

LE DISCOURS DE LA DOUBLURE: Nietzsche et la théologie négative

François Nault¹

I

La possibilité même de poser la question «Nietzsche et la théologie négative» engage un certain nombre de présuppositions qu'il importe d'élucider dès le départ. Le problème d'une rencontre effective entre Nietzsche et la pensée théologique présuppose d'abord une évolution de la réception de ce dernier par les théologiens. Il semble déjà loin le jour où l'allusion la plus anodine à la pensée nietzschéenne provoquait le scandale dans les cercles théologiques. On a cessé de «diaboliser» Nietzsche pour s'engager dans une véritable explication avec lui. Il est trop tôt pour évaluer les résultats précis de cette rencontre, mais on soupçonne déjà qu'elle conduira les théologiens à remettre en question certaines de leurs «évidences». Par ailleurs, les craintes de Nietzsche d'être un jour canonisé apparaissent, à ce moment, un peu exagérées²!

¹ François Nault est étudiant au doctorat à la Faculté de théologie de l'Université Laval et stagiaire au Département de philosophie de l'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne). Cet article s'inscrit dans le cadre d'un travail soutenu par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

² «J'ai une peur panique que l'on n'aille un beau jour me *canoniser*: on comprendra pourquoi *je prends les devants* en publiant ce livre: il doit empêcher que l'on n'en prenne trop à son aise avec moi... Je ne veux pas être un saint, plutôt encore un pitre...», Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. J.-C. Hémerly, (Coll. «Folio-essais», 137), Paris, Gallimard, 1974, p. 187.

L'idée de rapprocher le texte nietzschéen et le courant de la théologie négative procède d'une certaine audace de la pensée. Une certaine témérité est à la base de cet essai, de même qu'un désir avoué de *simplification*. Mais selon Nietzsche lui-même, «il faut une certaine imprécision du regard, une certaine volonté de tout simplifier pour qu'apparaisse la beauté, la «valeur» des choses³». C'est donc la beauté même du texte nietzschéen, ou plutôt la beauté de la relation ambiguë, souterraine peut-être, qu'il entretient avec la théologie négative qu'il s'agit ici de porter au jour.

Une certaine détermination de la théologie négative, une interprétation particulière de ce que ces termes recouvrent, rendent possible le rapprochement que nous tenterons. Nous affirmons: une certaine *pratique textuelle* est à l'œuvre dans la théologie négative. Voilà le fil ténu autour duquel on reliera la théologie négative et la pensée nietzschéenne, les serrant ainsi l'une contre l'autre, les comprimant, les ramenant non sans violence dans un espace commun. La théologie négative construit un texte qui se déconstruit lui-même. Telle est, nous semble-t-il, sa pratique discursive effective, ce qui la détermine spécifiquement comme pratique textuelle. Nietzsche, pour sa part, tient un discours double, un *discours de la doublure*, dont le fonctionnement apparaît similaire à celui de la théologie négative. Le philosophe allemand élabore un discours qui se subvertit lui-même, perdant d'un côté ce qu'il construit de l'autre. Comme le fait remarquer É. Blondel, «c'est pour lui une manière d'éviter de fixer ce qui est à la fois le principe et l'objet de son "discours" [...], et de dédire le signifié qui s'impose nécessairement quand, du dedans du texte, il vise un référent qu'il n'épuise pas.⁴» Il faudra absolument revenir sur ce motif de l'épuisement, qui apparaît intimement lié au projet de la théologie négative.

³ Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1958, § 108.

⁴ Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 43.

Ces quelques remarques introductives révèlent déjà la nature particulière du rapprochement que l'on établira ici. On n'affirme pas l'existence d'une relation *directe* entre le texte nietzschéen et la théologie négative; si l'on peut effectivement parler de «relation» dans ce cas, c'est d'une relation *oblique*, qui implique des éléments appartenant à des plans différents, en eux-mêmes difficiles à définir et à maîtriser. La question «Nietzsche et la théologie négative» n'engage donc pas une analyse de type thématique. La perspective adoptée dans le présent essai est totalement étrangère aux réflexions de Martin Heidegger, qui décèle dans la proposition nietzschéenne «Dieu est mort» une forme de théologie négative⁵. Le texte nietzschéen et la théologie négative engagent une même stratégie, ils mettent tous les deux en œuvre un *discours de la doublure* dont l'effectuation s'avère parasitaire à l'égard de certains discours. Dans cet essai, on inscrira parfois entre des crochets ([...]), comme en *marge* du texte, certains points de rencontre entre Nietzsche et l'apophatisme: on verra ainsi se démarquer la *doublure* même d'un texte consacré au discours de la *doublure*.

Le problème particulier de l'exercice auquel on se livre tient à la difficulté — à l'impossibilité peut-être — de traiter du *discours de la doublure* sans recourir aux modes d'exposition que ce discours dénonce et qu'il cherche précisément à subvertir. Ainsi, on ne saurait appréhender le texte nietzschéen et la théologie négative à partir des paramètres inspirés par une logique dialectique, cherchant toujours à dépasser la contradiction au profit d'une synthèse supérieure. D'emblée, la question de Derrida apparaît donc incontournable et on se demande si l'on n'est pas astreint à s'exprimer «selon les modes de la théologie négative, de

⁵ «Cette théologie métaphysique est assurément une théologie négative d'un genre particulier. Sa négativité se révèle dans la parole «Dieu est mort». Ce n'est pas là le mot de l'athéisme, mais celui de l'ontothéologie de cette métaphysique dans laquelle s'accomplit le nihilisme.» Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 279.

façon à la fois impuissante, épuisante et inépuisable»⁶? Le motif de l'épuisement refait surface et l'on se voit obligé de limiter, de circonscrire, d'invalider presque, un discours à peine entamé. D'entrée de jeu, on doit accepter que cet essai dissimule peut-être davantage qu'il ne révèle. C'est que le lieu vers lequel on avance est rempli de miroirs et de masques: «tout esprit profond a besoin d'un masque; je dirais plus: un masque se forme sans cesse autour de tout esprit profond, parce que chacune de ses manifestations est continuellement l'objet d'une interprétation fautive, c'est-à-dire *plate*.⁷»

⁶ Jacques Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations», dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 546.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, trad. C. Heim, (Coll. «Folio-essais», 70), Paris, Gallimard, 1987, § 40.

II

La question de l'identité de la théologie négative apparaît redoutable. Traditionnellement, aucune théologie n'a revendiqué ce titre comme tel⁸. Et s'il y a bien une histoire «officielle» de l'apophatisme, qui nous ramènerait à la Bible elle-même⁹ en passant par saint Thomas d'Aquin¹⁰, on peut se demander s'il n'y aurait pas une histoire «apocryphe» de la théologie négative dont les linéaments demeureraient encore flous. La question «qu'est-ce que la théologie négative?» se verrait ainsi remettre à plus tard, elle se trouverait différée, renvoyée à un lointain incertain. Il faudrait plutôt se demander s'il y a *une* théologie négative; se demander s'il est possible, s'il nous est permis, de parler de *la* théologie négative. Car, comme le suggère Derrida, «peut-être y a-t-il là, cachée, remuante, diverse, hétérogène en elle-même, une multiplicité de possibles, auxquels, trop massive et trop floue, l'unique expression de "théologie négative" resterait encore inadéquate.¹¹»

⁸ À propos de Denys l'Aréopagite, Jean-Luc Marion note: «À notre connaissance, Denys n'emploie rien qui puisse se traduire par «théologie négative». S'il parle de «théologies négatives», au pluriel, il ne les sépare pas des «théologies affirmatives»...» *L'idole et la distance*, (Coll. «Livre de poche/Biblio essais», 4073), Paris, Grasset, 1977, p. 236. Voir Denys l'Aréopagite, *Théologie mystique*, III, 1032.

⁹ On retrouve dans l'Ancien Testament une théologie du Dieu invisible qui semble ressortir à l'apophatisme. Le juif appréhende Dieu comme le tout autre et considère les théophanies divines elles-mêmes comme les manifestations d'un Dieu qui ne se donne pas à voir. L'interdiction de toute figuration de Dieu procède de cette logique. Voir entre autres: Ex 20,4; 34, 17; Lv 19,4; 26,1; Dt 4, 15-20; 5,8; 27,15.

¹⁰ *Somme théologique*, I, q. 13, a. 1.

¹¹ Jacques Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations», dans *op. cit.*, p. 545. Voir aussi Mark C. Taylor, «nO nOt nO», dans *Derrida and Negative Theology*, Harold Coward et Toby Foshay (ed.),

Une fois ce doute soulevé, une fois reconnue la complexité inhérente à la théologie négative, il faut pourtant aller plus loin et déterminer à tout le moins l'*air de famille* de la théologie négative; à défaut de quoi la pensée se trouve paralysée. Nous dirons donc, à titre provisoire, que l'apophatisme engage un rapport spécifique à Dieu et au langage, et que ce double rapport s'avère ultimement inextricable.

Le type de réflexion auquel se livre la théologie négative s'enracine dans une conscience vive de l'altérité radicale de Dieu. C'est à partir de la transcendance divine qu'elle pense et met en œuvre les ressources qui lui sont propres. La question qui la suscite et l'anime s'articule ainsi: comment faut-il parler de Dieu, une fois que l'on a pris en compte l'altérité et la transcendance radicales du divin? Tout l'effort de l'apophatisme consiste à souligner l'inadéquation foncière de notre discours par rapport à Dieu: tout prédicat s'avère inadéquat à l'essence de Dieu. Par ailleurs, dans la mesure où la thématique de l'altérité divine apparaît intimement liée à l'appréhension judéo-chrétienne la plus traditionnelle du mystère de Dieu, la *via negationis* constitue une voie incontournable, obligatoire en somme, de la réflexion chrétienne. À cet égard, son orthodoxie ne saurait être questionnée.

De cette inadéquation foncière du discours humain par rapport au mystère divin, la théologie négative tire la conséquence suivante: seule une attribution négative permet d'approcher Dieu. C'est par le biais de cette stratégie que la théologie négative s'inscrit dans le registre langagier et écarte la tentation du silence. *L'apophatisme n'est pas aphasique*. La théologie négative risque donc un discours sur Dieu, un discours double en ce qu'il nie systématiquement ce qu'il affirme: «ni ceci, ni cela». L'apophatisme met en branle un mouvement de dénégation en quelque sorte infini, qui interdit d'interrompre l'action de la négativité.

Si la théologie négative apparaît, à certains égards, comme le prolongement «naturel» de la conception la plus traditionnelle de la théologie, elle n'a pourtant jamais cessé d'éveiller des soupçons. On s'est demandé si elle ne portait pas en elle la négation de la religion et de la théologie elle-même. Ainsi, pour C. Bruaire, la vérité de la théologie négative est l'athéisme¹². Mais il est possible d'appréhender la théologie négative différemment et la considérer comme une sorte d'*instance critique*, inhérente à toute activité théologique et destinée à l'alimenter, à la renouveler de l'intérieur. La négativité agirait ici comme un moteur, comme une force d'impulsion et de dépassement¹³. On passerait cependant à côté de l'un des traits spécifiques de la tradition apophatique si l'on ignorait le caractère proprement subversif de sa démarche. Derrida l'a bien noté:

Le dessein apophatique tient [...] à se rendre indépendant de la révélation, de tout le langage littéral de l'événementialité néotestamentaire, de la venue du Christ, de la Passion, du dogme de la Trinité, etc. Un mysticisme immédiat mais sans intuition, une sorte de kénose abstraite le libère de toute autorité, de tout récit, de tout dogme, de toute croyance, et à la limite de toute foi *déterminable*. À la limite, il reste, après coup, indépendant de toute histoire du christianisme, *absolument* indépendant, détaché même, [...] d'où ce parfum d'hérésie, ces procès, cette marginalité subversive du courant apophatique dans l'histoire de la théologie et de l'Église.¹⁴

Par ailleurs, la théologie négative suscite des soupçons d'un tout autre genre, qui concernent son agenda ontologique et son rapport à l'hyper-essentialité divine — rapport qui semble lui être

¹² Claude Bruaire, *Le Droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 21.

¹³ Charles Wackenheim note que «dans tous les domaines du savoir, la négativité de l'esprit alimente une fonction critique qui est comme l'innovation philosophique, scientifique, technologique et artistique.» «Actualités de la théologie négative», *Revue des sciences religieuses*, Vol. 59, 1985, p. 157.

¹⁴ Jaques Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, pp. 85-86.

intrinsèque¹⁵. La théologie négative, dans la mesure où elle est animée d'un mouvement vers l'hyper-essentialité, semble appartenir à la métaphysique de la présence; elle semble portée par la promesse d'une présence donnée à la vision. Dans l'horizon apophatique de la «ténèbre plus que lumineuse», ce qui serait en jeu, c'est bien l'immédiateté d'une présence. Comme le souligne J. Colleony, «il y a bien, dans la théologie négative, la visée de l'union mystique ineffable où cela même dont tous les prédicats ont été niés se donne pourtant [...] dans une présence absolue.¹⁶» En ce sens, l'apophatisme théologique semble prolonger la tradition onto-théologique.

Mais alors même que la théologie négative s'inscrit dans l'horizon de la métaphysique de la présence, autre chose semble s'y jouer. Elle se laisse aussi caractériser par un certain rapport au langage. Ce rapport s'exprime dans la mise en œuvre d'une rhétorique. La théologie négative utilise certaines techniques ou procédures (la principale étant la négation systématique) pour récuser les prétentions du discours humain et préserver la transcendance divine. Aussi, on peut être tenté de réduire la théologie apophatique à une rhétorique de l'échec, une rhétorique du renoncement à la connaissance et au savoir. Réduite ainsi au rang d'une *technique*, elle s'expose évidemment au simulacre: ceux qui n'ont rien à dire (ou qui ne veulent rien savoir) peuvent facilement imiter les procédures mises en œuvre par la théologie

¹⁵ L'interprétation de Jean-Luc Marion apparaît difficilement recevable. Selon lui, «la théologie dite négative, dans son fonds, ne vise pas à rétablir une «super-essentialité», puisqu'elle ne vise ni la prédication, ni l'Être; comment, *a fortiori*, pourrait-il s'agir d'existence et d'essence chez Denys, qui parle encore un grec assez originaire pour n'en avoir ni l'idée, ni l'emploi?» *Op. cit.*, p. 306. Voir la réponse de Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations», dans *op. cit.*, p. 539, note 1.

¹⁶ Jacques Colleony, «Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Lévinas et Heidegger)», dans *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1992, pp. 249-250.

négative. Sans ramener nécessairement l'apophatisme à ce type de pratique, on peut néanmoins parler d'un certain *épuisement* intrinsèque à la théologie négative. Cette dernière tend en effet à se départir de toute «consistance», de tout contenu. Son élaboration apparaît indissociable d'un procès de formalisation au terme duquel on retrouve une parole faisant en quelque sorte le vide: «une parole qui veut le vide, une parole qui dévide et dont la seule action au fond est de se vider.¹⁷» C'est sur la base d'une telle interprétation que Lévinas critique la théologie négative; à l'encontre de cette pensée purement formelle (tournant sur elle-même, à vide), Lévinas cherche à redonner à l'*Un au-delà de l'Être* toute sa dimension concrète, en le ramenant dans l'espace éthique¹⁸.

Mais en accusant ainsi la théologie négative de formalisme, on reconduit une opposition que la théologie négative remet précisément en cause: l'opposition entre forme et contenu. Il faudrait développer ici la question de la beauté et montrer comment elle est indissociable de la démarche apophatique. Par ailleurs, l'*épuisement* de la théologie négative n'est peut-être pas purement négatif; il apparaît en effet lié à un authentique *possible*.

Parler pour parler, faire l'expérience de ce qui arrive à la parole par la parole elle-même, dans la trace d'une sorte de quasi-tautologie, ce n'est pas tout à fait parler en vain et pour ne rien dire. C'est peut-être faire l'expérience d'une *possibilité* de la parole que l'objecteur lui-même doit bien supposer au moment où il adresse ainsi sa critique.¹⁹

¹⁷ Jacques Colleony, *loc. cit.*, p. 254.

¹⁸ Voir entre autres Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961; *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974.

¹⁹ Jacques Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations», dans *op. cit.*, pp. 537-538. Derrida reprend ailleurs cette idée d'une théologie négative comme possibilité: «La théologie négative, nous l'avons assez dit, n'est-ce pas aussi la formalisation la plus économique? la plus grande puissance du *possible*? une réserve de langage presque inépuisable en si peu de mots? Littérature intarissablement

La théologie négative, telle qu'on cherche à l'approcher ici, désigne donc une forme de langage, avec un mode de fonctionnement spécifique, des procédures qui lui sont propres et un code particulier. Elle est dépendante d'un certain rapport au langage et liée à une rhétorique. En un mot, nous dirons qu'elle constitue une *pratique textuelle*. Selon l'expression de Derrida, elle est une «pérégrination de l'écriture»²⁰.

elliptique, taciturne, cryptique, obstinément en retrait de toute littérature, pourtant, inaccessible là même où elle paraît se rendre, exaspération d'une jalousie que la passion emporte au-delà d'elle-même, on la croirait faite pour le désert ou pour l'exil. Elle tient le désir en haleine, et disant toujours trop ou trop peu, elle vous laisse chaque fois sans vous quitter jamais.» *Sauf le nom*, pp. 113-114. Nous soulignons.

²⁰ Jacques Derrida, *Sauf le nom*, p. 30.

III

L'écriture de la question n'est-elle pas, par décision, par résolution, le commencement du repos de la réponse? La première violence à l'égard de la question? La première crise et le premier oubli, le commencement nécessaire de l'errance comme histoire, c'est-à-dire comme la dissimulation même de l'errance?

J. Derrida, *L'écriture et la différence*²¹

On pourrait dès à présent montrer les conditions d'*impossibilité* d'une rencontre entre Nietzsche et la théologie négative. On a rassemblé suffisamment d'éléments au dossier pour qu'on puisse entamer le procès d'une telle rencontre. On remet pourtant à plus tard (c'est-à-dire à jamais) l'examen de la preuve. Car au moment même où la théologie négative se laisse saisir comme *pratique textuelle*, la voix de Nietzsche se fait entendre, ou plutôt demande à être entendue. À l'instant où le discours apophatique est saisi comme «pérégrination de l'écriture», le texte nietzschéen s'avère incontournable.

[...]

PERDU,E adj. Égaré: objets perdus. / Dont le cas est désespéré: *malade perdu*. [...]

PERDURER v.i. *Litt.* ou *fam.* Durer très longtemps.

PÈRE n.m. (lat. *pater*). Celui qui a un ou plusieurs enfants. (Se dit quelque fois des animaux.) / Créateur d'une œuvre, promoteur d'une doctrine, d'une religion. [...]

²¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 114.

PÉRÉGRIN n.m. (lat. *peregrinus*, étranger). *Dr. rom.* Homme libre qui n'était ni citoyen romain ni latin.

PÉRÉGRINATION n.f. (lat. *peregrinari*, voyager). Série d'allées et venues, de voyages. (Surtout au pl.)

[...]

Nietzsche? C'est le *perdu*. Nietzsche? Celui dont le souvenir *perdure*. Nietzsche? Tout sauf le *père*! Nietzsche n'espère pas des suiveurs, des disciples s'abandonnant aveuglément à sa bonne parole, bref des enfants. Il veut des opposants, «des hommes qui découvrent *contre* lui leur propre chemin»²². «Par bien des chemins et de bien des manières, je suis parvenu à ma sagesse. [...] «Or ceci est mon chemin, où est donc le vôtre?» Voilà ce que je répondais à ceux qui me demandaient «le chemin». *Le* chemin, en effet, il n'existe pas!²³» Nietzsche considère qu'il «appartient à l'humanité d'un maître de mettre ses élèves en garde contre lui-même»²⁴. Aussi, il cherche à éveiller contre lui la méfiance.

Nietzsche cherche à mettre ses disciples en route, comme il est lui-même en route. Nietzsche le *pérégrin*! Il instaure une pensée de voyageur, une pensée de la mobilité. «Rester le moins possible *assis*: ne prêter foi à aucune pensée qui ne soit pas née au grand air, pendant que l'on prend librement du mouvement — à aucune pensée dans laquelle les muscles ne soient eux aussi à la fête.²⁵» Pour Nietzsche, «seules les pensées qui nous viennent en marchant

²² Jacques Sojcher, *La question et le sens: esthétique de Nietzsche*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 52. Nous soulignons.

²³ Friedrich Nietzsche, «De l'esprit de pesanteur», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. V. Goldschmidt, (Coll. «Le livre de poche», 987), Paris, Librairie Générale Française, 1983, pp. 276-277.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Aurore*, trad. J. Hervier, (Coll. «Folio-essais», 119), Paris, Gallimard, 1970, § 447.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 115.

ont de la valeur²⁶». La pensée nietzschéenne est faite pour le grand air; elle est mobile, marchante, délibérément instable, impulsive²⁷. Or cette mobilité de la pensée n'est pas sans lien avec une pensée de l'*errance*. Nietzsche s'est plus d'une fois identifié aux sans-patrie. «Nous autres sans-patrie», écrit-il dans *Le Gai Savoir*²⁸. La condition authentique du penseur, du créateur, c'est l'«apatridité».

Ah! où dois-je monter encore avec mon désir! Du haut de toutes les montagnes je cherche du regard des patries et des terres maternelles. Mais de pays natal, je n'en trouvai nulle part; je suis *errant* dans toutes les villes et sur le point de partir à toutes les portes.²⁹

Au besoin de sécurité qui conduit à ramener le changeant à l'immuable, Nietzsche oppose une autre logique: une logique de la *question*, de l'interrogation mobile, c'est-à-dire de l'*errance*. Il assimile le monde à l'incertain, au changeant, au variable, à l'équivoque, bref à un monde dangereux; plus dangereux que le simple, l'immuable et le prévisible, tout ce que la philosophie en est venue à honorer par-dessus tout.

Mais la théologie négative n'engage pas tant une errance de la pensée qu'une pérégrination de l'*écriture*. Il faut donc pousser plus

²⁶ Friedrich Nietzsche, «Maxime et traits», dans *Crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hemery, (Coll. «Folio-essais», 88), Paris, Gallimard, 1974, § 34.

²⁷ «Nous ne sommes pas de ceux qui n'arrivent à former des pensées qu'au milieu des livres, qu'au contact des livres - notre habitude à nous est de penser en plein air, marchant, sautant, grimant, dansant, de préférence dans les montagnes solitaires ou tout proche de la mer, là où même les chemins se font songeurs. Nos premières questions concernant la valeur d'un livre, d'un homme, d'une musique sont: "peut-il marcher? bien plus, peut-il danser?"» Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. P. Klossowski, (Coll. «Folio-essais», 17), Paris, Gallimard, 1982, § 366.

²⁸ *Le Gai Savoir*, § 377.

²⁹ «Du pays de la culture», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 168.

loin notre investigation et nous demander à quelle pratique de l'écriture nous convie Nietzsche. Nous avançons l'hypothèse que le style nietzschéen, ce qui est en jeu dans cette écriture, revêt une importance décisive pour la réflexion philosophique et renvoie, d'une manière dont il est difficile de rendre compte, à la pratique discursive de la théologie négative. Mais avant d'engager cette analyse, il importe de retracer, dans ses étapes les plus marquantes, la réflexion de Nietzsche sur le langage.

Selon Michel Foucault, c'est Nietzsche qui, le premier, a rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage³⁰. Nietzsche a posé les principaux jalons de cette réflexion au cours des années 1870-1873, dans *La naissance de la tragédie*³¹ et «Vérité et mensonge au sens extra-moral»³². Sans entrer dans le détail de ces analyses extrêmement fines, on va essayer de dégager la perception générale du langage qui s'y manifeste.

Dans *La naissance de la tragédie*, le langage est présenté comme la manifestation qui traduit symboliquement, dans la sphère apollinienne, la musique dionysiaque. Cette dernière ne doit pas être identifiée à la musique comme telle: elle est la «mélodie des affects» formant «l'arrière-fond tonal»³³ de la langue. La dimension symbolique du langage doit être bien comprise: le langage constitue une réplique, une reproduction foncièrement infidèle. Le rapport entre la «mélodie des affects» et ses différents niveaux d'objectivation (musique, poésie, langage)

³⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 316.

³¹ *La naissance de la tragédie*, trad. P. Lacoue-Labarthe, (Coll. «Folio-essais», 32), Paris, Gallimard, 1977.

³² «Vérité et mensonge au sens extra-moral», dans *Œuvres philosophiques complètes: écrits posthumes 1870-1873*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 277-290.

³³ Friedrich Nietzsche, «Fragments posthumes», dans *Œuvres philosophiques complètes: La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 431.

n'est pas un rapport mimétique «pur»: l'idée d'une imitation exacte est totalement écartée³⁴. Nietzsche souligne volontiers les carences constitutives du langage: il cherche à montrer comment le langage se fonde sur une entropie, une perte, une déperdition de puissance³⁵.

On retrouve dans «Vérité et mensonge au sens extra-moral» la même perception générale du langage. Mais alors que dans *La naissance de la tragédie* Nietzsche fait *dérivé* le langage de la musique, il le fait *dérivé* ici de la métaphore. Il avance l'idée que toute expérience perceptive est d'ordre métaphorique: elle est une transposition. Les *images* de l'intuition sont des transpositions de ce qui constitue notre contact mondain le plus immédiat, c'est-à-dire l'*excitation nerveuse*. «Transposer une excitation nerveuse en une image! Première métaphore.³⁶» Les *mots* et les *concepts* apparaissent eux-mêmes comme la transposition des images de l'intuition. «L'image à son tour transformée en un son! Deuxième métaphore.³⁷» Nietzsche souligne ensuite le caractère proprement *gratuit* de ces différentes transpositions: «chaque fois, saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle.³⁸» On

³⁴ Nietzsche utilise parfois la métaphore spéculaire pour caractériser ce rapport. Dans *La naissance de la tragédie*, il parle du «miroir musical du monde» (p. 48) ou encore du «miroir dionysiaque du monde» (p. 116).

³⁵ «Le langage ne peut en aucun cas épuiser le symbolisme universel de la musique pour cette raison justement que c'est à la contradiction et à la douleur qui sont au cœur de l'un originaire que se réfère symboliquement la musique et que, par là, elle symbolise une sphère antérieure et supérieure à toute manifestation. Par rapport à la musique, toute manifestation n'est bien plutôt qu'un substitut analogique. D'où il suit que le *langage*, en tant qu'organe et symbole de la manifestation, ne peut jamais ni nulle part tirer au dehors le fond le plus intime de la musique mais reste toujours, sitôt qu'il s'engage à l'imiter, dans un rapport seulement extérieur avec elle.» *Ibid.*, p. 51.

³⁶ «Vérité et mensonge au sens extra-moral», p. 280.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

sort ainsi totalement du registre de l'ontologie, car «nous ne possédons [...] rien d'autre que des métaphores des choses, et qui ne correspondent absolument pas aux entités originelles³⁹». Le rapport entre les différentes sphères n'est pas d'ordre ontologique mais esthétique⁴⁰.

Le refus d'accorder au langage une quelconque naturalité apparaît donc liée à la reconnaissance de son caractère métaphorique. C'est précisément l'*oubli* de cette activité fictive qui permet à la logique et à une idée comme celle d'objectivité de subsister sereinement⁴¹. L'*ordre* métaphorique mine souterrainement la pensée discursive. Il est dangereux. Et dans la mesure où il implique une tension entre l'identité et la non-identité⁴², il se présente comme le modèle d'un mouvement de «dire-dédire». L'*oubli* apparaît donc constitutif du fait langagier. «Le langage est l'autodissimulation de l'état créatif dont il est issu.⁴³»

[On retrouve dans la théologie négative un écho lointain de la critique des *concepts* qui apparaît sous-jacente à la mise à jour, par

³⁹ *Ibid.*, p. 281.

⁴⁰ «Il n'y a aucun lien de causalité, aucune exactitude, aucune expression possibles, mais tout au plus un rapport *esthétique*, c'est-à-dire à mon sens une transposition approximative, une traduction balbutiante dans une langue tout à fait étrangère.» *Ibid.*, p. 285.

⁴¹ «C'est seulement l'oubli de ce monde primitif des métaphores, c'est seulement le durcissement et la sclérose d'un flot d'images qui surgissait à l'origine comme un torrent bouillonnant de la capacité originelle de l'imagination humaine, c'est seulement la croyance invincible que *ce* soleil, *cette* fenêtre, *cette* table sont des vérités en soi, bref c'est seulement le fait que l'homme oublie qu'il est un sujet et certes un sujet agissant *en créateur et en artiste* qui lui permet de vivre en bénéficiant de quelque paix, de quelque sécurité et de quelque logique.» *Ibid.*, p. 284.

⁴² Voir Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 376.

⁴³ Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 113.

Nietzsche, de la dimension métaphorique du langage. En fait, la théologie négative ébranle elle-même la distinction (disjonction) entre concept et métaphore⁴⁴. En réaction à l'importance qu'accorde la réflexion chrétienne au langage conceptuel et face à l'influence importante de la philosophie grecque en théologie, la théologie négative institue une véritable critique des concepts. Cette critique est implicite, menée comme *par derrière*. Parfois on utilise un langage hyperbolique et on a recours à des locutions superlatives, pour signifier l'exténuation des ressources langagières par rapport au référent qu'elles visent. Parfois, on oppose systématiquement les concepts, suggérant que la foi supprime l'auto-suffisance notionnelle. Parfois encore on abandonne tout simplement l'appareil conceptuel au profit d'autres moyens d'expression (comme la métaphore)⁴⁵.]

Nietzsche s'oppose radicalement au cratylisme. Il refuse de reconnaître au langage une valeur mimétique. Par ailleurs, il n'adopte pas une perspective purement conventionnelle. Dans la mesure où il est le «résidu d'une métaphore»⁴⁶, le concept continue en effet d'entretenir un certain rapport avec la sphère «primitive». On retrouve ici les modalités de la relation entre la musique et le langage que Nietzsche a cherché à établir dans *La naissance de la tragédie*. On est de nouveau en présence d'une forme d'«émanatisme»: les mots se fondent sur des images *partiellement* effacées. Dans le mot et le concept, quelque chose du niveau antérieur continue de se maintenir. Toutefois, ici encore, l'analyse

⁴⁴ «Cette disjonction si traditionnelle entre le concept et la métaphore, entre la logique, la rhétorique et la poétique, entre le sens et le langage, n'est-ce pas un pré-jugement philosophique que non seulement on peut ou doit déconstruire, mais que, dans sa possibilité même, l'événement nommé «théologie négative» aura puissamment contribué à remettre en question?» Jacques Derrida, *Sauf le nom*, p. 44.

⁴⁵ Voir Charles Wackenheim, *loc. cit.*, p. 158.

⁴⁶ «Vérité et mensonge au sens extra-moral», p. 283.

nietzschéenne renvoie infailliblement à une «phénoménologie de la déchéance»⁴⁷.

Nietzsche envisage donc le langage du point de vue de sa dégradation. D'où la nécessité d'aller à la recherche d'un «langage nouveau». On a déjà caractérisé ce langage comme *discours de la doublure*. On fera un pas de plus en affirmant que ce discours de la doublure est foncièrement *écriture*; plus précisément encore, non pas théorisation de l'écriture mais *pratique textuelle*.

Comme le souligne P. Lacoue-Labarthe, Nietzsche est celui qui s'est «le plus systématiquement distingué [...] par sa pratique contradictoire et multiple, énigmatique, et, disons bouleversante, de l'écriture»⁴⁸. Par son écriture, Nietzsche a cherché à transgresser les limites du discours logique. Ce recours à l'écriture, au style dirions-nous, est apparu à Nietzsche comme le moyen le plus sûr d'opérer un renouvellement du langage, de le guérir de cette maladie métaphysique qui le conduit sans cesse à fixer des identités. «Sans parodie discrète, sans stratégie d'écriture, sans différence ou écart de plumes, sans le style, donc, le grand, le renversement revient au même dans la déclaration bruyante de l'antithèse.⁴⁹»

D'abord, un avertissement: le rapport à l'écriture de Nietzsche, «celui qui a écrit de si bons livres», ne se situe pas justement au plan du *livre*, horizon déjà constitué où toutes les entrées sont dictées d'avance. *Ainsi parlait Zarathoustra*, pour parler d'un des textes majeurs de Nietzsche, propose plutôt une dispersion des éléments du livre. Véritable métaphore, ce texte est le reflet d'une mise en scène complexe, faite de digressions, de rappels, de reprises, de redites: «construction d'un texte qui entame sa propre

⁴⁷ Michel Haar, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁸ Philippe Lacoue-Labarthe, «La dissimulation», dans *Nietzsche aujourd'hui? 2. Passion*, Paris, U.G.É., 1973, pp. 11-12.

⁴⁹ Jacques Derrida, «La question du style», dans *Nietzsche aujourd'hui? 1. Intensités*, Paris, U.G.É., 1972, p. 264.

destruction»⁵⁰. Loin d'être ordonnée à l'unité totalisante du livre, l'écriture nietzschéenne relève du langage éclaté, du désordre (in-)signifiant des signifiants. Elle rappelle en cela l'écriture pascalienne, du désir de désordre qui s'y donne à lire. Dans les *Pensées*, Pascal affirme: «J'écrirai mes pensées sans ordre et non pas peut-être dans une confusion sans dessein. C'est le véritable ordre et qui marquera toujours mon objet par le désordre même.»⁵¹

On soupçonne déjà la difficulté de traiter d'un tel langage éclaté: danger de réinscrire ce langage dans le champ qu'il cherche à subvertir. Mais échappe-t-on jamais à ce danger? Une tentation n'est-ce pas précisément, par définition, ce à quoi on finit toujours par succomber, un jour ou l'autre?

L'écriture nietzschéenne, dans son éclatement même, se veut dissimulatrice. Nietzsche avance toujours masqué. Il l'affirme d'emblée: «n'écrit-on pas précisément des livres pour dissimuler ce qu'on cache en soi?»⁵² Zarathoustra peut bien convaincre son âme de se «tenir nue devant les yeux du soleil»⁵³, il peut bien s'envoler «vers des lieux où des dieux qui dansent ont honte de tout vêtement»⁵⁴, Nietzsche pratique plutôt l'art de la dissimulation. Il

⁵⁰ Geneviève Léveillé-Mourin, *Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance*, Paris, Vrin, 1978, p. 13.

⁵¹ Blaise Pascal, *Pensées*, texte établi par L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, § 532 (373).

⁵² Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 289. On pourrait se demander ici si le désir de se cacher n'est pas inextricablement et mystérieusement lié au désir de s'exposer, de se laisser *découvrir*. La métaphore du jeu de «cache-cache» s'impose peut-être, comme le suggère Georges Perec: «Une fois de plus, les pièges de l'écriture se mirent en place. Une fois de plus, je fus comme un enfant qui joue à cache-cache et qui ne sait pas ce qu'il craint ou désire le plus: rester caché, être découvert.» *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Denoël, 1975, p. 14.

⁵³ «Du grand désir», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 318.

⁵⁴ «Des vieilles et des nouvelles tables», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 279.

ruse, détourne, diffère sans cesse. La figure du travesti lui convient⁵⁵. On retrouve également ici toute la métaphorique du masque à laquelle on faisait allusion au début de cet essai. Pour Nietzsche, tout ce qui est profond aime à se masquer. Il étend cette exigence à la divinité elle-même, lorsqu'il pose la question: «le *contraste* ne serait-il pas le vrai travestissement où se cacherait la pudeur d'un dieu?⁵⁶» On hésiterait longtemps à établir une relation entre cette question et les procédures de la théologie négative si, dans le même paragraphe, Nietzsche ne faisait allusion au «parler pour ne rien dire» dont on s'est déjà servi pour caractériser la théologie négative. Parlant d'un homme dont la pudeur est profonde, Nietzsche nous dit qu'il dissimule aux yeux des hommes les dangers mortels qu'il court et la sécurité qu'il a reconquise. Nietzsche poursuit: «cet homme secret, qui use de la parole pour ne rien dire et taire ce qui doit rester enfoui, invente inépuisablement des ruses pour ne pas parler.⁵⁷» Cette tentation du «*ne-pas-parler*», on la décèle en filigrane dans le texte nietzschéen. Mais Nietzsche a beau affirmer que les «grandes choses exigent qu'on les taise»⁵⁸, il n'en continue pas moins de parler! Nietzsche poursuit, avec obstination, un discours qu'il diffère pourtant sans cesse. Il se situe, *en cela*, dans la ligne de la théologie négative. Ou enfin, il utilise des procédures, des stratégies d'écritures, auxquelles la théologie négative a elle-même recours.

Éclatée et dissimulatrice, l'écriture nietzschéenne s'avère également étrangère à tout esprit de sérieux. C'est une écriture dansante. Nietzsche l'affirme expressément: «on doit aussi savoir

⁵⁵ «Et moi-même je veux être assis parmi vous, travesti, - pour que je vous *méconnaisse*, vous, et que je me *méconnaisse* moi-même: voilà en effet mon suprême discernement d'homme.» «Du discernement humain», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 204.

⁵⁶ *Par-delà le bien et le mal*, § 40.

⁵⁷ *Ibid.* Traduction modifiée.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes: fragments posthumes automne 1887 - mars 1888*, Paris, Gallimard, 1976, p. 362.

danser avec sa plume.⁵⁹» Toute l'importance du style se joue ici; car la dimension parodique du style vise précisément à mettre en échec et à déjouer le sérieux philosophique. Ainsi, dans «Vérité et mensonge au sens extra-moral», c'est bien «par la *dérision* et par la destruction des vieilles barrières conceptuelles»⁶⁰ qu'il s'agit de répondre. À travers la description qu'il nous propose de la «grande santé» dans le *Gai Savoir*, Nietzsche fait allusion à un esprit qui, de façon naïve, «s'amuse de tout ce qui jusqu'à présent passait pour sacré, bon, intangible, divin»⁶¹; dans le même paragraphe, il parle de l'idéal d'un bien-être se montrant, à l'égard de tout le sérieux de la terre, «comme la parodie la plus concrète et la plus involontaire»⁶². On peut également rappeler l'exhortation de *Par-delà le bien et le mal* appelant à devenir «parodiste de l'histoire universelle»⁶³.

[Est-il possible de rapprocher cette «écriture dansante» avec la théologie négative? On serait d'abord tenté de croire que l'apophatisme est plus près du silence désespérant provoqué par la conscience de l'infinie distance qui nous sépare de Dieu. Pourtant, un examen de la pratique discursive des *tenants* de la théologie négative révèle quelque chose de *dansant*. Prenons par exemple Maître Eckhart. Résistant à la clôture de tout discours, il propose plutôt son ouverture sans fin et le déploiement de son énergie affirmative. Les écrits d'Eckhart regorgent d'images plus extravagantes les unes que les autres; il réécrit certains passages de l'Écriture, modifie les histoires bibliques et réinterprète audacieusement leur sens. De par son mysticisme, Maître Eckhart incline au silence et à l'union intime avec Dieu. Comme écrivain, il produit une somme considérable de textes à l'intérieur desquels il joue littéralement avec la sémantique et la syntaxe des textes de la Bible et de la tradition. J. Caputo parle à ce propos d'«énergie

⁵⁹ «Ce qui manque aux Allemands», dans *Crépuscule des idoles*, § 7.

⁶⁰ «Vérité et mensonge au sens extra-moral», p. 289. Nous soulignons.

⁶¹ *Le Gai Savoir*, § 382.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Par-delà le bien et le mal*, § 223.

transgressive» et d'«exubérance grammatologique»⁶⁴. Caputo va jusqu'à avancer l'idée que l'œuvre de Maître Eckhart constitue une réponse religieuse à Nietzsche, six siècles avant le fait: «Eckhart engages with Dionysian productivity in a multiplication of religious fictions which serve the interests of a “life” which lives out of its own surabundance, without why or wherefore, for the sake of life itself.⁶⁵»]

Évidemment, on ne saurait réduire le style à la parodie. Il y a chez Nietzsche une *pluralité* stylistique, dont il fait d'ailleurs un objet de fierté: «si l'on songe que la diversité des états intérieurs est chez moi exceptionnelle, il y a donc chez moi beaucoup de possibilités de styles — l'art de styliste le plus versatile qu'homme ait jamais maîtrisé.⁶⁶» Mais avant d'aborder la question des procédés stylistiques, il faut soulever le problème du rapport entre le style et le motif de la *distance*⁶⁷. Pour Nietzsche, les lois du style ont une fonction bien spécifique: «elles écartent, créent de la distance, interdisent l'“accès”, la compréhension comme on a dit, — tandis qu'elles ouvrent les oreilles à ceux qui ont avec nous une affinité d'oreille.⁶⁸» Ailleurs, Nietzsche affirme plus franchement encore son intention de ne pas produire un discours *public*: «J'écris

⁶⁴ John D. Caputo, «Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart», dans *Derrida and Deconstruction*, Hugh J. Silverman (ed.), New York/London, Routledge, 1989, p. 35.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ecce Homo*, p. 135.

⁶⁷ «La question du style, c'est toujours la question d'un objet pointu. Parfois seulement une plume. Mais aussi bien un stylet, voire un poignard. À l'aide desquels on peut, certes, attaquer cruellement ce à quoi la philosophie en appelle sous le nom de matière ou de matrice, pour y enfoncer une marque, y laisser une empreinte ou une forme, mais aussi pour repousser une force menaçante, la tenir à distance, la refouler, s'en garder - se pliant alors ou repliant, en fuite, derrière des voiles.» Jacques Derrida, «La question du style», dans *op. cit.*, pp. 236-237.

⁶⁸ *Le Gai Savoir*, § 381.

en sorte que ni la populace, ni les *populi*, ni les partis en tous genres n'aient envie de me lire.⁶⁹»

[Cette volonté de *ne pas être compris*⁷⁰ semble engager une pensée du secret. Or, un lien intime unit le secret et la négativité. La théologie négative implique en effet un «garder-pour-soi». La divulgation et la révélation du secret apparaissent comme des risques suprêmes pour l'apophase: elles mettent en danger cela même qui a été promis et reçu. À cet égard, la théologie négative comporte indéniablement une dimension *ésotérique*. Et de fait, on a toujours associé la théologie négative à un phénomène de société secrète, «comme si l'accès au discours apophatique le plus rigoureux exigeait le partage d'un «secret», c'est-à-dire d'un pouvoir-se-taire»⁷¹.]

L'aphorisme constitue un des procédés stylistiques privilégiés par Nietzsche. L'écriture aphoristique rend bien compte de l'éclatement du langage, qui est sa dissémination. Comme le souligne S. Kofman, «l'aphorisme, par son caractère discontinu, dissémine le sens, est appel au pluralisme des interprétations et à leur renouvellement.⁷²» Dans la mesure où elle constitue un espace hiéroglyphique, l'écriture aphoristique opère une sorte de dislocation discursive, invalidant au départ toute volonté de système. L'aphorisme est en soi a-systémique. Langage plus erratique que révélateur — ou plutôt révélateur par son caractère erratique —, l'aphorisme semble fait pour la pensée de Nietzsche.

⁶⁹ *Humain trop humain*, II, trad. R. Rovini, (Coll. «Folio-essais», 78), Paris, Gallimard, 1968, 2^e partie, § 71.

⁷⁰ «On ne tient pas seulement à être compris quand on écrit, mais tout aussi certainement à *ne pas l'être*.» *Le Gai Savoir*, § 381.

⁷¹ Jacques Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations», dans *op. cit.*, pp. 550-551.

⁷² Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Galilée, 1983, p. 168.

[On rejoint ici encore un motif de la théologie négative, dans la mesure où la lutte acharnée contre l'*esprit de système* constitue l'un de ses *leitmotiv* les plus récurrents. La résurgence et l'essor de la théologie négative au bas Moyen-Âge peuvent d'ailleurs être interprétés comme une réaction à l'élaboration des grandes synthèses théologiques des douzième et treizième siècles.]

Les nombreuses digressions autour desquelles le texte nietzschéen se construit constituent un autre procédé stylistique. Dans la digression, une étrange tension est à l'œuvre: on parle de l'objet, tout en n'en parlant pas tout à fait. La digression a également un rapport avec la pensée du secret dont on a déjà dit un mot: en multipliant les digressions on retarde le moment où il faudra dire quelque chose, livrer un secret. Le langage digressif a un *blanc* comme point central. C'est autour de cet espace blanc qu'il s'articule, se déploie. À cet égard, il semble toujours en dire plus qu'il n'en dit en fait; en quoi il ressemble un peu au procédé hyperbolique grâce auquel on dit plus qu'il ne *convient* de dire à proprement parler⁷³.

Nietzsche utilise abondamment un autre procédé stylistique: les guillemets⁷⁴. Il y aurait beaucoup à dire au sujet de l'utilisation nietzschéenne des guillemets. Contentons-nous d'une remarque: une des fonctions des guillemets est de *reprendre* au discours ce qu'on est forcé de lui *laisser*. Voilà pourquoi le terme «vérité» apparaît souvent entre guillemets. Plutôt que d'opposer à la vérité une non-vérité et risquer ainsi d'invalider à la base son propre discours, Nietzsche l'inscrit entre des signes typographiques qui le font en quelque sorte *vaciller*. En ce sens, les guillemets servent bien les fins du discours de la doublure.

⁷³ Sur le caractère hyperbolique de l'écriture nietzschéenne, voir Alexander Nehamas, *Nietzsche: la vie comme littérature*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 48.

⁷⁴ Voir Éric Blondel, «Les guillemets de Nietzsche: philologie et généalogie», dans *Nietzsche aujourd'hui? 2) Passion*, Paris, U.G.É., 1972, pp. 153-178.

Ces trop brèves remarques suffisent à montrer l'importance que le style revêt aux yeux de Nietzsche. Le style *affecte* la pensée elle-même. Si bien que «corriger le style, cela veut dire corriger la pensée, et rien d'autre.⁷⁵» En ce sens, on le voit bien, ce qui est en jeu ici, c'est une remise en question de la distinction entre le contenu d'une idée et la manière dont elle est présentée.

La forme et le contenu, d'opposés qu'ils étaient, passent désormais l'un dans l'autre, la forme se matérialisant, si bien que tout contenu nous apparaît désormais comme purement formel, y compris notre vie. La pensée elle-même se trouve alors totalement engagée dans ce jeu formel et nécessairement multiple, dans cette chute incessante du signifiant.⁷⁶

Le thème de la formalisation nous renvoie, encore une fois, pour la dernière fois, à la théologie négative comprise comme «pérégrination de l'écriture», c'est-à-dire comme formalisation extrême de la pensée. Ultimement, ce trait formel constitue l'intangible et insaisissable fil qui relie Nietzsche à la théologie négative; aussi bien dire qu'il n'y a pas de lien...

IV

Au terme de cet essai, une inquiétude nous afflige. Et si, finalement, nous n'avions fait que *tourner autour* de la question? Et si nous avions capitulé, nous refusant à l'aborder de front, avec courage. Et si nous n'avions pu *maîtriser* notre sujet? Et si nous nous étions laissé *égarer* par lui? Et s'il s'était joué de nous? Et si cet essai n'avait été qu'une digression, immense et ridicule? Et si nous avions failli? Et si tout cela était un échec? Que ces questions, cet aveu, constituent peut-être, en fin de compte, l'ultime leçon qu'on devait retenir de notre lecture de Nietzsche, tel est le mince et fragile espoir auquel on est forcé, au terme de ce travail, de s'accrocher... Il *fallait faillir*: c'était peut-être

⁷⁵ *Humain trop humain*, II, 2^e partie, § 131.

⁷⁶ Claude Lévesque, *L'étrangeté du texte: essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal, VLB, 1976, p. 24.

l'inéluctable «résultat» auquel Nietzsche et la théologie négative nous conviaient. Discours de la non-maîtrise, voilà peut-être le lieu où Nietzsche et la théologie négative se rencontrent. Voilà ce qu'il aurait fallu *dire*; ce qu'on a peut-être *montré*.