

Laval théologique et philosophique



Au nom : Comment ne pas parler de « théologie négative »

Jean-Luc Marion

Volume 55, Number 3, octobre 1999

Langage apophatique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401250ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401250ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Marion, J.-L. (1999). Au nom : Comment ne pas parler de « théologie négative ». *Laval théologique et philosophique*, 55(3), 339–363.
<https://doi.org/10.7202/401250ar>

AU NOM

COMMENT NE PAS PARLER DE « THÉOLOGIE NÉGATIVE »

Jean-Luc Marion

UFR de philosophie
Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

RÉSUMÉ : La brutalité des objections de Derrida à la « théologie négative » ne doit pas conduire à les sous-estimer et à les écarter. Au moins l'une d'entre elles oblige la théologie chrétienne à une interrogation sérieuse : dans quelle mesure la négation ne travaille-t-elle pas en effet seulement à rétablir dans la « via eminentiae » ce que l'apophase avait apparemment disqualifié ? La réponse à pareille question offre une telle difficulté que nous devons procéder ici pas à pas.

ABSTRACT : The brutality of Derrida's objections to "negative theology" should not lead one to underestimate them and to discard them. At least one of them forces Christian theology to raise a serious question : does negation to some extent not indeed serve merely to reintroduce in the "via eminentiae" what the Apophatic mode had apparently disqualified ? The answer to such a question is so difficult that we shall need to proceed here step by step.

Ὅτι φοβερὸν ἡμῖν ἡμετέροις
αὐτόν ὀνόμασι προσφωνεῖν,
ὃ ἔχαρίσατο ὁ θεὸς τὸ
ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα

Parce que c'est pour nous une
chose redoutable que de nommer
par nos propres noms Celui
« [...] à qui Dieu a fait don du nom
au-dessus de tous les noms »
(Philippiens 2,9)¹.

I. « MÉTAPHYSIQUE DE LA PRÉSENCE » ET « THÉOLOGIE NÉGATIVE »

Que les deux questions de la « métaphysique de la présence » et de la « théologie négative », qui relèvent, en apparence, de régions si dissemblables, finissent au-

1. BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, II, 8, PG 29, 585b = B. SESBOUÉ, éd., Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 306), 1983, p. 30.

jourd'hui par se rencontrer, voire par se superposer en grande partie, pourrait surprendre.

Sans doute ont-elles en commun une paradoxale caractéristique — celle de n'avoir pas de définition précise, ni non plus de légitimité historique nette. Ainsi jamais Heidegger n'emploie-t-il (à notre connaissance) le syntagme de « métaphysique de la présence », point d'autant plus remarquable qu'il ne cesse de questionner radicalement tant la constitution de la métaphysique que l'essence de la présence (l'οὐσία de la παρουσία). Et jamais, nous semble-t-il, Derrida lui-même n'expose univoquement ce que l'on peut et doit y entendre². Il s'ensuit que certaines questions primordiales restent pendantes : la « métaphysique » s'identifie-t-elle toujours comme et par la présence, ou peut-elle aussi recouvrir l'absence, la « présence » équivaut-elle précisément à l'onto-théo-logie, va-t-elle au-delà et admet-elle même une définition ? Certes l'indétermination de la « métaphysique de la présence » la caractérise peut-être essentiellement (comme essentiellement sans essence), voire la renforce ; elle n'en demeure pas moins patente, surtout dans les usages populaires et polémiques de la déconstruction et cette indétermination implique peut-être aussi une imprécision de fond, inévitablement dommageable à son efficacité herméneutique. Or, il se trouve aussi que la formule de « théologie négative » souffre elle aussi d'une semblable indétermination. D'abord parce que, comme l'avoue A. Solignac : « À vrai dire, Denys n'emploie qu'une seule fois la formule "théologie négative", dans le titre du chap. 3 de la *Théologie mystique* ». On pourrait dire plus, d'abord parce que cet unique témoignage n'apparaît que dans un titre de chapitre et vient donc peut-être du scoliaste ; ensuite et surtout parce qu'il ne s'agit précisément pas de définir *une* ou *la* théologie négative, mais de savoir : « Quelles sont *les* théologies [les paroles sur Dieu] affirmatives et quelles [sont] les négatives — τίνες αἱ καταφατικαὶ θεολογίαι, τίνες αἱ ἀποφατικαὶ » ; il faut bien entendu rétablir ici le pluriel, ainsi que le sens ancien du substantif, en sorte de ne pas rompre le parallélisme avec les « théologies affirmatives »³. Il faut surtout comprendre que le terme de θεολογία désigne toujours pour Denys les expressions utilisées par les Écritures pour dire (ou ne dire pas) Dieu, à toute distance des concepts de la métaphysique⁴. Ainsi, puisque même un grand savant préfère maintenir une approximation, plutôt que de rompre entièrement avec le thème supposé acquis de la « théologie négative » singulière, on

2. D'ailleurs, la première occurrence (à notre connaissance du moins) de ce syntagme renvoie étrangement à Husserl, comme penseur de « [...] la phénoménologie, métaphysique de la présence dans la forme de l'idéalité » (*La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF [coll. « Épiméthée »], 1967, p. 9). Il se pourrait que ce soit en effet la lecture critique de Husserl par Derrida dès 1953-1954 qui ait conduit à fixer cette question (« La phénoménologie ne serait plus tout à fait maîtresse chez elle. L'ontologie serait déjà dans la place », *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. 117). Mais va-t-il de soi que l'on puisse légitimement tabler sur un tel « [...] discours métaphysique de la phénoménologie » (« La différance », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 21) ?

3. A. SOLIGNAC, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. 15, Paris, Beauchesne, 1990-1991, col. 513. Il s'agit de TM III, PG 1032d. J. DERRIDA semble averti de cette difficulté, lorsqu'il évoque « [...] ce que l'on appelle, parfois abusivement, la "théologie négative" [...] » (*Psyché : inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 535).

4. R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, Aubier 1954, p. 210 et suiv.

ne s'étonnera pas que le tout-venant du commentarisme s'obstine à invoquer cette formule chez des auteurs qui, à notre connaissance, l'ignorent superbement ; car ni les Pères alexandrins et cappadociens, ni Irénée ou Augustin, ni Bernard, Bonaventure ou Thomas d'Aquin, qui pourtant tous recourent aux négations pour nommer Dieu et font la théorie de cette apophase, n'emploient la formule de « théologie négative ». Au point que l'on peut raisonnablement supposer que cette formule n'a rien que de très moderne⁵. — Aussi, nous ne considérerons plus désormais les syntagmes de « métaphysique de la présence » et de « théologie négative », si d'aventure nous devons les employer, que comme des imprécisions conceptuelles à surmonter, ou comme des questions en attente de réponses — jamais comme des points d'appuis fermes.

Pourtant, ces deux questions entretiennent, au-delà de leurs apories parallèles, un rapport beaucoup plus intime. J. Derrida lui-même a reconnu qu'elles s'entrecroisaient au centre de son travail, dès la conférence décisive de 1968 sur « La différance » : « Et pourtant ce qui se marque ainsi de la différance n'est pas théologique, pas même l'ordre le plus négatif de la théologie négative, celle-ci s'étant toujours affairée à dégager, comme on sait, une supra-essentialité par-delà les catégories finies de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire de la présence, et s'empressant toujours de rappeler que si le prédicat de l'existence est refusé à Dieu, c'est pour lui reconnaître un mode d'être supérieur, inconcevable, ineffable⁶. » Il s'agit, remarquons-le, d'une dénégation ; cette dénégation de Paris précède de vingt ans une autre, faite à Jérusalem, dans la conférence « Comment ne pas parler. Dénégations⁷ ». Cette persistante dénégation s'articule indissolublement, mais non sans priorité en trois moments : (i) d'abord une dénégation explicite — celle par quoi, selon Derrida, la « théologie

5. On remarquera que lorsque F. BOURGUOIN fixe la définition moderne de la théologie — « [...] nous devons remarquer qu'il y a trois sortes de théologie, la positive, la scolastique et la mystique. La positive a pour objet l'interprétation des Saintes Écritures [...] ; la scolastique éclaire les vérités de la foi par méthode, y mêlant quelque raisonnement humain ; et la mystique applique ces vérités et s'en sert pour élever l'âme à Dieu » (Préface [de 1644] aux *Œuvres Complètes du Cardinal de Bérulle*, dans J.-P. MIGNÉ, éd., Paris, 1856, p. 83) —, il ignore encore complètement la « théologie négative », ou bien l'embrasse, avec les deux autres « voies », dans la théologie mystique. Sur le destin complexe de ce terme, voir M. de CERTEAU, « "Mystique" au XVII^e siècle. Le problème du langage "mystique" », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. 2, Paris, Aubier, 1964, p. 267 et suiv. (qui souligne que Denys apparaît alors comme le mystique par excellence). Nous faisons nôtres les prudentes réserves de M. SALES, « La théologie négative : méthode ou métaphysique », *Axes*, III, 2 (1970).

6. Prononcée devant la Société Française de Philosophie en 1968 et reprise dans *Marges de la philosophie*. Nous avions discuté cette dénégation dans *L'Idole et la Distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 318. Curieusement, E. LÉVINAS opère une comparable dénégation à propos de sa description de l'infini : « Toutes les négations intervenant dans la description de cette "relation à l'infini" ne se bornent pas au sens formel et logique de la négation, ne constituent pas une théologie négative ! » (*Le Temps et l'Autre*, conférences de 1946-1947, éditées en 1979, note de 1979, Paris, Fata Morgana, p. 91.)

7. « Comment ne pas parler. Dénégations », repris dans *Psyché : inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987 (voir aussi *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993). Comme *Psyché* faisait généreusement référence à nos travaux (en particulier *L'Idole et la Distance*, puis *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982), les pages qui suivent pourront être lues comme une réponse, ou plutôt comme un moment complémentaire dans une discussion déjà ancienne et, pour nous du moins, plus que fructueuse. Pour les remarques que *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, adresse à notre étude *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1989, on se reportera à *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, L. II.

« négative » dit ne rien dire positivement de Dieu ; (ii) ensuite une dénégation implicite — par laquelle, selon Derrida, la « théologie négative » prétend ne pas faire ce qu'elle fait pourtant, toujours : dire encore quelque chose, prêcher *τὸ κατὰ τὸν νοῦν* de Dieu, donc le réinscrire dans la « métaphysique de la présence » ; (iii) enfin et surtout, une dénégation explicite faite par Derrida — par laquelle il nie que lui-même répète, avec la différance, l'entreprise et les échecs de la « théologie négative ». Cette dernière dénégation — la différance ne répéterait pas la « théologie négative », parce qu'elle seule déconstruirait sans compromis la « métaphysique de la présence » — commande évidemment les deux autres : pour que la différance diffère de la « théologie négative », il faut montrer que celle-ci reste toujours soumise au privilège de la présence. La critique par Derrida de la prétendue « théologie négative » ne concerne donc pas seulement cette méthode particulière du discours, mais bien d'abord l'empire de la différance sur la déconstruction de la présence. Pour Derrida, il ne s'agit pas ici, comme dans ses autres relectures des moments déterminants de l'histoire de la métaphysique, de déconstruire des figures de la présence, qui s'avouent et se revendiquent pour telles, mais de déconstruire une entreprise de dénégation déjà explicite de la présence, donc une quasi-déconstruction. Plus — et tel est le point brûlant — cette quasi-déconstruction ne saurait être dite simplement anticiper, sans le bien savoir, sur la déconstruction authentique, celle de la différance, puisqu'elle prétend au contraire atteindre *in fine* ce qu'elle déconstruit : elle revendique de nous mettre en présence de Dieu, dans la mesure même où elle en dénie toute présence. La « théologie négative » n'offre pas à la déconstruction un nouveau matériau ou une anticipation inconsciente, mais sa première concurrence sérieuse, peut-être la seule possible. Bref, pour la déconstruction, il y va, dans la « théologie négative », non pas d'abord de la « théologie négative », mais de la déconstruction elle-même, de son originalité et de sa prééminence finale. Il importe donc stratégiquement à la déconstruction de déconstruire aussi radicalement que possible la double revendication de la prétendue « théologie négative » : déconstruire Dieu et néanmoins l'atteindre ; faute de quoi, la déconstruction selon la différance subirait d'abord une concurrence (on pourrait déconstruire la présence sans elle), ensuite une marginalisation (la déconstruction n'interdirait pas l'accès à Dieu, hors présence et sans l'être). Lorsque la déconstruction s'attaque à ce qu'elle désigne encore, avec toute la tradition, sous le titre imprécis de « théologie négative », elle n'attaque donc pas tant qu'elle ne se défend elle-même.

L'argument formulé par Derrida n'a donc rien de commun avec le reproche qui est le plus souvent fait à la « théologie négative » — de mener en fait, sous prétexte d'« honorer par le silence », à l'athéisme le plus radical⁸. Il s'agit ici de stigmatiser tout au contraire sa persistance à affirmer au sujet de Dieu (en particulier l'existence), tout en le déniait, donc de ne pas parvenir à penser Dieu hors de la présence, ni à se

8. Encore récemment, C. BRUAIRE : « Il faut donc prendre acte de la théologie négative, lui donner son statut exact, à distance des sentiments fidéistes, qui recouvrent d'une gangue sensible, de déchets religieux, l'absolu inaltérable, signe du *Rien* : la théologie négative est négation de toute théologie. Sa vérité est l'athéisme » (*Le Droit de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 21). Ce qui trouve un écho surprenant chez DERRIDA : « Si l'apophase incline presque à l'athéisme [...] » (*Sauf le nom*, p. 18). Au contraire de cette assimilation brutale, voir H. de LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, Paris, Éditions du Témoignage chrétien, 1945, chap. V.

libérer elle-même de la « métaphysique de la présence ». Cet argument fondamental et unique s'organise en plusieurs objections, que nous distinguerons pour la clarté du débat. Ni juive, ni musulmane, ni bouddhique, mais seulement chrétienne et même relativement tardivement assignée à l'herméneutique conceptuelle du seul Nouveau Testament⁹, la « théologie négative » pourrait s'assimiler à une « philosophie chrétienne », voire à l'onto-théologie dans ce qu'elle a de plus « grec »¹⁰ (objection 1). Elle s'inscrirait même toujours dans l'horizon de l'être (objection 2). En effet — et c'est l'objection qui semble seule pouvoir justifier la brutalité des deux premières — elle aboutirait finalement toujours à une quasi-affirmation : elle « [...] rappelle souvent la sentence, le verdict, la décision, le *statement* » ; car « [...] l'apophase a toujours représenté une sorte d'hyperbole paradoxale » et la négation « [...] partout, mais jamais seule », comme l'adverbe *sans*, « [...] transmue en affirmation sa négativité »¹¹ ; bref, elle ne nie pas l'essence, l'être ou la vérité de Dieu, mais les dénie pour mieux les rétablir, à une hyperbole près (objection 3). Comme on pourrait répondre que la théologie mystique ne vise évidemment pas à rétablir *in fine* ce qu'elle a nié, mais à passer, par la voie d'éminence, de la prédication (affirmative et/ou négative) à une parole décidément non prédicative, à savoir la prière de louange (ὑμνεῖν), il reste à disqualifier cette dernière comme une prédication déguisée (on loue toujours à titre de..., en tant que..., donc en nommant) en l'opposant à la prière pure et simple (εὐχῇ)¹² (objection 4).

La brutalité de ces objections, que nous aurons à discuter plus au long, pourrait conduire à les sous-estimer et à les écarter. Nous ne céderons pas à cette tentation, pour deux motifs principaux. D'abord parce qu'au moins l'une d'entre elles (objection 3) oblige la théologie chrétienne à une interrogation sérieuse : dans quelle mesure la négation ne travaille-t-elle pas en effet seulement à rétablir dans la *via eminentiae* ce que l'apophase avait apparemment disqualifié ? En particulier, l'éminence divine n'aurait-elle pas pour fonction de protéger, valider et maintenir l'attribution réelle à Dieu de l'être, de l'essence, de la pensée, etc. — bref de tous les concepts fondateurs de la métaphysique — au prix seulement d'un passage hyperbolique (par

-
9. Cf. *Sauf le nom*, p. 69-70 (qui dépend ici, comme sans doute ailleurs, de R. MORTLEY, *From Word to Silence*, t. 2, Bonn, Hanstein, 1986, p. 57 — ouvrage à la fois savant et profondément étranger à ce dont il prétend traiter, tant par ses préjugés que par ses omissions).
 10. *Sauf le nom*, p. 39, 41, 69-70, 79, 84 ; et *Psyché : inventions de l'autre*, p. 564 et 573.
 11. *Sauf le nom*, respectivement p. 16, 70, 81 (voir, en particulier, sur « étant » et « vérité », p. 72, 80 et 82) et *Psyché : inventions de l'autre*, p. 542, n. 2 et 3 (voir p. 540-541). Cette assertion repose aussi sur R. MORTLEY, qui étrangement l'attribue avec éloge à Proclus (supposé le seul vrai théoricien de la *via negativa*), pour la reprocher ensuite à Grégoire de Nysse et à Denys : « This manoeuvre resembles [...] the positive *via negativa* [...] of Proclus [...], in that the negation is implied only [...] to allow for a positive statement of transcendence » (*From Word to Silence*, p. 229). Cet argument se trouve repris par le même auteur avec encore moins de précaution dans « What is negative theology ? » (dans R. MORTLEY, D. DOCKERILL, éd., *Prudentia*, Supplementary, 1991). Il est aussi assumé pour évident par H. COWARD et M.C. TAYLOR dans leurs contributions respectives au volume H. COWARD, T. FOSHAY, éd., *Derrida and Negative Theology*, New York, State University of New York Press, 1992, p. 176 et suiv., 188, 200, etc. ; de même F. KERMODE, « Endings, continued », dans S. BUDICK, W. ISER, éd., *Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, New York, Columbia University Press, p. 89, en particulier, p. 75 et suiv.
 12. *Psyché : inventions de l'autre*, p. 572 et suiv., n. 1.

l'ὑπέρ et ses substituts) ? Ensuite, et plus généralement, parce que toutes ces objections mettent en cause la possibilité, pour la théologie, de faire exception aux conditions métaphysiques du discours ; bref, la théologie chrétienne, en tant que théologie provoquée par une Révélation, peut-elle se soustraire, en principe sinon toujours dans ses accomplissements réels, à la « métaphysique de la présence » — ou bien s'y réduit-elle en dernière instance ? Ce qui revient à demander : est-elle sujette à déconstruction — ou non ?

II. LA TROISIÈME VOIE : DÉ-NOMMER

La réponse à pareille question, même en esquisse, offre une telle difficulté que nous devons procéder pas à pas. Nous commencerons d'abord par confronter ces objections au *corpus*, sans aucun doute exemplaire pour ce débat, que constituent les deux traités *Noms divins* et *La Théologie mystique*, traditionnellement attribués à Denys l'Aréopagite¹³.

Or, d'emblée, un fait s'impose : non seulement (comme nous l'avons déjà remarqué) Denys n'isole pas de « théologie négative » en tant que telle, mais il n'utilise l'apophasis qu'en l'incluant dans un ensemble comprenant non pas deux, mais trois éléments. Elle ne joue donc pas face-à-face avec la voie affirmative, dans un duel où le dernier intervenant serait à la fois le vainqueur et l'héritier du premier, car l'une et l'autre doivent le céder à la fin à une troisième voie. Ainsi, est-ce « [...] à partir de la disposition des étants en tant qu'elle provient de Lui et contient certaines icônes et similitudes des paradigmes divins [voie affirmative], que nous nous élevons selon notre puissance vers l'au-delà de tous [les étants] par sa voie et sa position et dans la négation et le dépassement de tout [voie négative], et dans la cause de tout [troisième voie] — ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ ». Plus clairement encore :

[...] il faut d'abord (καὶ) Lui imposer et en affirmer (καταφάσκειν) toutes les thèses des étants en tant que leur cause à tous (ὡς πάντων), ensuite (καὶ) toutes les nier plus radicalement (κυριώτερον ἀποφάσκειν) en tant qu'elle les surpasse toutes, enfin (καὶ) qu'on ne s'imagine pas que les affirmations soient contraires aux négations, puisque [la cause] qui est au-dessus aussi bien de toute négation que de toute position — τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν — est bien plus encore au-dessus des privations.

Il s'agit même des dernières lignes du dernier des traités de Denys, le plus formel et le plus axiomatique, la *Théologie mystique* : « [...] car la cause parfaite et unifiée de toutes choses est au-dessus de toute thèse (ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν), comme est aussi

13. Nous lui épargnerons le titre inutile de « pseudo- » que la critique moderne s'obstine à lui infliger, comme s'il fallait dénoncer une supercherie dans le titre de « l'Aréopagite » (exemple classique, M. de Gandillac dénonçant laborieusement « le mythe dionysien » en introduction à sa traduction des *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier, 1943¹, 1980²). Il s'agit évidemment d'un nom de religion : Denys ne prétend pas être le converti de saint Paul (Ac 17,34), mais en assume le nom comme celui d'un modèle et d'un saint patron ; sinon, comment avouerait-il lui-même pour son père spirituel non pas saint Paul, mais le « divin Hiérophante » (*Noms divins*, IV, 15-17, PG 3, 714a sq. ; et la paraphrase de Pachymère, 778b sq.) ? Il y a quelque naïveté à imaginer Denys et ses lecteurs anciens plus naïfs et ignorants des usages monastiques que nous le sommes devenus.

(καὶ) au-dessus de toute négation (ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν) ce qui surpasse la suppression totale de toutes choses et ce qui se trouve au-delà de leur totalité — ἐπεκείνα τῶν ὅλων¹⁴ ». Le jeu ne se joue donc pas entre deux termes, l'affirmation et la négation, mais entre trois, différents et irréductibles les uns aux autres : ἡ πάντων θέσις, ἡ πάντων ἀφαιρέσις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν¹⁵. On peut éventuellement ne pas comprendre, voire ne pas prendre au sérieux cette tripartition, mais on ne saurait au moins dénier que Denys l'ait ainsi dite et pensée.

Sur cette triplicité, même les auteurs qui s'écartent par ailleurs sensiblement de Denys marquent un accord indiscutable. Thomas d'Aquin commence certes par les noms attribués *negative*, pour reconnaître une prééminence aux noms dits *absolute et affirmative* de Dieu, contre la procédure dionysienne ; mais l'affirmation le cède finalement encore à l'éminence, parce que Dieu se laisse nommer comme la cause des perfections dites par les noms, mais d'une causalité qui en surpasse les significations « [...] *secundum modum altiore* » ou « [...] *secundum eminentiore modum* », au point d'en rétablir (ou plutôt approfondir) l'inconnaissance¹⁶. Plus significative encore apparaît la position finale de Nicolas de Cues. Certes, il offre l'un des rares exemples anciens de l'emploi explicite de la *theologia negativa*, au point même de lui consacrer le titre du dernier chapitre de la *Docta ignorantia*. Pourtant, il n'en conclut pas à l'apophase pure et simple, mais bien à l'infinité : « *Et non reperitur in Deo secundum theologiam negationis aliud quam infinitas* » ; cette infinité elle-même ne revient pas à l'affirmation par le moyen de la négation, mais dégage et cerne la vérité divine comme l'expérience de l'incompréhension : « [...] *praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere* — dans les ténèbres de notre ignorance [négation], luit incompréhensiblement la vérité définie au plus près ». Il ne s'agit plus là d'une apophase hypostasiée, mais bien d'une troisième position, la seule visée depuis le début — « *Et haec est illa docta ignorantia, quam inquisivimus* »¹⁷. Le chemin se trouve alors dégagé pour la pensée de l'incompréhensible comme tel (Livre II), ouvrant sur une théologie dogmatique complète (Livre III). Le lieu chrétien de la voie négative ne fait aucun doute : il se situe dans la triplicité des voies, que dominent l'éminence, la cause et l'incompréhensibilité de Dieu. — La question devient donc désormais de mesurer en quoi le rétablissement d'une triplice aux lieu et place d'un duel modifie le statut de chacun des termes, et, en particulier, la portée de la voie négative. Autrement dit, quel avantage la déconstruction de la prétendue « théologie négative » tire-t-elle de son ignorance (ou refus) de la triplicité des voies ? Bref, à quoi sert, pour Derrida, de dénier la troisième voie et de s'en tenir à une opposition frontale de l'affirmation avec la négation ?

La réponse se devine en relisant simplement l'objection (3) elle-même ; elle consiste entièrement, en effet, à soupçonner la négation, supposée isolée et terminale, de

14. Respectivement, *Noms divins*, VII, 3, 869d-872a, *T.M.*, I, 2, 1000b et V, 1048b.

15. *Noms divins*, II, 4, 641a.

16. *Summa theologiae*, Ia, q. 13, a. 2c et 3c.

17. *De docta ignorantia*, I, c. XXVI, dans L. GABRIEL, éd., *Philosophisch-theologische Schriften*, t. III, Vienne, 1964, p. 292-297.

rétablir implicitement et subrepticement une affirmation de contrebande — « [...] l'apophasis a toujours représenté une sorte d'hyperbole paradoxale », « [...] transmue en affirmation [...] sa négativité », « [...] rappelle souvent [...] la sentence, le verdict, la décision, le *statement* »¹⁸. L'herméneutique du soupçon risque toujours l'arbitraire et ne doit donc intervenir qu'en dernière instance, lorsqu'aucune autre interprétation ne paraît plus possible. Or, tel n'est précisément pas le cas ici, où la troisième voie, quelque difficile à thématiser qu'elle reste de prime abord, indique clairement l'intention de Denys. Il n'y paraît ni possible, ni même utile de rabattre en les déniaient sur la négation les caractères de l'affirmation, parce que les acquis et les insuffisances des deux premières voies se trouvent en principe dépassés par une troisième ; autrement dit, Denys (et les théologiens qui l'ont suivi ou précédé sur ce chemin) n'a nul besoin de surdéterminer ou de falsifier la négation, puisqu'il a ouvert (ou du moins a revendiqué de s'être ouvert) une dernière voie, plus radicale, plus directe aussi et qui seule prétend conduire au terme. Avant d'aller plus loin, remarquons que ce passage au lexique de l'alpinisme, aussi étrange soit-il, indique à tout le moins que l'on tente de se défaire ici des termes binaires de la doctrine métaphysique (en fait aristotélicienne) du jugement et de la vérité : la troisième voie se joue au-delà des oppositions entre l'affirmation et la négation, la synthèse et la séparation, bref le vrai et le faux. À strictement parler en effet, si la thèse et la négation ont en commun de dire le vrai (et d'écarter le faux), la voie qui les transcende doit donc transcender aussi le vrai et le faux ; la troisième voie ne transgresserait rien de moins que les deux valeurs de vérités, entre lesquelles s'exerce toute la logique de la métaphysique. Dès lors, s'il ne s'agit plus, pour la troisième voie, de dire le vrai ou le faux, s'il s'agit même précisément d'éviter de les dire, on ne saurait non plus prétendre qu'elle veuille encore affirmer un prédicat d'un sujet, encore moins sous l'absurde dissimulation d'une négation, ni surtout qu'elle y ait le moindre intérêt. La troisième voie ne dissimule pas une affirmation sous une négation, parce qu'elle entend précisément dépasser leur duel, comme celui des deux valeurs de vérité où se joue la métaphysique. D'ailleurs, Denys a explicitement pensé le rapport entre affirmation et négation — selon une hiérarchie sans ambiguïté. D'une part, la négation l'emporte sur l'affirmation : « Les négations sont vraies dans les choses divines, les affirmations n'y conviennent pas¹⁹ » ; en effet, l'affirmation peut donner le sentiment d'atteindre l'essence inatteignable de Dieu, tandis que la négation non seulement n'y prétend jamais, mais reste valide même en niant les déterminations les plus éloignées du divin. D'autre part, la négation elle-même soumet sa fonction et surtout son duel avec l'affirmation à la transgression finale ; car, comme nous l'avons déjà vu, au moment même de reconnaître la supériorité des négations sur les affirmations — « toutes les nier plus radicalement (*κυριώτερον ἀποφάσκειν*) » —, Denys vise encore et toujours ce qui demeure « au-dessus de toutes négation et affirmation (*ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαι-*

18. Voir *supra* n. 11.

19. *Hiérarchie céleste*, II, 3, 141a. Voir *Noms divins*, VII, 3, 872b et XIII, 3, 981b ; et *Théologie mystique*, I, 2, 1000b.

ρεσιν καὶ θέσιν) » et donc « [...] bien plus encore au-dessus des privations (ὕπερ τὰς στερήσεις) »²⁰.

Les noms les plus élevés (et les plus théologiques, qui concernent le plus directement la formulation de la Trinité elle-même) se trouvent ainsi disqualifiés sans retour, ni remords : « [...] ni un, ni unité, ni divinité ou bonté, ni esprit au sens où nous les entendons ; ni filiation, ni paternité, ni rien de ce qui est connu par nous ou par un autre des étants²¹ ». Qu'on n'insinue surtout pas que ces négations restaurent, plus ou moins subtilement, des affirmations déguisées ; Denys insiste en effet explicitement que « [...] nous ne proférons pas comme adapté à [Dieu] » même la bonté, pourtant « [...] le plus vénérable des noms (τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον) »²². Ainsi, une négation ne suffit jamais seule à faire une théologie, pas plus qu'une affirmation. À proprement parler, de Dieu, il n'y a jamais aucun nom propre, ni approprié. La multiplicité des noms équivaut ici à l'anonymat : « Celui qui est loué multiples fois sous de multiples noms (τὸν πολυύμνητον καὶ πολυώνυμον), les Écritures le disent ineffable et anonyme (ἄρρητον καὶ ἀνώνυμον)²³. » Il ne s'agit plus de Le nommer, ni au contraire de ne pas le nommer, mais de le *dé-nommer*. Au double sens que le terme pourrait prendre : nommer (nommer en vue de..., « nommer »), mais à une négation près, et aussi Le défaire de toute nomination. La dé-nomination porte dans son ambiguïté la double fonction de dire (affirmer négativement) et de défaire ce dire du nom. Il s'agit d'une parole qui ne dit plus quelque chose de quelque chose (ni un nom de quelqu'un), mais qui dénie toute pertinence à la prédication, récuse la fonction nominative des noms et suspend l'empire des deux valeurs de vérités. Denys indique cette nouvelle fonction pragmatique du langage, qui vise Celui qui surpasse toute nomination en lui assignant le titre d'αἰτία — non pas la « cause » métaphysique, mais ce que requièrent (αἰτέω) tous les requérants (αἰτιατὰ), lorsqu'ils visent Celui dont ils proviennent et auquel ils reviennent. L'αἰτία n'a précisément d'autre fonction que d'outrepasser l'affirmation et la négation : « [Comme] l'αἴτιον de toutes choses, lui-même n'en est aucune, en tant que transcendant suessentielllement toutes choses » — « [...] l'αἰτία insaisissable qui vient de l'amour total au-delà de toutes choses »²⁴. Il importe ici de voir que l'αἰτία ne prétend en rien nommer ou dénier un nom de Dieu, mais rompt avec toute fonction prédictive ou désignative, pour s'en tenir à la visée par chaque créature à partir de ce qu'elle est de Celui qui s'y indique par un passage à l'infini : « [...] tout de lui à la fois se prédique (κατηγορεῖται) et [il n'est] rien de tout cela²⁵ ». L'αἰτία ne nomme en rien Dieu, elle le dé-nomme en indiquant la fonction strictement pragmatique du langage — référer les noms et leur

20. *Théologie mystique*, I, 2, 1000b.

21. *Théologie mystique*, V, 1048a.

22. *Noms divins*, XIII, 3, 981a.

23. *Noms divins*, VII, 1, 865c. Voir aussi *Noms divins*, I, 6, 596a-b tout entier.

24. *Noms divins*, respectivement I, 5, 593c-d et IV, 16, 713c. Voir aussi, récapitulant avec la seule αἰτία le dépassement des deux valeurs de vérité et de la prédication, I, 6, 596b ; I, 7, 596c ; I, 8, 597c ; II, 3, 640b-c ; II, 5, 644a ; IV, 3, 697a ; IV, 7, 704a ; IV, 8, 708a ; IV, 12, 709b ; IV, 16, 713c ; V, 1, 816b ; V, 2, 816c ; V, 4, 817d ; XIII, 3, 970c. Voir aussi notre analyse dans *L'Idole et la Distance* (nous ne revenons ni sur cette traduction, ni sur l'interprétation de ce concept, qui n'ont pas été contestées).

25. *Noms divins*, V, 8, 824b.

locuteur à l'interlocuteur inatteignable et inesquivable, au-delà de tout nom et de toute dénégation de nom. Avec l'αἰτία, la parole ne dit pas plus qu'elle ne nie — elle agit en se reportant à Celui qu'elle dé-nomme.

Il faudrait d'ailleurs ici s'assurer de la portée exacte de l'adverbe ou préfixe ὑπερ-. Et d'abord, équivaut-il à l'ambiguïté du « sans », soupçonné de rétablir l'affirmation ? On peut en douter : « The prefix ὑπερ- has a negative rather than a positive form. To say that God is ὑπερούσιος is to deny that God is a being of any kind, even the highest or original being²⁶. » Du moins, lorsque le Nouveau Testament recourt à ce préfixe ὑπερ-, on ne peut guère douter qu'il ne l'entende négativement — ainsi lorsque Paul parle de « [...] connaître la charité du Christ qui surpasse toute connaissance (ὑπερβάλλουσιν τῆς γνώσεως) », il ne s'agit pas de recommencer à connaître la charité sous le déguisement d'une négation formelle, mais de « [...] s'enraciner et se fonder dans la charité », et rien d'autre qu'elle (Ep 3,18-19) — le rapport de connaissance avec l'ἀγάπη doit le céder au rapport d'intégration en elle. À supposer que cet ὑπερ- intervienne très fréquemment dans le corpus dionysien et y joue un rôle décisif, il resterait à prouver qu'il contredit l'emploi paulinien²⁷. Ce n'est pas si évident, puisqu'au moins il prétend littéralement le contraire : « [...] le but proposé au discours n'est pas d'exposer l'essence suessentielle en tant que suessentielle (οὐ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν ἢ ὑπερούσιος ἐκφαίνειν) (car elle est inconnue et totalement indicible, surpassant l'union [avec l'esprit]), mais de louer la procession essentifiante de la théarchie au principe de toute essence en direction de tous les étants²⁸. » L'ὑπέρ ne rétablit ni l'essence, ni la connaissance, mais les transgresse en vue d'une louange de ce qui précède et rend possible toute essence.

À tout le moins, il se trouve au moins un théologien des noms divins qui a vu l'objection de la déconstruction et qui y a explicitement répondu, Jean Scot Erigène. On nous permettra donc de le citer un peu au long :

Car quand je constate que les noms divins énumérés ci-dessus ne comportent pas la particule qui dit *non*, j'hésite à les annexer à la partie négative de la théologie. Mais si je les annexe à sa partie affirmative, je suis alors obligé de reconnaître que leur sens ne correspond plus. Car, lorsque l'on déclare *[Dieu] est suessentiel*, on ne me laisse entendre rien d'autre qu'une négation de l'essence. Quiconque déclare *[Dieu] est suessentiel*, nie explicitement que Dieu soit essence. Et par conséquent, quoique la négation ne se traduise pas dans la formulation même des termes, son sens n'échappe toutefois pas aux entendements qui pensent bien. Ainsi donc, à mon avis, je suis contraint d'avouer que les noms divins ci-dessus énumérés, qui de prime abord n'impliquent pas de négation, appartiennent davantage à la partie négative de la théologie qu'à sa partie affirmative. [...] Et con-

26. K. HART, *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, C.U.P., 1989, p. 200, cité par T. FOSHAY, en confirmation de notre position face à l'objection de J. Derrida, « Introduction : Denegation and Resentment », dans *Derrida and Negative Theology*, p. 12.

27. Voir par exemple, entre autres réminiscences pauliniennes, « [...] le bien au dessus [ὑπέρ] de tout logos, indicible à tout logos » (*Noms divins*, I, 1, 588b) ; ou « [...] connaître à découvert l'inconnaissance *dissimulée* ? par toutes les connaissances qui se trouvent en tous les étants » (*Théologie mystique*, II, 1025b). — Maxime, PG 91, 664bc. Cf. ECKHART, *Sermon*, 83, D.W., t. 3, 1976, p. 442 = trad. fr., t. 3, 1979, p. 152. Voir W. VÖLKER, *Kontemplation und Extase bei pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, p. 142, n. 2.

28. *Noms divins*, V, 1, 816b. Voir aussi bien II, 4, 641a (cité *supra*, n. 14).

cluons par ce bref exemple : *[Dieu] est essence*, affirmation ; *[Dieu] n'est pas essence*, négation (*abdication*) ; *[Dieu] est sur-essence (superessentialis)*, affirmation et, en même temps, négation. Si en surface ceci manque de négation, en revanche par son sens il est gros d'une négation. Car celui qui dit qu'il est *sur-essence (superessentialis)*, ne dit pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas ; il dit en effet qu'il n'est pas essence, mais plus qu'essence²⁹.

Il faut donc conclure que Denys (suivi par ses meilleurs interprètes) dénie — a-t-on remarqué l'homonymie du nom avec la fonction ? — d'abord que la négation suffise à elle seule pour définir une théologie, ensuite qu'elle s'oppose en un simple duel à l'affirmation, enfin qu'elle la rétablisse en prétendant l'inverser. Bref, Denys pense toujours la négation comme il pense aussi l'affirmation — comme l'une des deux valeurs de vérités, l'une des deux figures de la prédication qu'il s'agit précisément de transgresser globalement, en tant que le discours de la métaphysique. Avec la troisième voie, non seulement il ne s'agit plus de dire (ou de nier) quelque chose de quelque chose, mais de ne plus ni dire, ni dédire — il s'agit de se référer à Celui que la nomination ne touche plus. Il s'agit uniquement de dé-nommer. Nous pouvons donc, au moins du point de vue de Denys, dénier l'objection (3).

III. LA LOUANGE ET LA PRIÈRE

Avant de poursuivre, il devient, en passant, possible de discuter l'objection (4) — à savoir que la prière de louange (ὑμνεῖν) doit se disqualifier comme une prédication déguisée, puisqu'elle loue toujours à titre de..., donc en nommant, tandis qu'une prière pure et simple (εὐχῇ) n'aurait nul besoin de nommer, ni même de dénier un nom. En effet, on peut élever au moins deux objections contre cette objection.

D'abord elle présuppose comme indiscutable que louer, c'est-à-dire attribuer un nom à un interlocuteur, voire lui consacrer un nom en propre implique nécessairement de l'identifier en son essence et à son essence, donc de le soumettre à la « métaphysique de la présence ». Or le propre du nom propre consiste justement en ceci qu'il n'appartient jamais en propre — par et comme son essence — à celui qui le reçoit. *Jamais* le nom propre n'est nom de l'essence. Cette règle s'applique d'autant plus à un éventuel Dieu, qu'elle vaut déjà pour les attributaires finis de noms (hommes, voire animaux). Nous ne pouvons développer ici ce paradoxe dans toutes ses implications³⁰ ; mais nous pouvons en rappeler les articulations. Premièrement le nom d'essence — l'essence seconde, l'universel — ne parvient jamais à désigner l'individu comme tel, parce qu'il ne peut s'individualiser, sauf à se compléter par la nomination indéfinie d'accidents. Deuxièmement, c'est précisément cette dénomina-

29. *De divisione naturae*, I, 14, P.L. 122, 462a-d, trad. fr. F. Bertin, t. 1, Paris, PUF, 1995, p. 97 (modifiée). Comme l'indiquent les termes grecs des col. 459-460, il s'agit bien évidemment d'une discussion des superlatifs dionysiens. F. Bertin commente parfaitement : « [...] les préfixes *super* ou *plus-que* n'impliquent aucunement une voie d'éminence, qui réintroduirait subrepticement l'affirmation au cœur même de la négation ; lorsqu'on énonce que Dieu est Surescence, on ne suggère nullement que Dieu est une Essence située au sommet de la hiérarchie des essences, mais plutôt que Dieu est vacuité d'essence » (*ibid.*, p. 216).

30. Comme nous l'avons récemment fait dans *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, V, § 28-29.

tion par les accidents que tente d'accomplir la liste des noms, surnoms, prénoms, noms toponymiques ou gentilices, etc. qui constituent ce que l'on accepte par hypothèse comme *le* nom propre — en fait le résumé d'une série supposée convergente, mais en tous cas indéfinie, de noms impropres ; le nom supposé propre a en fait toujours déjà été utilisé pour et par un autre — le nom de famille par la famille entière, le prénom (« *Christian name* »), par non seulement tous ceux qui le partagent dans l'espace et aussi le temps, mais surtout par le saint (ou assimilé), qui l'a inauguré ; le nom propre n'a donc en propre qu'un certain usage de certains noms communs. Troisièmement, cet usage n'approprie le nom propre commun que par une référence de fait, et non de droit, qui le fait fonctionner plus comme un déictique que comme une définition ; aussi le nom propre/commun implique-t-il que d'autres que moi me visent et me désignent par lui, bref m'appellent sous ce nom ; le nom que je porte (celui par lequel je m'appelle, je me nomme et m'identifie moi-même) reproduit seulement et comme après coup le nom dont les autres, les premiers m'ont appelé (celui auquel je réponds, sous lequel je suis connu et méconnu, que l'on m'impose). L'expérience du nom propre — reçu ou donné — n'aboutit donc jamais à fixer dans la présence l'essence de l'individu, mais toujours à marquer qu'il ne coïncide par principe pas avec son essence, ou que sa présence excède son essence — bref que sa présence reste anonyme à la mesure même où le nom se fait plus présent. Ainsi, à supposer que la louange attribue un nom à un éventuel Dieu, on devrait en conclure qu'elle ne le nomme justement pas en propre, ni en essence, ni en présence, mais en marque l'absence, l'anonymat et le retrait — exactement comme tout nom dissimule tout individu, qu'il indique seulement, sans le manifester jamais. En ce sens, la louange en théologie mystique ne ferait que reproduire sur les noms propres divins une aporie déjà inévitable dans les noms propres du monde fini.

Ensuite, l'objection présuppose que la louange, puisqu'elle nomme, ne peut convenir à la prière qui, elle, serait censée ne pas nommer. Mais la prière pure et simple (εὐχή) peut-elle s'accomplir sans nommer — donner un nom, d'ailleurs toujours impropre ? Nous pouvons sans doute le contester, dès lors qu'aucune prière ne peut prier sans donner un nom, sans reconnaître une identité même et surtout impropre. Non seulement nommer ne contredit pas l'invocation de la prière, mais sans l'invocation la prière deviendrait impossible — que signifierait en effet louer sans louer personne, demander sans demander à personne, offrir en sacrifice sans offrir à personne ? Une prière anonyme n'aurait pas plus de sens que n'en avait la prétention d'atteindre le propre par un nom [im-]propre. C'est pourquoi non seulement Denys accomplit toujours la louange par une invocation *comme*³¹, mais aussi bien la prière (εὐχή) : « Il convient en effet de nous élever d'abord vers elle [la Trinité] par nos prières *comme* le principe de bonté³². » Il s'agit d'autant moins d'une dénomination stricte, que, selon le même texte, la prière ne consiste pas à faire descendre l'invoqué

31. *Noms divins*, I, 6, 596a-b, 2, 596c ; II, 5, 644a ; V, 4, 817c ; XIII, 3, 980b : « Aussi la théologie [l'Écriture] loue-t-elle la théarchie, comme αἰτία de toutes choses, par le nom de l'unité. »

32. *Noms divins*, III, 1, 680b. JEAN CHRYSOSTOME reprend ce thème en confondant prière et louange dans l'unique δόξα (*De l'incompréhensibilité de Dieu*, III, 37 sq., P.G. 48, 719 = J. DANIELOU, A.-M. MALINGREY et R. FLACELIÈRE, éd., Paris, Cerf [coll. « Sources chrétiennes », 28 bis], 1970, p. 189 et suiv.).

dans les prises de notre langage (il les excède, mais aussi bien il se trouve toujours déjà parmi nous), qu'à nous hisser vers lui par une attention enfin soutenue. L'approche de la prière consiste toujours seulement à dé-nommer — non pas nommer en propre, mais s'appliquer à le viser en toute impropriété. Ainsi, louange et prière s'accomplissent dans la même opération d'une visée indirecte de l' $\alpha\iota\tau\iota\alpha$, qu'elles ne prétendent jamais nommer en propre, mais toujours seulement dé-nommer *comme...* et *en tant que...* ce que la visée peut en entrevoir et en interpréter. Ces opérateurs — *comme...* et *en tant que...* — anticipent en fait dans une large mesure en théologie sur ce que Heidegger désignera sous le titre de l'*en tant que...* phénoménologique — la compréhension interprétative du visé à partir de et à la mesure de l'intonation de celui qui vise³³.

La dé-nomination par la prière (autant que par la louange) selon l'impropriété nécessaire des noms ne doit d'ailleurs pas surprendre. Elle confirme en effet la fonction de la troisième voie, non plus prédicative (que ce soit par affirmation ou négation), mais purement pragmatique. Il ne s'agit plus de nommer ou d'attribuer quelque chose à quelque chose, mais de viser en direction de..., se reporter à..., de se comporter envers..., de compter avec... — bref de *faire* avec... La prière, en invoquant l'inatteignable comme... et en tant que..., marque définitivement la transgression de l'acception prédicative, nominative et donc métaphysique du langage. Nous retrouvons ici l'affirmation de Lévinas : « L'essence du discours est la prière³⁴. » On peut donc résister à l'objection (4) avec quelques raisons.

IV. SANS L'ÊTRE – AUTREMENT QU'ÊTRE

Il devient désormais possible d'aborder l'objection (2) — et de demander si la théologie mystique s'inscrit bien dans l'horizon de l'être, et s'inscrit, par là même, dans la figure onto-théologique que la métaphysique lui a imposée.

Une remarque préliminaire s'impose ici. Même si Denys (ou quelqu'autre) comprenait la question de Dieu à partir de l'être, ce simple fait ne suffirait pas à établir qu'il s'inscrirait dans l'onto-théologie. En effet, comme nous avons tenté de le démontrer sur le cas privilégié de Thomas d'Aquin, une onto-théologie requiert, pour atteindre sa stricte rigueur conceptuelle et ne pas sombrer au rang d'une caricature polémique, d'abord un concept de l'étant, ensuite l'univocité de ce concept pour Dieu et les créatures, enfin la soumission de l'un et des autres à une fondation par principe et/ou par cause. Si ces conditions ne se trouvent pas remplies, si au contraire l'être demeure un *esse* inconcevable, sans analogie, voire *penitus incognitum*, alors la simple intervention de l'être ne suffit pas à établir une onto-théologie³⁵. Si cette réserve entraîne à tout le moins une grande difficulté à reconduire une pensée aussi discursive

33. *Sein und Zeit*, § 32.

34. E. LÉVINAS, « L'ontologie est-elle fondamentale. [...] ce qui est nommé est, en même temps, ce qui est appelé », *Revue de Métaphysique et de Morale*, I (1951) ; repris dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 20.

35. Voir notre étude, « Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie », *Revue Thomiste* (janvier-mars 1995).

et formalisée que celle de Thomas d'Aquin à la constitution onto-théologique de la métaphysique (et Heidegger s'en est lui-même bien gardé), combien plus devrait-on marquer de prudence quand il s'agit de théologie — et de théologie mystique !

Mais il ne s'agit même pas, dans le cas de Denys, d'une nécessaire prudence dans l'interprétation de son éventuelle détermination de Dieu par l'être. En effet, une telle dé-nomination se trouve précisément et nettement récusée — du moins comme la première, la principale et la plus puissante. Encore une fois, puisque ce fait massif semble passé sous silence, nous le redirons : pour Denys, ni l'être, ni l'étant n'offrent un nom propre, ou même impropre de Dieu. L'argument majeur ne fait aucun doute : τὸ ὄν se trouve toujours précédé par τὸ ἀγαθόν, parce que même le non-étant non seulement « désire » l'ἀγαθόν, mais en participe. « S'il est permis d'ainsi parler, même le non-étant désire le bien qui se trouve au-dessus de tous les étants (τὰγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν ἐφίεται) » ; mieux : « [...] même le non-étant participe du beau et du bien » ; ou plus explicitement : « [...] ou, en bref, tous les étants [proviennent ?] du beau et du bien, et aussi tous les non-étants (οὐκ ὄντα) [se trouvent] dans le beau et le bon sur un mode qui dépasse l'essence (ὑπερουσίως) »³⁶. Positivement, il faudra dire que « [...] la dé-nomination divine de la bonté manifeste en totalité toutes les émanations provenant de l'αἰτία de toutes choses et qu'elle s'étend aux étants comme aussi aux non-étants (τὰ οὐκ ὄντα), surpassant (ὑπερ) les étants et les non-étants³⁷ ». Ce surpassement ne doit pas s'entendre seulement, en une acception métaphysique classique, au sens où Dieu « n'est pas étant d'une certaine manière, mais absolument » ; ni même au sens plus radical où Il « n'est bien plutôt pas, mais lui-même est l'être pour les étants ; non pas que seuls les étants proviennent de l'étant d'avant les siècles, mais aussi l'être même (αὐτὸ τὸ εἶναι) des étants ». Il faut l'entendre au sens autrement décisif où Dieu, en tant que la bonté et l'αἰτία, désigne « le principe des étants, à partir de quoi se caractérisent aussi bien tous les étants quels qu'ils soient, que l'être même (καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι) et tout principe »³⁸. Les thèses que soutiennent ces textes ne souffrent donc d'aucune ambiguïté. (i) L'horizon de l'être reste régional, parce qu'il laisse par définition hors de lui les non-étants. (ii) Or il reste toujours possible de les prendre en considération, puisqu'ils se réfèrent au bien, même en n'étant pas, sur le mode du « désir ». (iii) Donc la première (ou la dernière) des dénominations de Dieu devra se tirer de l'horizon du bien, plutôt que de celui de l'être, étant entendu que même cette dé-nomination n'atteint pas Dieu en propre, ni au propre.

Reste à en mesurer la portée. Il ne suffit pas de déclarer l'horizon de l'être outre-passé par l'instance de la bonté pour parvenir à penser cette transgression. Que doit-on entendre par la bonté ici ? Au contraire des néo-platoniciens, qui ne dépassaient l'être que pour s'en tenir au moins à l'un et ne passaient au-delà de l'un que

36. *Noms divins*, IV, 3, 697a (voir IV, 18, 713 sq.) ; IV, 7, 704b ; IV, 10, 705d (voir IV, 19, 716c).

37. *Noms divins*, V, 1, 816b.

38. *Noms divins*, respectivement V, 4, 818d ; V, 7, 822b. Voir JEAN DAMASCÈNE : « Dire de Dieu ce qu'il est par essence est impossible. Il est plus approprié d'en bâtir un discours par suppression de tout. Car il n'est rien des étants, non pas comme n'étant pas, mais comme étant au-dessus de tous les étants et même étant au-dessus de l'être même (ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι) » (*De la foi orthodoxe*, I, 1, 4, PG 94, 800b).

pour le retrouver, Denys non seulement ne privilégie pas l'un, qu'il place paradoxalement en dernière position de tous les noms divins, mais n'accorde aucun privilège essentiel à la bonté — tout en lui reconnaissant le titre du « plus vénérable des noms³⁹ ». La bonté transcende en principe l'être, mais elle-même n'atteint pas encore l'essence et flotte, pour ainsi dire, entre les noms dérivés et l'innommable. Penser Dieu sans l'être et seulement sans l'être n'aboutit pourtant pas à la penser autrement que l'être — la bonté reste indéterminée et, en tout état de cause, sans portée essentielle. Dès lors, comment ne pas soupçonner l'élision de l'être d'insignifiance ? Comment ne pas soupçonner la dénégation de l'être, de le rétablir sans l'avouer, ni se l'avouer — puisqu'elle ne parvient pas à penser au-delà, ne devrait-elle pas en effet finir par revenir vers lui ? Mais c'est ici que l'objection se retourne contre elle-même. Car si précisément nous ne pouvons pas penser au-delà de l'être — sous la dé-nomination de la bonté (ou de l'un) —, faut-il l'assigner à débit à la théologie mystique et à sa troisième voie ? Doit-on lui reprocher de ne pas savoir dire, de ne pas savoir ou de ne pas vouloir nous dire ce qu'il en *est* de l'autrement qu'être — ou ce reproche n'apparaît-il pas aussitôt comme absurde ? Car s'il s'agit de ne pas nommer, de ne pas plus ré-affirmer que nier, comment s'étonner que la troisième voie ne puisse rien dire à propos de « sans l'être » ? Si elle en prédiquait quoi que ce *soit*, ne devrait-on pas précisément et légitimement le lui reprocher comme une contradiction ? Et surtout, si elle s'avançait à dire ce qu'il en *est* de « l'autrement qu'être », ne devrait-on pas y dénoncer une inconsistance ? Ne doit-on pas au contraire tenir pour parfaitement cohérent, voire souhaitable que la transgression de l'être et le dépassement de la prédication qu'il autorise et qui le caractérise se marquent par l'impossibilité d'en *dire* (d'en affirmer ou d'en nier) plus sur ce qu'il en *est* ou serait de la bonté « sans l'être » ? Car précisément, dès qu'il s'agit de l'« autrement qu'être », il ne s'agit plus de dire quelque chose sur quelque chose, mais d'une pragmatique de la parole, autrement plus subtile, risquée et complexe ; il s'agit de s'exposer dans sa visée à un non-objet, au point d'en recevoir des déterminations si radicales et neuves qu'elles me disent et m'éduquent infiniment plus qu'elles ne me renseignent et m'informent. Désormais, les paroles ne me disent ni ne m'expliquent plus rien sur aucun vis-à-vis gardé pour et par mon regard ; elles m'exposent moi-même à ce qui ne se laisse dire que pour me permettre précisément non plus de le dire, mais de le reconnaître comme bonté, donc de l'aimer. À cette inversion du poids et de l'orientation de la parole — que nous thématisons désormais par la dé-nomination comme Denys la fixait sous le titre de l'ὀμνείν et de l'εὐχῇ —, il convient donc par principe de ne pouvoir ni rien dire, ni rien nier de quoi que ce soit. La suspension de toute prédication ne trahit pas l'échec de la transgression vers l'« autrement qu'être », elle l'atteste et la diagnostique.

L'importance décisive et paradoxale de l'objection soulevée par Derrida apparaît maintenant dans toute son évidence : en stigmatisant que la théologie mystique ne dit plus rien après son passage à la négation, au risque même que ce dernier en revienne à l'affirmation, elle constate que, de fait, mais aussi de droit, la troisième voie ne peut

39. *Noms divins*, XIII, 2 et 3, 977c-981b.

ouvrir sur aucun (nouveau) dit prédiqué — ni non-dit, ni pré-dit. Il ne s'agit sans doute plus, en effet, avec la louange de dire, mais d'écouter, puisque, selon l'étymologie de convention que Denys reprend de Platon, la bonté belle appelle — καλλὸς καλεῖ⁴⁰. Nous pouvons donc résister à l'objection (2).

V. LE PRIVILÈGE DE L'INCONNAISSABLE

Il va sans dire qu'ici, comme souvent ailleurs, il ne s'agissait pas simplement de discuter ou de réfuter les objections soulevées par Derrida, mais bien plutôt nous appuyer sur elles pour construire, ou du moins pour esquisser les dimensions de la question. Désormais, nous pouvons commencer à deviner la thèse de fond qu'implicitement avançait Derrida. Elle revient à ceci : (i) la théologie ne connaît, par hypothèse non discutée, que les deux figures de la prédication métaphysique (affirmation, négation) et n'ouvre aucune troisième voie ; (ii) inévitablement, la voie négative, pour ne pas virer à l'athéisme, contraint les théologiens à la rabattre sur la positivité, plus ou moins honteusement, plus ou moins honnêtement ; (iii) le recours seulement rhétorique à l'éminence « suressentielle » renforce — loin de l'affaiblir — l'inscription de la question de Dieu dans l'horizon de l'essence, donc de l'être ; (iv) et donc la prétendue « théologie négative » tombe sous le coup de la déconstruction tout autant qu'un discours métaphysique obvie — plus, peut-être, puisqu'il faut aussi démasquer sa prétention à s'y soustraire. Cet argument pourtant présuppose une assumption capitale : à travers toutes ses prétentions à la dé-négation, la théologie, et d'abord la théologie juive et chrétienne, ne viserait finalement que la positivité de la présence, n'envisagerait rien de plus haut, de plus convenable, de plus divin que la présence la plus intense possible, bref succomberait sans aucune retenue à l'obsession de la présence. Mais précisément, va-t-il de soi que la théologie en subisse à ce point la fascination ? Va-t-il de soi qu'elle ait toujours pensé défendre d'autant plus la « cause de Dieu » qu'elle l'arrimait plus à la présence métaphysique ? Va-t-il enfin de soi que les théologiens n'aient pas vraiment tenté d'accomplir ce qu'ils disaient entreprendre — la troisième voie — et qu'ils se soient en dernière instance toujours obstinés dans la nomination kataphatique de Dieu ? Bref, doit-on tenir pour évident que, du point de vue même de la Révélation, ce dont il s'agit avec la question de Dieu ait quoi que ce soit à gagner à s'intégrer dans la présence en son acception la plus nettement métaphysique ? Autrement demandé : la théologie n'a-t-elle pas les moyens, l'intention, mais aussi tout intérêt à ne pas céder banalement à la « métaphysique de la présence » ? L'avantage qu'elle retirerait d'une telle tactique n'a rien de clair, mais l'inconvénient, lui, va de soi.

Concernant Denys, la réponse à ces questions ne fait aucun doute — c'est le théologien lui-même qui insiste pour que la dé-nomination maintienne Dieu hors de tout nom propre, sans sombrer dans la présence : « Dieu se connaît en toutes choses et aussi à part de toutes choses. Dieu se connaît par connaissance et aussi par inconnaissance. [...] Et c'est aussi la connaissance divine de Dieu que celle que l'on con-

40. *Noms divins*, IV, 7, 701c-d. Voir PLATON, *Cratyle*, 416c-d.

naît par inconnaissance (ἡ δι' ἀγνώσιας γινωσκομένη)⁴¹. » Poser ce principe absolu n'a d'ailleurs — il faut y insister — rien de particulièrement néoplatonicien, rien non plus d'un excès hyperbolique de la prétendue « théologie négative ». Il s'agit d'abord et surtout d'une conséquence directe et inescapable de la thèse biblique que « Dieu, personne ne l'a vu » (Jn 1,18), « [...] mais ma face, nul ne peut la voir » (Ex 33,23). Dieu ne peut se voir, non seulement parce que rien de fini ne saurait en supporter la gloire sans périr, mais surtout parce qu'un Dieu que l'on comprendrait par concept ne supporterait pas le titre de Dieu. C'est peu dire que Dieu reste Dieu même si on ignore son essence, son concept et sa présence — il ne reste Dieu qu'à condition d'établir et d'admettre définitivement cette ignorance. Toute chose du monde gagne à être connue — mais Dieu, qui n'est pas du monde, gagne à n'être pas connu par concept. L'idolâtrie du concept équivaut à celle de la vue — s'imaginer avoir atteint Dieu et pouvoir le maintenir sous notre regard, comme une chose du monde. Et la Révélation de Dieu consiste d'abord à faire table rase de cette illusion et de son blasphème.

Aussi l'exigence de ne pas nommer, ni connaître Dieu selon la présence traverse-t-elle toute la théologie chrétienne. (a) Elle apparaît dès les Apologues du second siècle ; Justin d'abord : « Nul ne peut dire un nom sur l'indicible Dieu (ὄνομα τῷ ἀρρήτῳ θεῷ)⁴² » ; Théophile ensuite : « Écoute, ô homme : la figure du Dieu ne peut se dire (τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ ἀρρητον), ni s'exprimer et les yeux de chair n'ont pas la puissance de la voir⁴³. » (b) De même chez les premiers alexandrins ; soit les chrétiens, d'abord Clément : « La cause première n'est pas dans un lieu, mais elle surpasse le lieu, le temps, le nom et la pensée. [...] Car la recherche porte sur le sans forme et l'invisible (ἀόρατος) », « invisible et non circonscrit (ἀόρατος καὶ ἀπεριγραφος) », « en tant que Dieu invisible et ineffable (ἀόρατος καὶ ἄρρητος) »⁴⁴. Ensuite Origène : « [...] Dieu est incompréhensible et inconjecturable [...] »⁴⁵. Soit aussi Philon, le juif : « C'est un grand bien de comprendre que Dieu est incompréhensible (ἀκατάληπτος) selon l'être et de voir cela même qu'il est invisible (ἀόρατος)⁴⁶. » (c) Et encore Athanase : « Le Dieu bon et ami des hommes [...] est invisible et incompréhensible (ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτος) par nature, demeurant au-delà de toute essence engendrée⁴⁷. » (d) Basile marque ici nettement le paradoxe : « La con-

41. *Noms divins*, VII, 3, 872a.

42. *Apologie*, I, 61, PG 6, 421b. Voir *Apologie*, II, 10, 461b et *Dialogue avec Tryphon*, 127, 2 et 4.

43. *À Autolykos*, I, 3, 1028c.

44. *Stromates*, respectivement V, 11, 71, 5, puis V, 11, 74, 4 et V, 12, 78, 3 = A. LE BOULLUEC, éd., Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 275), 1981, p. 144 et suiv., 148 et 152.

45. *Des principes*, I, 1, 5 : « [...] dicimus secundum veritatem quidem Deum incomprehensibilem esse atque inestimabilem [...]. Quid autem in omnibus intellectualibus, id est incorporeis tam praesens omnibus, tam ineffabiliter atque inestimabiliter praececellens quam Deus ? cujus utique natura acie humanae mentis intuenti atque intueri, quamvis ea sit purissima ac limpidissima, non potest » (PG 11, 124a/b-c = H. GÖRGEMANN, H. KARP, éd., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 106-108).

46. G. ARNALDEZ, éd., *La Postérité de Caïn*, 15, Paris, 1972, p. 54.

47. *Contre les païens*, 36, PG 25, 69. — De même IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, IV, 20, 5 : « [...] incapabilis et incomprehensibilis et invisibilis [...] » (A. ROUSSEAU, éd., Paris, Cerf [coll. « Sources chrétiennes », 100], 1965, p. 638-642).

naissance de l'essence divine n'est que la sensation de son incompréhensibilité (αἰσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας)⁴⁸. » (e) Rien d'étonnant à ce que Grégoire de Nysse l'ait repris presque littéralement : « Car c'est en cela que se trouve la vraie connaissance de ce qu'on cherche [voir le Dieu invisible et incompréhensible — ἀκαταληπτὸν], en ceci que le voir se trouve dans le non-voir (ἀόρατος), parce que ce que l'on recherche surpasse toute connaissance, comme enveloppé de toute part par une nuée d'incompréhensibilité⁴⁹. » (f) Jean Chrysostome le scande sous une forme légèrement différente : « Tout en sachant que Dieu est, il [saint Paul] ne sait pas quelle est son essence [...] », car « [...] l'essence de Dieu est incompréhensible (ἀκατάληπτος)⁵⁰ ». (g) Bien entendu Jean Damascène suivra : « Personne n'a jamais vu Dieu. Le Fils monogène qui est au sein du Père l'a lui-même enseigné. Le divin est ineffable et incompréhensible (ἄρρητον καὶ ἀκατάληπτον)⁵¹. » (h) Sur ce point, aucun écart avec Augustin : « [...] *de summo isto Deo, qui scitur melius nesciendo*⁵² ». (i) Ni bien sûr avec Bernard : « *Non ea disputatio comprehendit, sed sanctitas : si quo modo tamen comprehendi potest quod incomprehensibile est*⁵³. » (k) Ni même avec Thomas d'Aquin, pour qui, puisque « [...] *hoc ipsum quod Deus est remanet occultum et ignotum* », il faut que l'homme sache ignorer ; il commente donc le principe énoncé par Denys en des termes parfaitement convenables : « [...] *hoc ipsum quod est Dei substantia remanet nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur : et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire*⁵⁴ ». Il paraît légitime, sans allonger à l'infini cette anthologie de citations, d'admettre, comme un fait encore à expliquer, qu'au moins pour les Pères la théologie ne consiste pas à nommer en propre Dieu, mais bel et bien à le connaître précisément à titre de proprement ce que l'on ne connaît pas — que l'on ne doit pas connaître, si l'on veut le connaître comme tel.

Et il se trouve au contraire un puissant argument pour confirmer que ce sont bien les théologiens eux-mêmes qui ont le plus extrême intérêt spéculatif à libérer Dieu de toute inclusion dans la présence. Car ce sont les hérétiques qui, eux, prétendent inclure Dieu dans la présence en lui assignant un nom propre et une définition d'essence. En effet, le puissant développement de la théologie spéculative au IV^e siècle et d'abord chez les Pères cappadociens intervint en réponse à l'attaque non moins impressionnante des ariens, qui entendaient réfuter les conclusions du concile de Nicée (325 av. J.-C.). Pour tenter de démontrer l'inégalité non seulement du Christ, mais du

48. Lettre 234, 2, PG 32, 869.

49. *Vie de Moïse*, II, 163, PG 44, 377 = H. MUSURILLO, éd., *G.N. Opera*, Leyde, 1964, p. 87 (J. DANIELOU, éd., Paris, Cerf [coll. « Sources chrétiennes », 1 bis], 1968³, p. 210 et suiv.).

50. *De l'incompréhensibilité de Dieu*, respectivement I, lg. 293 et IV, lg. 733, *op. cit.*, p. 126 et 253 = PG 48, 706 et 733 (voir V, lg. 385, p. 304 = PG 743). À rapprocher de GRÉGOIRE DE NYSSE : « Que Dieu soit en effet, tous le savent ; mais connaître quel et comment il est, cela se trouve impraticable à tous les [étants] de nature » (*De trinitate*, III, 16, PG 39, 873).

51. *De la foi orthodoxe*, I, 4, PG 94, 789b (voir I, 4, 800b).

52. *De ordine*, II, 16, 44, PL 32, 1015 = B A, t. 4, J. JOLIVET, éd., Paris, 1948, p. 438.

53. *De consideratione*, V, 14, 30, PL 182, 805d.

54. Respectivement *Prologue au Commentaire des Noms divins* (dans P. MANDONNET, éd., *Opuscula omnia*, Paris, P. Lethielleux, 1927, t. 2, p. 221), et *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14.

Fils au Père, donc la non-divinité, ils arguaient d'une définition stricte de l'essence divine comme non-génération, « ἀγεννησία — être Dieu exige d'être non engendré, ἀγέννητος » ; de cette équivalence s'ensuivait évidemment que le Fils, par définition engendré, ne pouvait être Dieu, de l'essence même du Père. Ainsi Aèce, premier chef de file de la seconde génération arienne, utilise-t-il sans aucune réserve le lexique de la « métaphysique de la présence », s'il se trouve jamais : « Nous croyons que la non-génération est l'essence (ἀγεννησίαν εἶναι οὐσίαν) du Dieu de toutes choses⁵⁵. » De même son élève et le plus célèbre théoricien de l'arianisme, longtemps triomphant, soumet-il sans aucune critique l'instance de Dieu à la conceptualité métaphysique : « En disant “inengendré (ἀγέννητος)” », ce n'est pas de nom seulement, selon la conceptualité (ἐπίνοια) humaine que nous pensons devoir honorer Dieu, mais nous pensons acquitter en vérité la dette la plus nécessaire de toutes en confessant qu'il est ce qu'il est (τοῦ εἶναι ὃ ἐστίν) [...]. Mais Dieu [...] était et est inengendré (ἀγέννητος). » Ou : « [...] il est bien plutôt essence inengendrée (οὐσία ἀγέννητος) » ; et « ce n'est pas selon la privation (οὐδὲ κατὰ στέρησιν) » que ces affirmations clouent Dieu au bois de la présence, mais en toute violence métaphysique, « car c'est la personne même que signifie le nom (ὑποστασιν σημαίνει τοῦ νομα) »⁵⁶. En effet, Eunome comme tous les ariens, tient que l'idéal métaphysique de l'équation entre un mot et/ou un nom et le concept de l'essence s'accomplit strictement même (et paradoxalement, surtout) dans le cas de Dieu ; c'est au contraire Basile qui, en quasi-déconstructionniste, brise cette violence : « Il est un menteur, celui qui affirme avec ses sophismes, que la différence de l'essence s'ensuit de celle des noms. Car ce n'est pas la nature des choses qui suit les noms, mais les noms que l'on trouve après les choses⁵⁷. » Par conséquent, si l'un tient ici le rôle du métaphysicien de la présence, ce ne pourra être que l'arien, Aèce ou Eunome. Et face à lui, le théologien chrétien, qui pratique la dé-nomination et s'oppose à la mise en présence supposée de Dieu, s'indigne que « [l']homme ose dire qu'il connaît Dieu comme Dieu même se connaît lui-même⁵⁸ ». Car on doit stigmatiser la demande (et, plus encore, la prétention) à connaître Dieu dans une essence non seulement comme impossible, mais surtout comme indécente — elle ne convient simplement pas à ce dont il s'agit, parce qu'elle relève de la simple curiosité. Ici déconstruction et théologie peuvent s'accorder, ce sera pour récuser le même adversaire — non pas le théologien orthodoxe, mais bel et bien l'arien, seul véritable métaphysicien de la présence.

55. Formule rapportée par ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, III, t. 1, 76 (PG 42, 536 = GSC 37, 3, p. 352 et suiv., cité par BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, I, 4, PG 29, 512b = B. SESBOUË, éd., t. 1, Paris, Cerf [coll. « Sources chrétiennes », 299], 1982, p. 165).

56. EUNOME, *Apologie*, respectivement 7, 8 et 12, PG 30, 841c, 841d-844a et 848b = B. SESBOUË, éd., t. 2, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 305), 1983, p. 246, 247-248 et 258.

57. BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, II, 4, PG 29, 580b = coll. « Sources chrétiennes », 305, p. 22. De bonnes indications de B. SESBOUË sur l'inscription d'Eunome au cœur de la métaphysique grecque dans l'introduction à son édition de l'*Apologie* (« La part des influences chez Eunome », [coll. « Sources chrétiennes », 305], p. 189-197).

58. *De l'incompréhensibilité de Dieu*, II, lg. 158-159, PG 48, 712 = coll. « Sources chrétiennes », 28 bis, p. 154.

Dieu ne peut donc se connaître que comme ne se connaissant pas. Au contraire, le connaître comme le connaissant, apparaît le présupposé sur lequel repose non seulement l'arianisme, mais aussi toute prise de possession conceptuelle de la question de Dieu — donc, par excellence la métaphysique. Que l'on songe simplement à l'extravagante prétention de Spinoza : « *Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei* » (*Ethica II*, § 47). Le connaître comme ne connaissant pas n'équivaut évidemment ni à ne pas connaître, ni surtout à ne pas connaître dans l'intention de connaître encore (et sans l'avouer) : il ne s'agit pas d'une kataphase mal déguisée en apophasis, mais d'une apophasis radicale qui, précisément en tant que radicale, ouvre — selon un paradoxe qu'il s'agit de prendre en considération — sur une connaissance d'un autre type. Connaître par l'ignorance même, connaître qu'on ne connaît pas, connaître l'incompréhensibilité comme telle — la troisième voie ne consisterait donc, au moins au premier abord, en rien d'autre. Mais comment concevoir cela même ? À quelles conditions la renonciation à comprendre pourrait-elle rester une authentique connaissance, non pas une défaite du savoir ? En raisonnant peut-être ainsi : même si nous comprenions Dieu comme tel (en le nommant selon son essence), nous ne connaîtrions immédiatement non pas Dieu comme tel, mais moins que Dieu, puisque nous pourrions aussitôt en concevoir encore un autre, plus grand que celui que nous comprenons. Car celui que nous comprendrions resterait toujours moindre et en deçà de celui que nous ne comprendrions pas. L'incompréhensibilité appartient donc à la raison formelle de Dieu⁵⁹, puisque sa compréhension le remettrait à niveau avec un esprit fini — le nôtre —, le soumettrait à une conception finie et dégagerait du même coup la possibilité plus haute d'une conception infinie, au-delà du compréhensible. Comprendre indique la connaissance adéquate aussi longtemps que l'on traite des choses du monde ; mais, dès qu'on tente d'envisager Dieu, il faut inverser le rapport — la connaissance ne tient que si la compréhension cesse — à moins de l'incompréhensibilité, il ne s'agit déjà plus de ce que l'on vise, lorsque l'on dit « Dieu » : « *De Deo loquimur, quid mirum si non comprehenderis ? Si enim comprehendis, non est Deus [...]. Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo ; comprehendere autem, omnino impossibile*⁶⁰. » La connaissance ne peut donc, dans le cas de Dieu, se hisser à elle-même qu'en se transgressant jusqu'à l'inconnaissance, ou plutôt jusqu'à une connaissance capable de reconnaître l'incompréhensible, pour respecter la dé-nomination opératoire, pragmatique et répétable sans fin de Dieu comme *id quo majus [sive melius] cogitari nequit*⁶¹.

La dé-nomination n'aboutit donc pas à une « métaphysique de la présence » qui ne dirait pas son nom, mais à une *théologie de l'absence* — où le nom se donne

59. R. DESCARTES, *Réponses aux Vies objections*, AT VII, 368, 1-3.

60. AUGUSTIN, *Sermo 117*, 3, 5, PL 38, 663. Voir *Sermo 52*, 6, 16 : « Si enim quod vis dicere, si capisti, non est Deus ; si comprehendere potuisti, cogitatione tua decepisti. Hoc ergo non est si comprehendisti : si autem hoc est, non comprehendisti » (PL 38, 663).

61. *Proslogion*, XIV, F.S. SCHMITT, éd., t. I, Édimbourg, 1938, p. 111. Cette formule, qui vient d'AUGUSTIN (*De trinitate*, V, 2, 3, etc.) et de BOËCE (*De trinitate*, IV), sera reprise par BERNARD : « Quid est Deus ? Quo nihil melius cogitari potest » (*De consideratione*, V, 7, 15, PL 182, 797a). Sur la validité théorique de la formule d'Anselme, voir notre étude « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? », dans *Questions cartésiennes I*, Paris, PUF, 1991.

comme sans nom, comme ne donnant pas l'essence et n'ayant justement que cette absence à rendre manifeste ; et où l'écoute s'accomplit, comme le constate Paul, « non seulement en ma présence, mais beaucoup en mon absence (μη ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον, ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου) » (Ph 2, 12). Mais si font défaut à ce nom l'essence et la présence, donc *a fortiori* le fondement et le concept d'être, on ne saurait plus parler ici d'onto-théologie, ni de métaphysique, ni même d'un horizon « grec ». D'ailleurs, peut-on ignorer que le travail des Pères grecs a précisément consisté à libérer les concepts théologiques chrétiens de l'horizon grec (et peut-être métaphysique), où ils avaient primitivement surgi⁶² ? Pas de fondement, pas d'essence, pas de présence. Nous résisterons ainsi à l'objection (2).

Par théologie de l'absence, nous entendrons désormais non point la non-présence de Dieu, mais le fait que le nom que se donne Dieu, qui donne Dieu, qui se donne comme Dieu (tout allant de pair, sans se confondre) a pour fonction de le *protéger* — car la faiblesse désigne Dieu au moins aussi bien que la force — *de la présence* et de le donner précisément comme l'en exceptant. Grégoire de Nysse a parfaitement vu et dit ce point :

Que signifie le nom innommable (ἄκατονόμαστον ὄνομα) dont parle le Seigneur [lorsqu'il dit] « Baptisez-les dans le nom », sans ajouter la signification proférée par ce nom ? À ce propos, voici notre avis : nous saisissons tous les étants de la création par la signification de leurs noms. Ainsi celui qui dit « ciel » porte à l'esprit de celui qui l'écoute la créature manifestée par ce nom, et si l'on mentionne « homme » ou l'un des vivants par son nom aussitôt sa figure (εἶδος) s'impose à celui qui écoute. Et de même toutes les autres choses s'inscrivent par les noms qu'on leur donne dans le cœur de celui qui reçoit, par l'écoute, la dénomination imposée à la chose en question (τὴν προσγορίαν τὴν ἐπικειμένην τῷ πράγματι). Seule au contraire la nature incréée, que nous croyons [constituée] dans le Père, le Fils et l'Esprit saint, surpasse toute signification qu'un nom pourrait dire (κρείττων πάσης ἐστὶν ὀνοματικῆς σημασίας). C'est pourquoi le Verbe, en disant ce nom, n'a pas ajouté dans la tradition de la foi ce qu'il est (τὸ τί). (Comment aurait-il en effet trouvé un nom pour une chose au-dessus de tout nom ?) Mais il a donné pouvoir à notre intelligence de se mettre en marche pieusement pour trouver, selon sa capacité, un nom qui indique (ὄνομα ἐνδεικτικόν) la nature suréminente et qui convienne également au Père, au Fils et à l'Esprit saint [...]. Et c'est, me semble-t-il, ainsi qu'a légiféré le Verbe par cette formule [dire « le nom » sans dire lequel] — afin de nous persuader que le nom de l'essence divine est indicible et incompréhensible (ἄρρητον καὶ ἀκατάληπτον)⁶³.

Le Nom ne nomme pas Dieu comme une essence, il désigne ce qui outrepassé tout nom. Le Nom désigne ce que l'on ne nomme pas et dit qu'on ne le nomme pas. Rien de surprenant donc à ce que, dans le judaïsme, le terme de « Nom » remplace le Tétragramme qui ne doit, ni ne peut jamais se prononcer comme un nom propre, ou à ce que — ce qui y revient exactement —, dans le christianisme, il nomme l'heureux et

62. Voir, entre autres travaux, E. von IVANKA, *Plato christianus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964 (trad. fr. R. Brague ; J.-Y. LACOSTE, *La Réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 1990).

63. *Contre Eunome*, II, § 1415, W. JAEGER, éd., t. 2, p. 318 = PG 45, 471d-3c. « [...] the use of the uniformative term "name" is deliberate », reconnaît R. MORTLEY (*op. cit.*, p. 181). On peut en rapprocher l'argument de l'incompréhensibilité de ἐστὶ dans les prédications concernant Dieu, en III, 5, n. 60, t. 2, p. 172 = PG 45, 764.

nécessaire « défaut des noms divins » (Hölderlin). Car le Nom n'a plus pour fonction d'inscrire Dieu dans l'horizon théorique de notre prédication, mais de nous inscrire, nous, selon une pragmatique radicalement nouvelle, dans l'horizon même de Dieu : ce qu'accomplit exactement le baptême, où, loin que nous attribuions à Dieu un nom intelligible pour nous, nous entrons *dans* son Nom imprononçable, en sorte d'en recevoir par surcroît le nôtre. Le Nom au-dessus de tout nom dé-nomme donc parfaitement Dieu, en l'exceptant de la prédication, pour à l'inverse nous inclure en lui et nous laisser nommer à partir de son anonymat essentiel. Le Nom ne sert pas à connaître en nommant, mais à nous inclure en le lieu que dégage la dé-nomination. Les corbeilles ne débordent jamais que du pain qui, d'abord, manquait. Ainsi, la théologie mystique n'a plus pour but de trouver un nom pour Dieu, mais de nous faire recevoir le nôtre du Nom indicible. Ce passage, à propos de Dieu, de l'usage théorique du langage à son usage pragmatique s'accomplit dans la fonction finalement liturgique de tout discours *théo*-logique.

D'où la règle absolue de la théologie de l'absence, par quoi elle s'oppose au moins autant que la déconstruction à la « métaphysique de la présence » : « Le meilleur théologien est pour nous non pas celui qui a découvert le tout (car ce qui nous emprisonne ne peut recevoir le tout), mais celui qui imagine plus ou représente mieux en lui l'image de la vérité ou *son ombre, ou quelque nom que nous pourrions nommer*⁶⁴. » Ou encore : « *Deum ut est, quantusque est, non eloquetur. Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut, licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias*⁶⁵. » Le théologien a pour fonction de taire le Nom et ainsi de le laisser nous en donner un — tandis que le métaphysicien a pour obsession de le réduire le Nom à la présence, afin de le défaire. La frontière a été tracée par une formule inesquivable : « [...] *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda*⁶⁶ ».

VI. LA TROISIÈME VOIE COMME PHÉNOMÈNE SATURÉ

Nous aboutissons donc à un renversement complet de la problématique initiale. Mais le constater en examinant la tradition théologique de la théologie mystique et en rétablissant sa logique est une chose. C'en est une autre que de décrire le phénomène auquel elle tente ainsi de faire droit. Il reste en effet à concevoir la possibilité formelle du phénomène qui paraît ainsi exiger pareil « défaut des noms divins » et l'entrée *dans* le Nom. Concevoir sa possibilité formelle et rien de plus, puisque la phénoménologie ne peut et ne doit donc pas s'aventurer à décider de l'effectivité d'un tel phénomène — question absolument hors de sa portée —, mais seulement du type

64. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques*, 30, 17, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 250), p. 262 = PG 36, 125c.

65. HILAIRE DE POITIERS, *De trinitate*, II, 7, PL 10, 36.

66. IV^e concile du Latran (1215), dans H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, § 432. Malgré son titre, l'ouvrage d'E. PRZYWARA, *Analogia entis* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962 ; trad. fr. P. SECRETAN, Paris, 1990) l'a marqué sur un mode exceptionnel.

de phénoménalité qui le rendrait pensable⁶⁷. La question se formulerait ainsi : si ce dont traite la théologie mystique jusque dans sa troisième voie se révélait de fait, comment devrait-on en décrire le phénomène, pour faire droit à sa possibilité ?

Nous suggérons une hypothèse. Si l'on admet, avec Husserl, que le phénomène se définit par la dualité indissociable de l'apparaître et de l'apparaissant et que cette dualité se déploie selon les couples de la signification/remplissement, ou intention/intuition, ou noèse/noème, on peut envisager trois rapports entre les termes en jeu. (i) L'intention se trouve confirmée, au moins partiellement, par l'intuition et cette égalité tangentielle définit l'adéquation, donc l'évidence de la vérité. (ii) L'intention peut au contraire dépasser tout remplissement intuitif et dans ce cas le phénomène ne livre pas de connaissance objective par défaut. Le premier rapport correspondrait à la première voie, la kataphase, qui procède par une affirmation de concept que justifie une intuition. Le second rapport correspondrait à la seconde voie, l'apophase, qui procède par une négation du concept faute d'intuition suffisante. Husserl (suivant en cela Kant) n'admet que ces deux hypothèses et reste ainsi pris dans l'horizon de la prédication, donc d'une éventuelle « métaphysique de la présence ». Mais il reste pourtant un troisième rapport possible : (iii) l'intention (le concept ou la signification) peut ne jamais accéder à l'adéquation avec l'intuition (le remplissement), non point parce que celle-ci fait défaut, mais parce qu'elle outrepassse ce que le concept peut recevoir, exposer et comprendre ; il s'agit de ce que nous avons nommé ailleurs le phénomène saturé⁶⁸. Dans cette hypothèse, l'impossibilité d'atteindre une connaissance d'objet, une compréhension au sens strict, ne provient pas de la défaillance de l'intuition donatrice, mais de son surcroît, qu'aucun concept, ni signification, ni intention ne peut prévoir, organiser ou contenir. Ce troisième rapport entre les deux faces indissolubles du phénomène — en l'occurrence du phénomène saturé — permet peut-être de déterminer précisément la troisième voie, où s'accomplit, hors de la prédication, la théologie mystique ; ici aucune prédication ou nomination ne paraît plus possible, comme dans la seconde, mais pour un motif inverse : non pas que l'intuition donatrice ferait défaut (auquel cas on pourrait bien rapprocher la « théologie négative » de l'athéisme ou la mettre en concurrence avec la déconstruction), mais parce que l'excès de l'intuition dépasse, submerge, déborde, bref sature l'empan de tout concept. Ce qui se donne disqualifie tout concept. Denys le déclare à la lettre : « Il est plus fort que tout discours et toute connaissance — κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως — et surpasse donc la compréhension en général et donc [s'excepte aussi de] l'essence (ὕπερ οὐσίας)⁶⁹. » Et c'est exactement par cette défaite du concept et de l'intentionnalité que les théologiens atteignent la dé-nomination. Par exemple Théophile : « Du fait de sa gloire, on ne peut le recevoir (ἀχώρητος), du fait de sa grandeur, on ne peut le comprendre (ἀκατάληπτος), du fait de sa sublimité, on ne

67. Sur cette distinction, voir « Métaphysique et phénoménologie. Une relève pour la théologie », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCIV, 3 (1993) ; et « L'autre philosophie première et la question de la donation », *Philosophie*, 49 (mars 1996).

68. Voir *État donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1997, § 24-25.

69. *Noms divins*, I, 5, 593a.

peut le concevoir (ἀπερινόητος), du fait de sa force, on ne peut le comparer, du fait de sa sagesse, on ne peut le référer à rien, du fait de sa bonté, on ne peut l'imiter, du fait de sa bienveillance, on ne peut le décrire⁷⁰ » ; la défaite de la connaissance provient ici explicitement de l'excès, non pas du manque. De même Jean Chrysostome : « Nous l'appelons donc [...] l'inexprimable, l'inconcevable, l'invisible, et l'incompréhensible, celui qui vainc la puissance de la langue humaine (τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης) et surpasse la compréhension de la pensée (ὑπερβαίνοντα διανοίας κατάληπτιν) humaine⁷¹ » ; l'excès vainc exactement la compréhension et ce que la langue peut dire. Et déjà, on l'a vu, Grégoire de Nysse : « [...] la nature incréée [...] surpasse toute signification qu'un nom pourrait exprimer (κρείττων πάσης ἐστὶν ὀνοματικῆς σημασίας)⁷² » ; il s'agit bien d'une faiblesse et d'une faiblesse par défaut de signification dicible, non par manque d'intuition. Bref, Dieu reste incompréhensible, non pas imperceptible, sans concept adéquat, non pas sans intuition donatrice. La démultiplication à l'infini des noms marque bien qu'ils demeurent, quoi qu'ils s'avèrent aussi insuffisants que les concepts qu'ils mettent en œuvre pour faire droit à ce qui ne cesse de les subvertir. Aussi bien, la troisième voie ne peut absolument pas se confondre avec la suffisance du concept dans la première, ni avec l'insuffisance de l'intuition dans la seconde : elle atteste l'insuffisance indispensable du concept en général. La dé-nomination qui nous met *dans* le Nom n'a rien de commun avec l'une ou l'autre possibilité ouverte par la prédication et la nomination.

On pourra sans doute avancer une dernière objection : comment peut-on, sauf à recourir à un paradoxe insensé, tenir pour vraisemblable l'excès d'intuition donatrice dans le cas de Dieu, dont l'évidence atteste plutôt que, précisément et par excellence, il ne se donne jamais intuitivement ? Bien qu'en toute rigueur cette objection ne mérite pas qu'on y réponde, puisqu'elle ne concerne plus la possibilité formelle d'un phénomène correspondant à la troisième voie, mais déjà son effectivité, nous la considérerons, tant elle reflète l'opinion commune. On remarquera d'abord que le recours au paradoxe n'aurait, dans ce cas précis, rien d'insensé, puisqu'il s'agit justement ici d'un phénomène relevant de la phénoménalité particulière du paradoxe ; car il ne va nullement de soi que tout phénomène doive se soumettre aux conditions de possibilité de l'expérience de l'objet et ne puisse, au contraire, parfois les contredire. Il se pourrait même qu'il s'agisse là d'une exigence propre de la phénoménalité de Dieu, à supposer qu'on en admette la possibilité formelle — mais de quel droit pourrait-on l'exclure ? Ensuite, on portera attention à ceci que, même dans le cas où manquerait ici, en apparence ou de fait, l'intuition donatrice dans sa positivité, elle se découvre pourtant sous deux figures indéniables, bien que nous ne puissions les décrire que négativement. D'abord, l'excès d'intuition s'accomplit sous la figure de la stupeur, voire de la terreur que l'incompréhensibilité par excès nous impose : « Et ce

70. *À Autolykos*, I, 3, PG 6, 1028c.

71. *De l'incompréhensibilité de Dieu*, III, J. DANIELOU, éd., Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 28 bis), p. 190 = PG 48, 720 (voir, entre autres, III, p. 160 et 252 = 713 et 723). De même : « L'invisible, l'incompréhensible [...], lui, qui surpasse tout entendement et vainc tout concept (νικῶν πάντα λογισμόν) » (*Sermon « Père, s'il est possible... »*, 3, PG 51, 37).

72. *Contre Eunome*, II, § 15, W. JAEGER, éd., t. 2, p. 302 = PG 45, 473b.

ne sont pas seulement pour les Chérubins et les Séraphins, mais aussi les Principautés, et Puissances et toutes espèces de puissance créée, que Dieu reste incompréhensible et c'était ce que je voulais montrer ici, mais notre connaissance défaille, moins sous le nombre, que devant la terreur que nous inspirent les choses à dire (τῇ φόρῃ τῶν εἰρημένων). Car l'âme tremble et frémit (τρέμει γὰρ καὶ ἐκπέπληκται) lorsqu'elle s'applique souvent à contempler les choses d'en-haut⁷³. » L'accès à la phénomenalité divine ne se trouve pas interdit à l'homme ; c'est au contraire précisément lorsqu'il lui devient grand ouvert, que l'homme s'en trouve interdit figé, submergé, il s'interdit lui-même d'avancer et même de demeurer. La terreur atteste, sur le mode de l'interdit, l'excès insistant et insoutenable de l'intuition de Dieu. Ensuite, il se pourrait aussi que l'excès d'intuition se marque — étrangement — par l'obsession même qui nous fait toujours évoquer, discuter, voire dénier ce dont pourtant nous admettons tous que nous n'en avons aucun concept ; car comment la question de Dieu pourrait-elle nous habiter à ce point, autant pour s'acharner à la refermer que pour se risquer à l'ouvrir, si, ne disposant d'aucun concept pour y accéder, une intuition ne nous y fascinait ?

VII. LE NOM APPELLE

Avec la question des noms de Dieu, il ne s'agit donc jamais de fixer un nom à Dieu, ni de lui opposer un « non ». « Nom » et « non », à les entendre, sonnent du même son, et rien ne répond à l'un, pas plus qu'à l'autre. Le « non » de la prétendue « théologie négative » ne dit pas plus le Nom que les « noms » de la voie affirmative.

Car si nul ne doit dire le Nom, ce n'est pas seulement parce qu'il surpasse tout nom, outrepassé toute essence et toute présence. En effet, même ne pas dire le Nom ne suffirait à l'honorer, puisqu'une simple dénégation relèverait encore de la prédication, l'inscrirait encore dans l'horizon de la présence — et même sur le mode du blasphème, puisqu'en l'affectant de pénurie. Le Nom ne doit pas se dire, parce qu'il ne se donne pas pour que nous le disions, même négativement, mais afin que nous y dé-nommions tous les noms et que nous y habitions.

Le Nom — il faut y habiter sans le dire, mais en s'y laissant nous-mêmes dire, nommer, appeler. Le Nom ne se dit pas, il appelle.

Et parce que rien ne nous effraie plus que cet appel, nous tenons « pour une chose redoutable que de nommer par nos propres noms Celui "[...] à qui Dieu a fait don du nom au-dessus de tous les noms⁷⁴ » ».

73. *De l'incompréhensibilité de Dieu*, III, loc. cit., p. 214 = PG 48, 725. Nous renvoyons à la suggestion très juste et bien argumentée de J. DANIELOU, qui interprète le thème de la « terreur sacrée » (et les termes conjoints) comme attestant l'excès de l'intuition divine, qui subvertit toute attente et capacité de l'homme (*Introduction*, III, p. 30-39).

74. Voir n. 1.