

## « Passion : transcendance » Derrida lecteur du platonisme négatif

Georges Leroux

Volume 38, numéro 1-2, 2002

Derrida lecteur

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008393ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008393ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Résumé de l'article

Les rapprochements de la pensée de Derrida et de la théologie négative doivent être examinés à la lumière de la lecture qu'il fait de la tradition de cette théologie. Parmi les textes essentiels de cette tradition, on retient ici deux témoins : Platon (République, VI, 509b) et Plotin (Du Bien, Traité VI, 9), dans le but de montrer comment la lecture de Derrida reprend leur posture, mais propose un dépassement des clivages de la métaphysique sur lesquels ils reposent.

### Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

### ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

Leroux, G. (2002). « Passion : transcendance » Derrida lecteur du platonisme négatif. *Études françaises*, 38(1-2), 87–101. <https://doi.org/10.7202/008393ar>

# « Passion : transcendance » Derrida lecteur du platonisme négatif

GEORGES LEROUX

Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance.

Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*

Quand nous prenons Dieu dans l'être, nous le saisissons dans son parvis, car l'être est le parvis dans lequel il a sa demeure. Mais où est-il donc dans son temple, où il brille dans sa sainteté ? La pensée est le temple de Dieu.

MAÎTRE ECKHART, *Comme l'étoile du matin*

De tous les clivages institués par la métaphysique, celui qui sépare l'être divin de la créature paraît le plus originaire et le plus définitif. Quand on cherche en effet comment s'impliquent les genres de l'être, depuis leur première formulation dans le *Sophiste* de Platon jusque dans l'histoire moderne de l'ontologie, et comment la distinction de l'être et de l'étant se trouve au foyer de toutes les polarités qui, en s'y superposant, s'y identifient, seule une assignation de la divinité au nom propre même de l'être semble en mesure de briser les effets d'auto-miroitement qui engagent les uns dans les autres les rapports de l'identité et de la différence, de l'immobilité et du mouvement, de l'être et du non-être. Entrer en métaphysique est à ce prix, au prix juste d'une désignation de la présence que, déjà dans son œuvre inaugurale, Jacques Derrida a placée au cœur de la détermination historique du sens de l'être en général.

Dès ce premier moment de sa lecture de l'histoire de la métaphysique, la découpe instituée par la déconstruction, héritage pleinement

assumé de la pensée de Heidegger, se pose dans le domaine du signe et de l'écriture. Ce point de départ n'était ni naturel ni simple, mais il était rendu nécessaire par le développement contemporain de toutes les doctrines de la signification. Ce cadre n'était cependant nullement destiné à enfermer la déconstruction dans une problématique du signe. Le développement de la pensée de Derrida qui a suivi le trajet labyrinthique de lectures plurielles a tôt fait de déborder ce premier cadre de lecture et d'importer hors de la question du signe ce qu'il avait été possible de penser d'abord par elle. C'est peu dire que d'observer combien les effets de cette décision, malgré l'inertie naturelle des systèmes qu'elle travaillait à ébranler, se sont propagés au sein même de leur interprétation et jusqu'au cœur de la métaphysique. Le signe et l'écriture ont servi de premiers leviers pour ouvrir autrement la question de l'être.

Affronter la présence et l'*eidōs* au sein même de la métaphysique, c'était en effet accepter que la question de l'écriture ne puisse ni la contenir ni l'épuiser. L'interlocuteur était-il au point de départ d'abord platonicien ? S'agissant de cet abîme de la séparation qui isole le monde des formes et le monde matériel, toujours déjà réceptacle des traces marquées sur lui par cet au-delà, la métaphysique est en effet d'abord l'être désigné comme forme, comme déploiement séparé de l'*eidōs*. C'est à partir du texte de Platon que s'exerce en effet, dès 1964, sa critique de Lévinas<sup>1</sup>. Mais Derrida s'était aussi adressé de manière aussi directe à la question de l'*ousia*, c'est-à-dire au registre de la substance aristotélicienne comme arrière-plan de la lettre<sup>2</sup>. Le déploiement, à bien des égards vertigineux, qui a suivi n'a fait qu'exposer, en le confirmant, le pouvoir d'indication et la volonté de proximité qui, dans le projet de la grammatologie, n'était encore qu'approximation de la différence dans l'univers du signe. Derrida évoque, dans ces premières propositions, les sédiments cachés qui s'attachent aux racines de la métaphysique et de la théologie. Toute la narration du signe est, dans ces premiers écrits, marquée par le récit de l'expulsion dans l'extériorité et, pour ainsi dire, investie d'une dramatique dont seul un dieu peut être l'acteur. Logos absolu, ferment de toute signification et de toute expression, cette origine n'est exprimable que comme origine et pure identité, source de toute différence. Qu'il se soit agi, déjà en son

1. Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1967.

2. Jacques Derrida, « *Ousia et Grammé* », dans *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972.

point inaugural, de la face même de Dieu, désignée comme énigme de la négativité et comme nom propre impossible de cette énigme, nous invite à approfondir ce qui, dans le déploiement de la déconstruction, ne cessera de pointer en direction de ce qu'il faut entrevoir, « l'innommable, la lueur de l'outre-clôture<sup>3</sup> ». Dieu n'est pas la différence, la différence n'est pas Dieu, mais dans le procès, dans la vibration induite par le regard sur le signe, la question n'est pas dissoute, elle ne fait qu'entrer dans une phase de distance, de retrait et de négativité adressée — ce mot est ici crucial — à la vérité de toute négativité<sup>4</sup>. Phase sans doute interminable, si on doit en juger par les suites du procès de la question de l'être dans la dialectique de Hegel, mais phase à peine inaugurée si on considère la difficile postérité de la critique de l'ontologie chez Heidegger ou Lévinas.

On pourrait donc, pour tendre cet arc de la manière la plus légitime, tenter de faire voir comment la proposition première de la grammatologie s'est renversée en se généralisant. Sa lumière, pourrait-on dire, s'est diffusée dans les deux directions. Affirmer que l'époque du signe, que Derrida identifie à un espace médiéval éternel, est essentiellement théologique, n'est-ce pas du même coup affirmer que toute théologie est affaire de signe et de traces, d'origines et de provenance, et dès lors consentir à lire Dieu dans le signe et pas seulement le signe dans la divinité ? Tout l'effort de lecture mis en œuvre dans la pensée de Derrida a contribué à renverser sa lecture de Rousseau. Renverser non pas au sens de contredire, mais au sens d'exposer l'autre côté, de révéler une face *a priori* occultée par le geste de la lecture. S'il fallait d'abord montrer que la signification détermine le sens, l'être et la présence, pour atteindre en sa substance l'*eidos* et jusqu'à la divinité, c'était pour découvrir, en la renversant, l'effet instauré par cette lecture d'une diffraction de la présence, une sorte d'entrebâillement laissant une ouverture vers l'origine. Faut-il prendre cette ouverture comme une possibilité, comme une tâche pour la pensée du présent ? Déconstruire au présent, c'est en effet non seulement exposer les conséquences de toute cette secondarité de l'écriture dans la tradition occidentale et ses

3. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1967, p. 25.

4. Cette expression intervient en référence à Hegel dans un texte qui reprend l'ensemble de cette question de la théologie négative (Jacques Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1987, p. 538). Mais déjà dans *Marges*, Derrida écrivait : « Déjà il a fallu marquer que la différence n'est pas, n'existe pas, n'est pas un étant-présent (*on*), quel qu'il soit ; et nous serons amenés à marquer aussi tout ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire tout » (Jacques Derrida, « La différence », dans *Marges, op. cit.*, p. 6).

effets sur l'histoire de la métaphysique, ce que Derrida a fait exemplairement dans ce qu'on pourrait appeler sa première œuvre, son œuvre d'archi-lecteur, mais c'est aussi — une fois lu ce livre de Dieu, une fois déchiffré « ce manuscrit d'un autre », pour reprendre après Derrida une expression de Karl Jaspers — retraverser l'aporie de l'origine et interroger la trace et le signe pour y retrouver, privé des certitudes et des positions de la métaphysique, le sens de ce qui infiniment diffère.

Par beaucoup d'aspects convergents, ce travail peut être rapproché non seulement d'une certaine pensée juive de la différence, mais aussi et surtout du néoplatonisme, en tant qu'il propose une pensée de la trace et de la source. Ces métaphores, plus blanches que toute autre, en raison de l'impossibilité pour nous de leur assigner un référent, se résolvent en leur point limite en une pure négativité. Là se trouve sans doute la raison des rapprochements, auxquels Derrida a consenti sans s'y engager, avec la théologie négative. La déconstruction n'est pas une théologie négative, mais elle partage avec l'apophase une position d'attente et de prière. Lecteur non seulement de Hegel, mais du pseudo-Denys, Derrida a reconnu dès le point de départ la portée du lien qui associe tout effort d'affirmation (cataphase) de la volonté de retrait et de négation (apophase). Sollicité par toutes les formes d'ascèse de l'écriture, où la voix qui s'entend ne peut être assignée, où la parole est privée de l'âme qui serait son origine et le fondement de sa présence, Derrida a accepté que la déconstruction d'une forte plénitude soit suivie d'une attention à ce qui manque, à ce qui se tait, à une parole privée d'*archè*. On a parlé à ce sujet d'a-théologie<sup>5</sup>, le principe de la différence s'inscrivant entièrement dans un éloignement privatif, dans une perte, dans une mélancolie de la chose où s'expose l'essence même de la théologie négative, le désir de ce qui manque et ne saurait être nommé autrement qu'en le trahissant.

Théologie négative, a-théologie ne sont encore cependant que des approximations d'une recherche qui a délimité plusieurs contextes pour se déployer<sup>6</sup>. Pas seulement le contexte reconfiguré par l'autobio-

5. À la suite des riches conférences de Mark C. Taylor, et notamment dans *Erring. A Postmodern A/Theology*, Chicago, Chicago University Press, 1984.

6. Dans une étude de grande portée, John D. Caputo propose de distinguer le contexte apophatique, le contexte apocalyptique et le contexte messianique. Je m'accorde entièrement avec lui pour dire qu'une lecture de la théologie négative chez Derrida ne peut faire l'économie des aspects de l'eschatologie. Voir John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 31 et ss. Voir également François Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf/Médiaspaul, 2000, p. 227 et ss.

graphie et le judaïsme, mais celui qui de Maître Eckhart à Heidegger s'est étendu aux dimensions d'une réflexion sur le silence, les apories du nom, et tout ce que la tradition a placé sur le registre de l'apophase. Tous ces contextes ne possèdent pas les mêmes traits constitutifs, et à beaucoup d'égards leur dérive historique est la condition de leur interprétation. On ne saurait par exemple rapprocher l'*Ereignis* de Heidegger de la négativité de la tradition néoplatonicienne, sans d'abord procéder à une lente élucidation de la signification de cette négation qui affecte le langage de la théologie, quand on introduit le projet d'une théologie négative<sup>7</sup>. L'intérêt de Derrida pour la continuité de cette tradition ne s'est jamais démenti. Les premières lectures de l'œuvre de Lévinas montraient déjà comment la question de la différence devait, pour lui, demeurer arrimée à une déconstruction de la scène platonicienne de la séparation. Si on devait suivre le destin de cette proposition dans son œuvre, on en verrait plusieurs élaborations convergentes, toutes adonnées à cette aporie de la désignation et du nom. Retraversant l'histoire de la métaphysique jusqu'à Plotin, Derrida reprend avec insistance la question de la nature de la négation. Mais pour que le rapprochement avec la théologie négative soit pensable, dans l'écart même où Derrida a accepté de le considérer, il faudrait d'abord montrer les deux scènes de la métaphysique par rapport auxquelles la négation peut s'instituer comme prolongement de la déconstruction. La première est l'hyperbole de Platon, la seconde est la doctrine néoplatonicienne de l'aphérèse de l'Un. Hyperbole s'entend ici du geste par lequel la possibilité d'assigner dans le langage la signification ultime de la cause de l'être, ou du nom du Bien comme cause, est niée. Aphérèse s'entend chez Plotin, comme dans toute la tradition apophatique de la théologie des Pères grecs, du renoncement à toute espèce de prédicat positif. Dans la scène platonicienne, une ombre est maintenue sur la nature du Bien et sur sa transcendance, dans la seconde cette transcendance est exhibée et niée à la fois. De la relecture de ces deux scènes, nous essaierons de tirer quelque chose sur cette indexicalité renversée qui invite, chez Derrida, à lire Dieu dans le signe plus encore que le signe en Dieu.

La lecture de la scène de la *République* (VI, 509b) intervient chez Derrida au cœur du dialogue sur la théologie négative recueilli dans un après-coup fictif et publié sous le titre *Sauf le nom*. Que ce dialogue répète dans le geste de sa lecture et de son interlocution adossée au

7. Ce travail est fait exemplairement par Jean-Marc Narbonne, dans son étude *Hénologie, ontologie et Ereignis*, Paris, Les Belles-Lettres, 2001.

texte platonicien le chemin même de la voix de Socrate n'étonnera aucun lecteur de Derrida. Le jeu des voix est ici essentiel, il institue le mouvement qui met en chemin. La voix blanche, l'apophasie, est interpellée par ce dialogue inquiet et ouvert : n'est-elle qu'une forme d'athéisme, un refus de cette altérité qui dans l'annulation du langage de la théologie serait conduite à sa perte ? S'inscrivant dans une tradition qui accepte, comme Heidegger avant lui, l'emblème mystique d'Angelus Silesius, Derrida propose cependant de dépasser le concept d'une théologie négative qui serait purement une proposition sur le langage. Sans mettre à distance le propos de « Comment ne pas parler », ce dialogue se place d'emblée en deçà des précautions sur les conséquences d'une négation qui ne serait que préparation à une déclaration d'hypercentralité. Les voix dialoguant sur la voix n'engagent ni silence affirmé, ni parole placée en pure position de montrer ce qu'est la négation dans le langage. Ici se joue en effet la critique d'une parole négative qui ne serait qu'une proposition sur le pouvoir de nier, ou même de déporter ailleurs le langage d'une altérité qui engagerait par sa perfection une surenchère ontologique, du type de ce qui est représenté chez le pseudo-Denys ou chez Maître Eckhart.

Ce regard sur la négation a une histoire qui remonte loin. La première scène en est une qui se termine par un curieux report, une remise à plus tard. On ne peut pas dire qu'elle soit négative, même si la tradition ultérieure a cherché à s'y fonder. Si Platon est le créateur du vocable de la théologie, qu'il forge pour le contraster sur celui de la mythologie et pour rendre possible la formulation de critères dans la fabrication des récits, il est aussi celui qui a le plus résisté au projet d'une théologie substantielle. Les principes formulés aux livres II et III de la *République* auraient pu conduire vers une élaboration sur l'être divin et l'apparence, sur son immobilité et son rapport aux mouvements, sur son identité. Platon s'est contenté de donner quelques règles simples, pour discréditer les artifices et les illusions. Il a cherché à régler les méthodes de l'écriture, quand elles s'adressent aux dieux, et il a réservé à la métaphysique des formes intelligibles la tâche de réouvrir, dans l'espace de l'*eidōs*, la question de la théologie. Le point de condensation est atteint cependant quand cette théologie refuse de nommer le terme de la pensée qui conduit du monde à l'être, et retire le lien que tout contribuait à construire entre le Bien et le dieu. Les formes intelligibles sont certes divines, tout comme l'âme immortelle qui les contemple, mais encore ne s'agit-il que d'un prédicat qui indique leur lieu, leur différence, leur communauté avec l'origine. S'agissant de

Dieu, du dieu ou d'une forme supérieure aux autres, chacun doit se remémorer la succession des trois grands discours de la *République* : d'abord celui de la ligne, qui propose une représentation géométrique des degrés de l'être et de la connaissance ; ensuite, l'analogie du soleil qui introduit la perspective de la causalité et la force de l'origine et enfin, la caverne qui associe aux discours précédents un récit dramatique de l'existence humaine enchaînée et de la libération du philosophe. Au moment de lier l'origine et l'être, il faut se rappeler l'hésitation et le retrait de Socrate : prononcer son nom, dire la nature du Bien et engager à son sujet un discours qui serait celui de la métaphysique ultime, tout cela doit être remis à une autre fois. Ici se reconnaît cette limite, plus exactement ce seuil sur lequel Platon décide de s'arrêter et de remettre à plus tard. Cette décision ne constitue cependant aucunement un jugement sur le langage, ou même sur l'occasion, mais seulement l'indication d'une majesté, d'une souveraineté, et l'expression d'un scrupule. Ce passage célèbre ne ferme pas le chemin de la théologie, il n'indique pas non plus à compter de quelle limite toute théologie devrait se renverser pour devenir négative et s'engager dans le travail de la négation. On parlerait plutôt d'un arrêt et d'un report qui équivaut à une scansion dans le procès de la dialectique. Le nom du Bien a été prononcé, encore qu'il soit difficile de l'interpréter comme nom propre et comme prédicat de la divinité, et la théologie pourrait en être élaborée par la pensée philosophique si elle décidait de franchir cette première réserve et de s'y engager.

On ne saurait donc identifier le geste ultérieur de l'apophase, central dans toute théologie négative — ce retrait de la parole conduisant à son renversement —, au geste platonicien de l'*hyperbolè*. Témoignant d'un acheminement de la métaphysique vers son terme, l'analogie du Soleil reproduit dans la *République* le dispositif par lequel le Bien est affirmé dans sa transcendance et en même temps voilé, maintenu dans une position de retrait qui ne laisse cependant aucun doute sur sa réalité et sa puissance. Cet autre absolu est l'origine de l'être et la condition de possibilité de la connaissance. Platon désigne à la fois son lieu et sa distance par le vocable *epekeina*, c'est-à-dire *au-delà* de l'étant. S'il se garde de donner réponse à la requête de ceux qui voudraient en savoir plus, il s'empresse en même temps de leur dire qu'en leur montrant le soleil, il leur a montré le fils, et qu'une autre fois, il leur montrera le père. Ainsi se structure, par ce langage de l'*epekeina*, ce qui deviendra dans l'histoire moderne de la métaphysique la différence ontologique, la différence de l'être et de l'étant. Quand l'interlocuteur s'exclame :



«Quelle merveilleuse transcendance!», il reconnaît l'ouverture vers l'au-delà, en même temps qu'il consent au retrait.

Comment Derrida l'interprète-t-il au moment de répondre à ceux qui, à leur tour, lui demandent de montrer le père, voire de le nommer? Sommé en quelque sorte de rapporter la différence au procès de la théologie négative, il choisit en effet de passer par le domaine de l'*epekeina*, cette hyperbole paradoxale de la transcendance<sup>8</sup>. Il en rapporte d'abord le geste à la flèche d'Angelus Silesius, allusion à peine voilée à l'analogie solaire de Platon : « Tu ne peux de ta flèche atteindre le soleil/ Je peux bien, de la mienne, prendre sous mon tir le soleil éternel<sup>9</sup>. » Relisant à travers cette visée, dont il fait le fondement même de la pensée, le désir de Dieu qui engendre aussi bien l'apophase que l'affirmation théologique, Derrida reconnaît ici une sorte d'annonce : d'abord une forme de proclamation de l'ouverture, dont la possibilité est pensée au terme de l'ascension dialectique, identifiant de la sorte la déclaration de la *République* à celles du *Banquet* dans le discours de Diotime. Mais cette révélation, déjà active dans le geste du philosophe qui pointe vers le soleil éternel, est en elle-même un acte, un geste qui inaugure la pensée. « Il annonce ce qui vient et il fait venir ce qui viendra désormais dans tous les mouvements en *hyper*, *ultra*, *au-delà*, *beyond*, *über*, qui précipiteront le discours ou d'abord l'existence. Cette précipitation est leur passion<sup>10</sup>. » L'hyperbole s'annonce donc déjà comme adresse, elle possède en sa première énonciation « la gravité d'une prière<sup>11</sup> ».

Acceptons ce regard sur leur passion, la passion de tous ceux qui, dans un premier moment platonicien, ne mettent à l'épreuve le langage de la différence que pour en éprouver la force et la percée. Pour en assumer aussi l'exigence et la promesse (*Une autre fois...*). « L'expérience de la théologie négative tient peut-être à une promesse, celle de l'autre, que je dois tenir parce qu'elle m'engage à parler là où la négativité devrait conduire le discours à son absolue raréfaction<sup>12</sup>. » À cette

8. Jacques Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit., p. 563.

9. VI, 153, dans Angelus Silesius, *La rose est sans pourquoi. Extraits du Pèlerin chérubinique*, trad. de Roger Munier, Paris, Arfuyen, 1988.

10. Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1993, p. 73. Dans « Comment ne pas parler. Dénégations » (*Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit.), on trouvera une première approche de la question de la théologie négative, structurée autour de critiques de la déconstruction.

11. Jacques Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit., p. 565 ; et sur la prière, p. 572.

12. *Ibid.*, p. 547.

promesse de Platon, Derrida arrime sa propre entreprise, promesse de mémoire. Comment, en effet, ne pas parler ? Mais cette parole ne saurait être un report, et contrairement à ce qui se passe chez Platon, elle doit assumer entièrement sa propre impossibilité. Rien en effet, dans cette scène platonicienne, qui soit purement négatif, rien qui soit rature ou refus d'existence. L'autre scène, la scène eschatologique de la fin de la *République*, s'il fallait n'en citer qu'une seule, montrerait comment Platon a été fidèle à ses propres règles pour les mythes et capable de tenir sa promesse. Le regard qu'il rend possible sur la fin et sur l'origine n'est en son principe qu'une direction, un mouvement de pointer et, comme il l'écrit à la toute fin, le récit sauve ceux qui y croient. Le texte de Platon est au contraire lu par Derrida pour ce qu'il est, comme ouverture sur la réalité de la transcendance, mais ouverture maintenue sur le seuil du discours, dans le repli et la vénération. Sans l'écriture, l'orientation du regard demeurerait impossible, mais en même temps l'écriture n'est que ce regard. Déjà dans « Violence et métaphysique », Derrida avait montré comment Lévinas lui-même, si désireux qu'il ait été de surmonter les apories de la finitude grecque, était demeuré captif de cette coupure ontologique<sup>13</sup>. Nommons ici, dans une procédure travaillant à rebours de son texte, ce que serait cette adéquation du langage et du nom de Dieu dans le dialogue platonicien. L'analogie solaire est cette adéquation, c'est elle qui remplit le monde intelligible de la réalité de l'être et interdit d'introduire dans la lecture de Platon une négativité de méthode. S'il faut procéder de cette manière, c'est pour tenir compte de l'attitude de Derrida, parlant « dans et sur un langage qui, tout en étant ouvert sur cette *férence*, dit l'inadéquation de la référence, l'insuffisance ou la défaillance du savoir, son incompetence quant à ce dont elle se dit le savoir<sup>14</sup> ». Le retrait de Socrate au moment de montrer le Bien ne l'empêche pas en effet d'indiquer comment le langage y accède, et de porter le regard, comme dans la scène finale, vers ces ouvertures célestes dont le rayonnement producteur de l'être provient et où s'attachent les liens de la Nécessité. Ces scènes ne sont donc pas les scènes véritables de la négation, on ne saurait les faire correspondre à ce manque qui cause la souffrance, à cette blessure de l'indice qui hante la lecture de Derrida : « Oui, la blessure est là, là-bas. Y a-t-il autre chose, jamais, qui soit lisible ? Autre chose que la trace d'une blessure<sup>15</sup> ? »

13. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 163.

14. Jacques Derrida, *Sauf le nom*, op. cit., p. 62.

15. *Ibid.*, p. 64.

Le trait tiré par Platon, ce *chôrismos* qui constitue le principe de toute séparation, ne suffit donc pas à ouvrir la blessure. Platon a multiplié les expressions dont il attendait qu'elles permettent au langage de franchir cette brèche immense, et il n'a pas reculé devant les richesses de la trace et du signe, de l'empreinte et des vestiges, montrant partout où cela était possible comment l'être s'imprime dans l'étant, comment la forme se trace dans le sensible et comment la divinité elle-même se fait présente à l'origine dans des sédiments qui gardent sa trace<sup>16</sup>. Mais ces traces, encore une fois, n'ont rien de négatif, si ce n'est l'empreinte en creux, le manque qu'elles exhibent dans le présent et qui renvoie à la pleine majesté qui les a marquées et continue de les marquer dans l'écart de la différence. Elles constituent donc à proprement parler une promesse, la promesse de l'*eschaton*, toujours encore à venir, et de l'ouverture, éternellement réelle et accessible à la pensée qui accepte de s'y préparer, en s'y exerçant par l'ascèse et le souci de la mort. On ne saurait donc parler, au sujet de cette bordure du texte de Platon, des « stigmates de sa propre inadéquation », ni encore d'une apophasis que la tradition, surtout chrétienne, voudra reconnaître chez lui.

Derrida s'avance à partir de cette blessure tracée, de ces stigmates dont la négativité d'une certaine théologie serait le point de rapprochement avec le procès de la différence. Si la scène du Bien n'est pas la bonne, de quel platonisme faut-il se rapprocher pour faire l'épreuve de cette bordure ? Évoquant le mouvement de la flèche d'Angelus Silesius, Derrida y identifie le procès de la négativité. La théologie négative n'est pas seulement une proposition sur le langage, elle est aussi une attitude et un précepte. Dans l'espace d'interprétation qui va conduire le texte de Platon à la lecture de Plotin, cette attitude va renforcer son effort de purification et de retrait. L'apophasis plotinienne est en effet une réelle aphérèse : un acte de coupure, une émondation du langage qui conduit à un retranchement si entier que lorsque Plotin le formule dans sa radicalité, il parvient au précepte suivant : *Retranche tout*. Dans ce geste, Plotin ne pensait pas s'éloigner de la majesté du Bien, auquel il a consacré un traité entier (*Ennéades*, VI, 9 : *Sur le Bien*). Mais en

16. C'est le cas, par exemple, du texte du *Timée*, 53b. Voir le commentaire de Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan*, précédé de Jacques Derrida, « Avances », Paris, Minuit, 1995, p. 115 et ss, et Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1993, p. 81 et ss, où il revient sur les lectures amorcées dans « Comment ne pas parler. Dénégations » (*Psyché. Invention de l'autre, op. cit.*, p. 568 et ss). Dans une étude qui revoit toute la tradition de ces traces jusqu'à Plotin et Calcidius, j'ai tenté de montrer l'enracinement de la différence dans ce passage du *Timée* (voir « Vestiges et empreintes. La causalité dans l'interprétation de *Timée*, 53b par Calcidius », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* (Pisa), vol. IX, 1998, p. 131-154).

accentuant l'altérité radicale de l'Un au point d'en nier tout, et jusqu'à l'être, il a déplacé de manière extrême la place de la négation dans la métaphysique. Par là, Plotin a justifié un équilibre aussi périlleux qu'indécis entre, d'une part, l'effluence de l'Un, sa prodigieuse générosité et son don indicible de l'être, et, d'autre part, le reflux de tout langage le concernant, l'aphérèse absolue de la reconnaissance et de la vénération.

Ici encore, la lecture de Derrida se tient au plus près du geste métaphysique de la coupure. Quelle est en effet la distance qui sépare l'hyperbole de Platon de l'aphérèse de Plotin? C'est la distance même qui permet de mesurer la voie d'ouverture ou la visée de la flèche quand, au-delà des lectures d'Eckhart et de Nicolas de Cues, pour ne rien dire de l'indétermination du Dieu de Hegel<sup>17</sup>, Derrida retrouve l'au-delà de tout nom. Il faut en effet penser un *epekeina*, un au-delà constitutif de la métaphysique, c'est l'écart même qui s'instaure dans la déchirure des deux mondes de Platon : le monde intelligible annule en quelque sorte le monde sensible, il en nie la réalité en s'affirmant lui-même, mais ce geste n'est possible que si la pensée accepte de poser l'abîme de la coupure, le *chôrismos* dont toute l'histoire ultérieure du platonisme constitue à proprement parler l'interprétation. Cet abîme pourra-t-il être retraversé? Possède-t-il même un autre bord? Derrida parle de cette première coupure comme de la coupure de la totalité de l'étant et de l'être, suivant en cela l'interprétation de Heidegger. Mais, poursuit-il, le néoplatonisme invite à penser un au-delà de l'être lui-même, une transcendance qui n'a plus de mesure avec l'étant et dont toute ontologie est pour ainsi dire coupée. C'est seulement à compter de cette nouvelle hyperbole que la théologie négative atteint les dimensions réelles de son geste négatif, son aphérèse propre : cet au-delà n'est pas même pas être, il est sans nom. Peut-on alors parler d'un au-delà de Dieu? Le texte d'*Ennéades* VI, 8 ne laisse aucun doute à cet égard, l'Un lui-même se déroband à tout langage comme à toute pensée et retirant, pour ainsi dire en son principe, le nommé tout autant que le nommable.

De « Violence et métaphysique » à *Sauf le nom*, Derrida répète donc cet éloignement radical par lequel Plotin accomplit, en manifestant sa

17. Dans une étude qui relit toute la tradition qui va de Hegel à Derrida, Eli Diamond a montré l'importance de la conception hégélienne de l'indétermination et il suggère que la pensée de Derrida constitue une forme de retour ou de réappropriation de cette conception. Voir Eli Diamond, « Hegel on Being and Nothing. Some Contemporary Neoplatonic and Sceptical Responses », *Dionysius*, vol. XVIII, 2000, p. 183-216.

virtualité négative, l'hyperbole de Platon. De la majesté et de la puissance, il ne veut rien abandonner, et s'il accepte d'entrer dans la passion de l'hyperbole, c'est parce que cette passion est transcendance. Il faut ici supposer accompli le mouvement par lequel l'être de Platon n'est plus seulement l'au-delà non encore nommé de la coupure, mais l'au-delà même du nom, de tout nom. « Le nom lui-même paraît parfois n'y être plus sauf...<sup>18</sup> » Seule cette seconde scène peut convenir à un concept de théologie négative compatible avec cette pensée de la blessure et de la trace, car seule elle instaure un exercice pur de la négativité. Seule elle permet de passer de la louange à la prière, qui est attente et parole du manque. Ce ne sont pas seulement toutes les déterminations de l'être dans l'histoire de la métaphysique qui se trouvent emportées dans le mouvement de la négation, mais la possibilité même de l'accès. Aporie constitutive de cet accès, le langage de l'*epekeina* se retourne donc sur lui-même pour devenir purement indexical. Chez Plotin, il ne reste qu'un pronom, une indication dans une direction, *Lui, là-bas*. Et encore ce pronom n'est-il que le tribut payé par la majuscule au langage de la souveraineté et de la royauté, dans une fidélité à la tradition politique des hiérarchies de la métaphysique dont le déploiement chez le pseudo-Denys montrera la profondeur d'ancrage, le pouvoir constructif. Si le parvis de Maître Eckhart doit avoir un sens, ce doit être celui d'un seuil sans bordure, le seuil d'une position d'appel.

« [...] rester ainsi sur le parvis, n'est-ce pas une apophasie aussi conséquente que possible<sup>19</sup> ? » Tout ce que Derrida déclare devoir passer et outrepasser, l'être, l'essence, le propre et jusqu'à la divinité même de Dieu, Plotin le franchissait déjà dans une proposition d'une radicalité si négative qu'elle demeura longtemps incomprise, au moins jusqu'à sa reprise chez Eckhart et Nicolas de Cues. Ce faisant, il ne faisait l'expérience ni d'une infidélité à Platon ni d'une trahison de la métaphysique : toute cette pensée du retranchement se suspendait à une affirmation unique, concentrée dans le geste même de l'indication, mais aussi dans une image dont il attendait la répétition de l'acte de la pensée. Il est une Veille, *egregorèsis*. Affirmation intraduisible, si on ne la retourne pas sur le rapport possible avec le dépassement de la pensée. De la même manière qu'une pensée qui consent à l'au-delà de la

18. Jacques Derrida, *Sauf le nom*, op. cit., p. 74.

19. Jacques Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations », dans *Psyché. Invention de l'autre*, op. cit., p. 584.

pensée doit s'ouvrir sur cette veille, pure ouverture à ce qui pourrait dans la nuit surgir et manifester sa lueur, cette pensée ne peut s'engager dans cette ouverture qu'en la représentant elle-même comme l'Ouvert : si toute proposition se voit ruinée en son principe par l'interdiction d'affirmer et par le précepte de nier, c'est qu'elle éprouve la nécessité de s'arracher de la scène de l'*epekeina*, de s'extraire d'une représentation toujours déjà trop engagée vers la dualité. C'est ainsi que Derrida, les associant dans le geste d'un même arrachement, rapproche Plotin, Heidegger et Lévinas. Il ne les identifie pas pour autant à la théologie négative, mais seulement à ce qui dans le geste constitutif de la négativité maintient la passion de la transcendance. Cette expression forte est de lui, et sa force vient de ce qu'elle associe la passion inassignable d'un désir et d'une recherche, expérience pure d'un manque et donc *a priori* négative, avec la transcendance indiquée.

Parricide, déracinement, on peut hésiter sur la manière de juger le geste par lequel cette négation se sépare de la métaphysique classique. Dans la reconnaissance de l'ineffabilité, Derrida reconnaît aussi bien la coupure que la fidélité à l'injonction onto-théologique originale. Le recul ou le retrait devant le nom ou les noms de Dieu n'est encore, sur le versant du regard et de l'index, que la promesse d'une recherche et l'accomplissement de cette passion de la transcendance. La fidélité s'exerce donc dans tout ce qui, apophase ou aphérèse, est volonté, prière, témoignage : aucune négation, si forte soit-elle, ne peut se plier sur le langage au point d'éteindre ce qui en lui est désir. De ce point de vue, Derrida en vient à dire qu'aucun texte n'est un texte de théologie négative, et cela vaut exemplairement pour Plotin. En son geste, cette théologie est toute entière tributaire de « l'espace de la promesse philosophique ou onto-théologique qu'elle paraît renier [...] »<sup>20</sup>. Certes, ce n'est pas seulement au néoplatonisme grec que Derrida fait référence ici, mais à toute la tradition du christianisme métaphysique qui s'achève dans la critique de Heidegger et de Lévinas. La passion de la transcendance, si elle est d'abord passion d'une altérité radicale, ne pratique ni ne recherche la négation pour elle-même, mais en vue de cet autre en tant qu'autre. « Le dépouillement doit rester à l'œuvre (donc renoncer à l'œuvre) pour que l'autre (aimé) reste l'autre<sup>21</sup>. » Ici se voit renforcé, dans une visée de Dieu que Platon et Plotin avaient esquissée, le corollaire obligé de l'ascèse du langage, son enracinement

20. *Ibid.*, p. 81.

21. *Ibid.*, p. 92.

dans un amour et une sérénité que Derrida veut relire d'abord dans la *Gelassenheit* de Heidegger. L'exigence de l'abandon est en effet la condition nécessaire de cette déprise qui, paradoxe nettement formulé chez Plotin<sup>22</sup>, se mettant en route renonce au chemin.

Le point d'arrivée de l'interprétation de Derrida diffère cependant de manière radicale du terme de la *via negativa* des Anciens. Non qu'il induise une attitude ou une posture philosophique différente, car le déroutage paradoxal de la recherche conduit à la même aporie d'un langage qui se contente d'indiquer. Mais dans cette attitude, la proposition s'est modifiée. Pour Derrida en effet, la pointe de toute méthode négative est un travail infini de substitution dans le regard sur l'altérité : « Tout autre est tout autre<sup>23</sup>. » Cette phrase doit être reçue dans sa littéralité et dans son universalité logique, puisque ce n'est pas la nature divine qui se détermine à compter de l'altérité (ce qui serait une façon correcte de récapituler la théologie négative de la tradition platonicienne), mais bien l'altérité qui se détermine comme divinité en tout autre. Derrida l'interprète non seulement comme exemplarité, tout autre se posant comme modèle de l'altérité, mais également comme principe général de l'ouverture de l'éthique, la négation de la théologie invitant à retrouver une altérité pure en tout autre, c'est-à-dire en chacun. Sur l'horizon d'une visée commune, chaque idiome, chaque langage habité par la passion de la transcendance, rend possible la communauté de la *philia*. Cette conclusion, en elle-même, prolonge la pensée grecque, mais elle en brise les effets de clôture, elle renverse une théologie qui n'aurait qu'un seul autre, pour laisser le passage à tout autre, et donc laisser être l'autre. Ainsi se conclut dans l'ouverture cette relecture d'une tradition qui cherchait à penser d'abord la clôture.

Convoquer la tradition platonicienne à cette lecture de l'altérité présentait certes un risque, celui de rompre avec la prémisse ontothéologique qui habite cette tradition depuis son origine. Mais ce risque a été pris, et il a pour effet de mettre en lumière ce qui, de la scène de l'*epekeina* dans la *République*, a été placé dans l'ouverture du négatif par Plotin : l'hénologie constitue en effet un langage qui tente de surmonter les apories de la coupure, et c'est à partir de cette aporie que Derrida, à son tour, reprend le langage de la passion ancienne. « Le désir de Dieu,

22. Plotin, *Du Bien. Ennéades*, VI, 9, 4, 1-16. Comparer avec le précepte formulé par Derrida : « Rends-toi là où tu ne peux pas te rendre, à l'impossible, c'est au fond la seule façon d'aller ou de venir » (*Sauf le nom, op. cit.*, p. 94).

23. Jacques Derrida, *Sauf le nom, op. cit.*, p. 96.

Dieu comme l'autre nom du désir traite dans le désert avec l'athéisme radical<sup>24</sup>. » Déconstruire au présent, c'est accepter le risque de traduire la théologie négative pour en recueillir l'héritage d'altérité, le don d'ouverture dans la promesse d'accueil. Sur ce chemin, Lévinas déjà avait aussi relu Plotin<sup>25</sup>, et avait lui aussi recueilli cet héritage d'indétermination et de négativité. En un sens, Derrida accomplit ce passage vers un au-delà de la tradition négative, tout en acceptant que la déconstruction soit elle-même reçue comme traduction de la théologie négative. Mais pour que cette traduction demeure fidèle au parti d'indécidabilité qui caractérise la déconstruction, elle doit être d'abord attitude, regard et donc prière. Ce dépassement est aussi bien le dépassement de l'ordre des signes : ce n'est pas la destruction de tout horizon d'attente, mais la passion déterminée d'un désir d'altérité.

24. *Ibid.*, p. 103.

25. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1978, p. 151 et ss.