

Laval théologique et philosophique



WELTE, Bernhard, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*

Jean-Pierre LeMay

Volume 45, numéro 3, octobre 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400491ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400491ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

LeMay, J.-P. (1989). Compte rendu de [WELTE, Bernhard, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*]. *Laval théologique et philosophique*, 45(3), 459–461. <https://doi.org/10.7202/400491ar>

son *Histoire de la Folie*, et qui nous renvoie à sa préoccupation philosophique centrale, l'identité et l'altérité, mais à travers la bouffonnerie et le rire.

Les essais de *After Foucault* mettent surtout en évidence des aspects problématiques de sa pensée. La question de son « eurocentrisme » est soulevée par H.D. Harootunian qui confronte son traitement de l'altérité dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » à la démarche d'intellectuels japonais tentant de se démarquer de la tradition métaphysique occidentale. La caractérisation de la période de la Renaissance par Foucault dans *Histoire de la Folie* et *Les mots et les choses*, notoirement courte et souvent critiquée par les historiens anglo-saxons, est discutée par M.-R. Logan. Enfin, deux essais percutants s'attaquent au problème du « phallogocentrisme » de Foucault et à ses rapports avec la théorie féministe. I. Balbus souligne l'apparente incompatibilité entre la critique foucauldienne des discours disciplinaires (où sembleraient devoir trouver place les positions féministes contemporaines) et la théorie psychanalytique féministe (qui semblerait devoir ranger le discours de Foucault lui-même dans l'histoire oppressive du patriarcat). Mais un « féminisme foucauldien » ne serait contradictoire que si Foucault était pleinement cohérent, poursuit Balbus, alors que son œuvre ne cesse de faire appel implicitement et illégitimement aux concepts de totalité, d'histoire et de sujet fondateur, qui sont justement indispensables pour les discours féministes de « libération ». On peut donc envisager une compatibilité, ou du moins une utilisation fructueuse par le féminisme de la critique foucauldienne, si l'on sait reconnaître une certaine incohérence de celle-ci et en jouer. Dans un article en forme de réponse, J. Sawicki tente de sauver Foucault de cette alternative (antiféminisme ou incohérence) en rétablissant le sens fondamental de sa démarche : non une théorie du pouvoir ou de l'histoire qui se prendrait à ses propres pièges conceptuels, mais une antithéorie, une méthode pour comprendre les « effets de pouvoir » des différents systèmes de pensée. Comprise comme une critique de portée radicale mais ciblée avec précision, la pensée de Foucault ne déroge nullement au féminisme ses armes critiques mais peut au contraire lui en fournir par sa grille d'élucidation, non des fondements de la domination, mais de certains moyens de domination les plus dissimulés.

Soulignons enfin deux beaux essais de synthèse qui constituent le principal intérêt de ce volume. Celui de S. Wolin, d'abord, sur le thème du pouvoir et du rapport de Foucault à la philosophie

politique classique, procède à un bilan assez dévastateur de la politique foucauldienne de la « futilité », suggérant toutefois que celle-ci doit surtout être reçue comme *reflétant* le monde politique contemporain d'où a disparu toute possibilité véritable de légitimation rationnelle du pouvoir. Enfin, le texte de D. Couzens Hoy cherche à préciser avec soin le statut de la pensée de Foucault en termes de modernité et de postmodernité, et met ainsi en place les principaux enjeux du débat entre Foucault, Habermas et Lyotard. Il se demande, en substance, si la caractérisation, dans *Les mots et les choses*, de l'impasse de l'épistémé moderne tentant toujours de penser l'impensé, ne s'appliquerait pas à l'entreprise de Foucault elle-même : dans *L'archéologie du savoir*, d'abord, et son effort de légitimation épistémologique de la méthode archéologique, puis dans les enquêtes généalogiques des années '70 qui chercheraient à mettre en lumière cet impensé comme pouvoir. Couzens Hoy répond par la négative, mais sans nier les ambiguïtés que n'évite pas toujours Foucault, et en soulignant l'évolution d'une pensée qui n'atteint que petit à petit sa pleine portée critique. Les objections les plus courantes faites à Foucault ont surtout leur origine, selon Couzens Hoy, dans l'incapacité chronique de ses détracteurs de voir en lui autre chose qu'un penseur seulement « moderne » pris dans d'inextricables paradoxes, alors qu'il convient de mesurer tout ce qui sépare le rapport à l'impensé dans le cadre de l'analytique de la finitude, c'est-à-dire dans le champ théorique ouvert par Kant, de ce rapport à l'impensé dans le cadre de la mort de Dieu et de la mort de l'homme telles qu'annoncées par Nietzsche. Dans cette perspective, une expression de E. Saïd, dont la présentation générale ouvre ce volume, indique la voie la plus féconde pour lire et discuter Foucault, et qui est aussi la leçon essentielle qui se dégage, en définitive, de cet ensemble d'études : de voir en Foucault avant tout « the greatest of Nietzsche's modern disciples ».

Philip KNEE
Université Laval

Bernhard WELTE, La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Éditions Fides, 1989, 93 pages (19.5 × 13.5 cm).

En 1984, Monika Thoma et Jean-Claude Petit publiaient chez Fides (collection « Héritage et Projet », 28) la traduction d'un ouvrage de Bernhard

Welte: *Qu'est-ce que croire?* (titre original allemand: *Was ist Glauben?*). Aujourd'hui, Jean-Claude Petit présente au public francophone la traduction d'un autre ouvrage du grand philosophe allemand de la religion. Il s'agit de *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* (Freiburg, 1980), qu'il nous tardait de voir paraître en français.

Ce livre comporte une préface et une introduction de l'auteur; il se divise en dix petits chapitres aussi denses que dépouillés. L'essentiel de la réflexion des six premiers chapitres porte sur le retrait de l'expérience religieuse et de son remplacement par l'expérience du rien.

Le concept d'expérience est ici d'une importance déterminante et Bernhard Welte, après l'avoir soustrait à l'horizon monopolisateur et réducteur des sciences empiriques et l'avoir mis en rapport avec la pensée de Gadamer, déploie quelques-unes de ses caractéristiques. L'expérience se retrouve alors définie comme «totalité», «immédiateté» et surtout comme ce qui «touche et transforme». De telle sorte qu'après une véritable expérience, il n'est plus possible de porter le même regard sur le monde et sur soi. Ainsi en est-il de l'expérience du rien qui touche, ébranle et transforme celui qui la fait. Il ne faut jamais confondre, nous dit l'auteur, l'expérience du rien avec le fait de ne pas faire d'expérience du tout. Faire l'expérience de ne pas faire d'expérience religieuse, de ne pas faire l'expérience de Dieu, voilà ce qu'est l'expérience du rien qui est à la racine du nihilisme occidental moderne et caractéristique de la modernité.

Il est possible d'indiquer l'origine historique de ce retrait de l'expérience religieuse. L'auteur n'hésite pas à mettre cette expérience en rapport avec la montée impérialiste de la raison autonome et instrumentale: non pas de la science et de la technologie comme telle, mais bien plutôt de ce que depuis Habermas on appelle «la technique et la science comme idéologie» (Habermas). Cette idéologie consiste à prêter à la science et à la technologie une compétence universelle à tout régler et à tout dominer. Il s'agit, en somme, de l'illusion idéologique que science et technologie ont réponse à tout et qu'en dehors de cette idéologie, il n'y a rien.

Bernhard Welte nous présente quelques témoins importants de l'expérience du rien. Voix de poètes et de prophètes, Bertolt Brecht, Friedrich Nietzsche, Paul Celan, Martin Heidegger, T.S. Eliot sont de ceux qui comme le dit Cioran «lèvent les yeux et n'aperçoivent rien...». Que nous apprend leur

rencontre avec le rien? Sinon que là où l'expérience religieuse s'est retirée, l'expérience du rien s'est introduite et que cette expérience bouleverse, transforme, accompagne celui qui la fait. C'est pourquoi les hommes cherchent à l'esquiver.

Le sixième chapitre se tourne vers le «rien» lui-même. Que peut-on dire du rien? Pour peu qu'on s'en approche, on est frappé par son ambiguïté. En effet, le rien possède les traits d'une inquiétante infinitude. Il est comme un abîme infini, sans limite d'espace et de temps. Rien ne le limite et rien ne le fonde. Sa négativité est, pourrait-on dire, absolue. À un tel point, qu'il est possible d'appliquer à l'abîme du rien le langage religieux réservé à Dieu. Puisque le rien est apparu là où Dieu s'est retiré, est-il possible que le rien cache quelque chose de divin? Le rien en lui-même ne nous en dit rien, il se tait. Et ce silence ne fait qu'ajouter à l'ambiguïté du rien. Alors la question qu'il nous brûle de poser est: à quoi le rien nous initie-t-il? À quelque chose de divin caché en lui ou à la pure vacuité du néant? À partir du chapitre VII, l'auteur amorce une interprétation de l'expérience du rien comme possibilité d'une nouvelle expérience religieuse. Il oppose à l'interprétation vide du rien ce qu'il appelle l'«instance» qui est en somme l'exigence totale de sens formulée par notre propre Dasein. «Tout devrait avoir un sens»: tel est le postulat le plus élémentaire et le plus indéradicable. Impossible d'y renoncer un tant soit peu sans souffrir. Toute carence de sens est ressentie comme une morsure. Bien sûr, ce postulat ne garantit pas que tout a un sens, mais que l'être humain ne se réalise humainement que dans un monde de sens. L'auteur en arrive au «sérieux vital de l'éthique» par lequel l'être humain expérimente que le bien a un sens. Nous voulons croire au sens du bien comme ce qui constitue la vérité profonde de notre vie. C'est cette instance décisive qui vient à notre rencontre et nous sollicite en entier.

Finalement, il y a aussi des expériences de relations, d'amour, d'amitiés, de solidarités qui sont pleines de sens et au cœur desquelles brille la lumière d'un sens impérissable». Alors il est possible qu'à partir de cette lumière d'un sens impérissable, ceux-là mêmes qui sont les témoins de l'expérience du rien deviennent les témoins de l'expérience de la lumière du rien, en somme les témoins du retournement du rien vers une nouvelle expérience religieuse.

C'est le sens profond du titre de cet ouvrage qu'en dépit de la sécularisation et du nihilisme, il

ne soit pas impossible à l'homme moderne de faire l'expérience de Dieu sous la forme la plus paradoxale qui soit.

Jean-Pierre LEMAY
Université Laval

EN COLLABORATION, **Filosofía de la comunicación (Philosophie de la communication)**, éditée par Jorge YARCE. Pamplona, Editora de la Universidad de Navarra, 1986, 289 pages (21.5 × 14.5 cm).

Cette réflexion collective sur le phénomène de la communication sociale est la transcription des conférences prononcées lors d'un séminaire interdisciplinaire tenu par des professeurs des Facultés de Philosophie et Lettres et des Sciences de l'Information de l'Université de Navarre. La plupart de ces conférences rassemblent des idées schématiquement présentées pour alimenter le débat qui suivait en chaque cas. Le livre réussit ainsi à faire le tour de la question, dans un langage accessible, et de façon agréable pour le lecteur.

Les textes sont disposés selon une certaine progression. Le directeur du séminaire (et de la publication) fait d'abord une conférence introductoire sur l'interdisciplinarité et insiste sur son importance pour l'étude de la communication sociale. Pour qu'elle soit plus qu'une simple accumulation de points de vue divers sur le phénomène étudié ou une pure multidisciplinarité, l'interdisciplinarité a besoin d'un point de convergence, d'un noyau, qui soit le centre de la synthèse des différents discours. Pour le directeur du séminaire, « la communication a comme point de convergence la personne humaine et sa transcendance sociale » (p. 35).

À partir de ces « prémisses méthodologiques », les participants, plus d'une douzaine, proposent à la réflexion de leurs pairs les apories fondamentales de la « philosophie de l'information » : Qu'est-ce que la communication ? Pour qui et pourquoi fait-on de « l'information publique ou de la communication sociale » ? Il n'est donc pas question des moyens ni des techniques de ce qu'on est convenu d'appeler les « mass media ». Un premier ensemble de textes vient expliciter et renforcer les divers aspects de ce noyau. D'abord, Alvaro D'ORS, dans un exposé intitulé « Communication et humanités », insiste sur le rôle de l'être humain comme centre de synthèse, par le biais des études classiques qui transmettent les trésors de la culture, ou ce que

l'humanité a produit de mieux. Jacinto CHOZA, avec « Anthropologie et communication », revient sur ce thème pour souligner son essence humaine. C'est l'homme qui proprement communique, la parole étant son caractère distinctif ; la parole, avec la liberté qui est aussi créativité, permet la communication et par là la culture, les échanges, la croissance spirituelle et la personnalisation autant que le progrès commun. Dans « Être et communication », Leonardo POLO aborde le problème du point de vue de l'ontologie traditionnelle. Il affirme que la primauté au sein des notions transcendentes de l'être revient à l'être. Si le vrai tenait la première place, le discours précéderait l'être humain ; si la primauté allait au bien, ce serait le volontarisme. En rapprochant d'une part la primauté du bien et le nominalisme, et d'autre part la primauté du vrai et l'idéalisme, l'Auteur critique fortement ces deux positions ; selon lui, elles n'assurent pas, dans la sphère de la communication, la première place à la personne. Dans son exposé intitulé « Philosophie du langage et communication », Alejandro LLANO prolonge l'étude du thème précédent, en le plaçant dans le contexte de la philosophie moderne, « à la suite de la pensée de Kant » et de sa révolution copernicienne (gnoséologique), laquelle se continue et se radicalise dans la philosophie du langage. Le langage serait *a priori* le plus radical. Après une longue discussion de cette thématique, l'Auteur conclut qu'au fond, dans la recherche du sens de la communication à laquelle on s'est engagé, « les grandes questions se centrent dans l'alternative : idéalisme ou réalisme » (p. 84). En qualifiant la philosophie du langage d'« anthropocentrisme » et en la rangeant parmi les idéalismes, l'Auteur lui oppose le réalisme, soit le réalisme traditionnel issu d'Aristote, soit le réalisme contemporain, particulièrement celui de G. Frege : le langage exprime la *connaissance* que l'on acquiert de la *réalité*, et la *communication* vient à la fin. En concluant, il affirme que « la vérité est le fondement de la communication » et non pas l'inverse, comme le prétendent certains « créateurs d'opinions » de nos jours (p. 92).

Après ce premier bloc d'interventions qui visait à établir le point de référence et de synthèse de la communication sociale — l'être humain, personne et société — sujet et fin de l'information —, les participants du séminaire s'attaquent à des thèmes particuliers.

Ainsi, Manuel CASADO traite de « Communication et manipulation par le langage » : il analyse la notion de manipulation du langage prise dans