction à la mystique peut s'appuyer sur une affirmation de Derrida lui-même, avouant reconnaître le sens de sa propre démarche dans la définition de la mystique proposée par Certeau : « Je ne me rappelle pas littéralement la définition de Michel de Certeau ; quand je l'ai entendue, je me suis dit : oui, pourquoi pas¹⁰⁵ ! » Il est intéressant de noter que Derrida relativise immédiatement cet *aveu*, en précisant : « on serait très nombreux à le dire sans doute¹⁰⁶ ». Toutefois, en réponse à Derrida et en suivant ici les remarques de P.-J. Labarrière, il faut ajouter que se refuser « à une "mystique" entendue comme présence pleine ne signifie pas que l'itinérance, le transit, le pèlerinage, et autres termes de ce genre, soient le lot commun de tous, fût-ce seulement au niveau du désir [...]»¹⁰⁷. Encore ici, les dénégations de Derrida, loin de clore la question, ouvrent tout un champ interprétatif.

*

S'il semble désormais pensable d'envisager, dans la ligne des analyses de Certeau, une mystique qui soit indépendante de l'aspiration (métaphysique) à la présence, il reste à se demander ce qui distingue dès lors la déconstruction du discours apophatique. En effet, tous deux mènent une critique des instances théologique et ontologique, et ils le font du point de vue d'une pratique de l'écriture et d'une réflexion sur le langage.

1. Nous avons déjà évoqué un point de divergence lorsqu'il a été question de l'abandon du langage de l'être par l'apophasme, mais au profit du langage de l'hyper-essentialité. Pour Derrida, les voies de la théologie négative réservent « *peut-être* encore, au-delà de tous les prédicats refusés, et même "au-delà de l'être", une "super-essentialité" ; au-delà des catégories de l'étant, un étant suprême et un sens indestructible¹⁰⁸ ». Ce recours au « peut-être » indique déjà la non-fermeture du débat concernant l'agenda ontologique de la théologie négative¹⁰⁹. Néanmoins, l'on peut craindre que le mouvement négatif du discours sur Dieu ne constitue finalement qu'une *phase* de l'onto-théologie positive, un détour, un moment dialectisable¹¹⁰. En ce sens, la critique apophatique de l'ontologique paraît insuffisante : elle n'est pas déconstructive.

105. J. DERRIDA, « Débat », dans *Altérités*, p. 37-38.

106. *Ibid.*

107. P.-J. LABARRIÈRE, « Questions », dans L. GIARD, H. MARTIN et J. REVEL, dir., *Histoire, mystique et politique : Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 56.

108. J. DERRIDA, « De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve », dans *L'Écriture et la Différence*, p. 398-399. Nous soulignons.

109. J.-L. MARION, pour un, cherche à désengager la théologie négative de la tradition onto-théologique. Selon lui, « la théologie dite négative, dans son fonds, ne vise pas à rétablir une "super-essentialité", puisqu'elle ne vise ni la prédication, ni l'Être ; comment, *a fortiori*, pourrait-il s'agir d'existence et d'essence chez Denys, qui parle encore un grec assez originaire pour n'en avoir ni l'idée, ni l'emploi ? » (*L'Idole et la Distance*, p. 306.)

110. Voir notamment MAÎTRE ECKHART, « Comme une étoile du matin », dans *Œuvres de Maître Eckhart : sermons-traités*, p. 125.

2. L'ambiguïté du rapport de la théologie négative à l'instance ontologique se transpose sur un autre plan, lorsqu'il est question de déterminer le *statut* du discours apophatique. Nous avons déjà souligné comment la théologie négative a toujours été associée (intégrée) à la théologie affirmative : « le discours négatif sur Dieu est une *phase* de la théologie affirmative¹¹¹ ». C'est notamment le cas chez saint Thomas d'Aquin : le discours apophatique y est conçu comme un simple correctif du discours cataphatique¹¹². Cette complicité entre les deux formes de théologie révélerait la compromission de la théologie négative avec le discours onto-théologique. En ce sens, la critique apophatique du théologique paraît insuffisante : elle n'est pas déconstructive.

3. Par ailleurs, il manque à la rhétorique déconstructionniste ce qui *guide* le discours apophatique : l'expérience de la prière. Ainsi, pour Denys l'Aréopagite, c'est Celui qui est la cause de tout bien « qui accorde d'abord le pouvoir de parler, et ensuite de bien en parler¹¹³ ». C'est l'expérience de la prière qui guide l'apophase, c'est elle qui lui évite « de manipuler ses négations comme des discours vides et purement mécaniques¹¹⁴ ». Or la déconstruction semble étrangère à cette expérience de la prière, l'attente dans laquelle elle se situe postulant plutôt la *destruction* de tout horizon d'attente.

Mais alors que faut-il penser du « viens » auquel Derrida a recours (à la suite de Blanchot mais aussi de la tradition judéo-chrétienne), ou encore de cette phrase qui se ferme sans ponctuation — c'est-à-dire donc qui ne se ferme pas — sur le mot « prière »...

Attendons-nous une réponse ou autre chose ? Non, puisqu'au fond nous ne demandons rien, non, nous ne posons aucune question. La prière¹¹⁵.

Qui sait, cette « question-prière » participe peut-être déjà d'une certaine expérience de Dieu ou de l'à-Dieu — expérience particulière puisque s'adressant :

[...] à un Dieu qui non seulement peut ne pas exister (n'exister plus ou pas encore) mais à un Dieu qui peut m'abandonner et ne se tourner vers moi par aucun mouvement d'alliance ou d'élection [...] ¹¹⁶.

111. S. KOFMAN, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée (coll. « Débats »), 1984, p. 37.

112. Voir K. HART, *op. cit.*, p. 190-191.

113. DENYS L'ARÉOPAGITE, « Les noms divins », p. 176 (§ 981). « Le pouvoir de parler et de bien parler de Dieu procède déjà de Dieu » (J. DERRIDA, « Comment ne pas parler », p. 560).

114. *Sauf le nom*, p. 57.

115. *La Carte postale*, p. 24.

116. J. DERRIDA, *Adieu : à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée (coll. « Incises »), 1997, p. 181.