

Rien

Jean-Claude Petit

Volume 4, Number 2, octobre 1996

L'épreuve du rien

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/602437ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/602437ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Petit, J.-C. (1996). Rien. *Théologiques*, 4(2), 3–10. <https://doi.org/10.7202/602437ar>

Rien

Jean-Claude PETIT
Faculté de théologie
Université de Montréal

« Les choses qui se comprennent sont plus grandes
que celles qui se voient. »

S. Augustin, *lettre iv*

Ce numéro de *Théologiques* a comme thème le « rien ». Ce thème du « rien » habite depuis fort longtemps le monde abstrait des logiciens. Nous savons qu'il circule aussi dans les discours déroutants des mystiques. À notre époque, il a trouvé diverses figures dans le langage de penseurs et de poètes qui sont parmi les grands interprètes de notre expérience d'hommes et de femmes dans le monde. D'une manière plus diffuse, on le reconnaît aussi à l'un ou l'autre détour de cette réalité mouvante et hybride qu'on appelle, sans doute faute de mieux, la « spiritualité » ou encore « l'expérience religieuse » contemporaine. Écho lointain et confus d'une expérience ancienne, ou bruit sourd d'un événement récent, ou onde silencieuse d'une catastrophe inconnue, le « rien » fascine et inquiète tout à la fois. Sa seule évocation nous sollicite mais nous laisse aussi perplexes.

Parler du « rien » peut ainsi devenir une entreprise périlleuse : quel sens pourrait-il bien y avoir à appeler « rien » quelque chose dont on veut nous persuader qu'elle existe? N'y a-t-il pas là abus de langage, peut-être même abus de pensée? Bergson, en tout cas, n'était pas loin de le penser lorsqu'il écrivait, dans *L'évolution créatrice* :

L'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot. Si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, si penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose, enfin si aboli-

tion signifie d'abord substitution, l'idée d'une « abolition de tout » est aussi absurde que celle d'un cercle carré¹.

Oui, mais si supprimer une chose ne consistait pas à la remplacer par une autre? S'il était possible, justement, de penser l'absence d'une chose sans « la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose »? L'entreprise, il est vrai, n'en serait pas pour autant moins périlleuse. Nous serions même tenté de dire qu'elle pourrait l'être encore davantage. Déjà, sans doute, parce qu'il nous faudrait alors emprunter des chemins qui ne sont pas balisés par les appuis d'une pensée représentative. Mais peut-être surtout parce que nous pourrions continuer de faire comme si nous savions ce qui en est de ce « rien ».

Car le « rien » n'habite pas que le monde des logiciens ou les discours des mystiques. Il nous fait signe au plus près de nous. Il niche dans les replis du langage quotidien et se retire ainsi dans les anfractuosités de notre expérience du monde, jusqu'à disparaître parfois sous les traits de ce qui nous est le plus familier. N'a-t-il pas, souvent, les traits d'un vieil ami, avec lequel on a l'impression d'avoir grandi et qui vient dès qu'on l'appelle? « Rien » nous vient facilement à l'esprit et nous n'avons pas de difficulté à composer avec lui : « Je n'ai rien fait » ou « j'ai fait cela pour rien ». « Ça ne fait rien » ou « il ne s'est rien passé ». « Je ne suis rien » ou « rien ne peut être aussi beau ». « Il est parti de rien ». « Il ne me reste plus rien ». Autant de tournures familières qui scandent notre expérience du monde et entretiennent notre dialogue avec les autres qui la partagent.

Que leur usage s'inscrive ainsi si facilement dans l'interprétation de notre expérience vient peut-être de ce que le langage se souvient alors d'une origine ancienne, qui passe elle aussi désormais plus ou moins inaperçue. C'est que « rien » est un dérivé tardif du latin « rem », accusatif de « res » qui signifie « chose » ou « affaire ». « Rien » marque ainsi son rapport natif avec ce qui est². Un certain nombre de ces tournures familières se laissent ainsi facilement comprendre comme d'autres manières de dire ce qui se présente à nous sous des traits mesurables. « Ne rien avoir », c'est « ne pas avoir de fortune »; « ne rien faire », c'est « être paresseux »; « ça ne fait rien », c'est « ne pas avoir d'effet »; « en un rien de temps », c'est « en peu de temps »; « parler pour ne rien dire », c'est « tenir un discours creux », etc.

¹ H. BERGSON, *Œuvres*. (Édition du Centenaire) Paris, P.U.F., 1963 (1959), p. 734.

² Ce rapport se reflète aussi dans la langue anglaise : *Thing, no-thing*, et dans la langue allemande : en moyen haut-allemand, quelque chose se dit « iht », et sa négation : *niht* (*nichts*).

Sans qu'il y paraisse — on aurait pu dire : mine de rien... — « rien » se dissout ainsi dans les replis du langage. Caché sous les traits d'une réalité familière, il est devenu peu à peu banal et inoffensif, réalité depuis toujours apprivoisée, qui vient quand on l'appelle et à propos de laquelle on s'étonnerait même qu'elle puisse devenir une question.

Et pourtant! Il arrive qu'au milieu même de cette réalité familière, quelque chose se présente qui n'en a plus aucun trait. Quelque chose, en effet, mais qui dans sa présence même est pure négativité. Comme un immense silence, qui est une expérience pour l'oreille, mais où rien ne se fait entendre. Ou comme les ténèbres profondes, expérience aussi pour l'œil mais où l'œil ne voit rien, sinon l'obscurité elle-même. Bernhard Welte observe : « C'est pourquoi on peut en parler, comme de quelque chose de donné. Mais le contenu de ce qui s'est alors produit est, bien entendu, négatif. Rien, aucun bruit. Rien, aucune lueur. Mais le rien est devenu phénomène³ ».

Le domaine de telles expériences, note aussi Welte, déborde complètement l'horizon immédiat de l'expérience sensible. On peut le voir si l'on réfléchit, par exemple, à la mort. « Qu'en est-il de la mort? C'est le silence. Rien! Où les morts s'en sont-ils allés? Dans le silence, dans le rien. S'ouvre ici, en autant qu'on veuille bien demeurer un peu dans cette question, une dimension nouvelle et inquiétante, oui : la dimension la plus effrayante du rien. Ce rien attend chacun, bien que chacun manœuvre pour y échapper. Personne ne pourra passer à côté. Et personne n'en est revenu, jamais⁴ ».

Il y a plusieurs témoins importants de cette expérience. Welte⁵ évoque T.S. Eliot qui, dans ses *Four Quartets*, rappelle que personne n'échappe à ce rien :

*O dark dark dark. They all go into the dark,
The vacant interstellar spaces, the vacant into the vacant,
The captains, merchant bankers, eminent men of letters,
The generous patrons of art, the statements and the rulers,
Distinguished civil servants, chairmen of many committees,
Industrial lords and petty contractors, all go into the dark.*

³ B. WELTE, « Über die verschiedene Bedeutungen des Nichts. » [« À propos des différentes significations du rien. »] Dans : B. WELTE, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1982, p. 48.

⁴ Id., p. 48-49.

⁵ Voir B. WELTE, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, Montréal, Fides, 1989.

On pense aussi à Bertolt Brecht. Dans le poème « Contre la séduction », le poème qui clôt ses « Propos de table », on lit dans la dernière strophe :

Ne vous laissez pas séduire
par ceux qui voudraient vous rendre esclaves ou vous affamer!
En quoi la peur pourrait-elle vous toucher :
vous mourrez avec tous les animaux;
après, il n'y a rien.

Martin Heidegger a rencontré à des moments particulièrement importants dans son œuvre, la question de la mort. Lui aussi l'a pensée en relation avec celle du rien. Dans une de ses conférences⁶, il parle de la mort en une formule énigmatique mais fort évocatrice et qui donne beaucoup à penser : il dit que « la mort est l'écrin du rien ». Fernand Couturier propose ici une interprétation de cette parole étonnante.

Mais qu'en est-il de ce rien qui s'ouvre ainsi dans la mort? Est-il possible de reconnaître quelque chose dans cette ténèbre même, ou tout doit-il plutôt être laissé en suspens? Une ancienne tradition, en tout cas, a prétendu que « Dieu est semblable au rien ». Maître Eckhart, par exemple, dans un sermon consacré à l'épisode de la conversion de saint Paul sur le chemin de Damas, parle du « rien qui était Dieu ». Dans un autre sermon, Eckhart dit que « si Dieu n'est ni bonté, ni être, ni vérité, ni Un, qu'est-il donc? Il n'est rien. » (sermon 23) Ce sont là aussi des expressions étonnantes, risquées, qui nous conduisent pour ainsi dire au plus loin du langage et de la pensée. Le texte de Jean-François Malherbe, « ...und daz niht was got. » [...et le rien était dieu.] Maître Eckhart sur la liberté de l'humain en Dieu. » est une interprétation de ces paroles difficiles.

De cette tradition de pensée, d'autres échos sont aussi venus jusqu'à nous. Celui, plus lointain encore, de Grégoire de Nysse au IV^e siècle, dans son livre sur la vie de Moïse. Celui aussi, peut-être plus familier, de Jean de la Croix, qui a parlé de Dieu comme de la nuit obscure.

D'autres grandes traditions de l'humanité ont été interpellées par cette question du rien et elles se sont risquées, elles aussi, à le comprendre en regard de ce que nous appelons dieu ou la divinité. On pense au bouddhisme, par exemple. À notre époque, des penseurs importants de cette tradition ont repris à nouveau cette question. Ils le font en dialogue avec d'autres penseurs de la tradition occidentale, notamment avec

⁶ M. HEIDEGGER, « Das Ding » [« La chose »], dans *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1954, p. 177. Voir *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 212.

Martin Heidegger. Jacynthe Tremblay attire ici l'attention sur deux figures importantes de cette tradition : Nishida Kitarô et Watsuji Tetsurô. Alors que l'orientation fondamentale de la pensée occidentale demeure celle d'une philosophie de l'être, celle de la pensée japonaise traditionnelle est le néant absolu. Jacynthe Tremblay montre comment des penseurs contemporains comme Nishida et Watsuji s'inscrivent dans cette tradition et quelle voie peut s'ouvrir, dans la rencontre de ces deux grandes expériences du monde, en regard de l'expérience du rien.

Il arrive que le rien n'est plus confiné à l'extrême pointe de l'expérience ou de la pensée, qu'il n'est plus simplement caché sous les traits d'une réalité familière, exigeant, pour être débusqué, un regard perçant ou une ouïe très sensible. Il peut envahir pour ainsi dire l'ensemble de la vie quotidienne. Il constitue pratiquement l'horizon sur lequel se détache la moindre réalité, qui se montre ainsi dans une fragilité, voire une vacuité persistante. Le sens alors vacille. Le langage lui-même paraît lui aussi comme incertain, démuné : il parle de non-sens. Il s'agit sans contredit d'une expérience *sui generis*. Nietzsche a vu ici des choses fondamentales et il a parlé de notre temps, et pas seulement de l'expérience d'un individu, comme d'un temps d'errance « à travers un rien infini⁷ ».

Cette expérience a eu, elle aussi, ses interprètes qui, chacun à sa manière, ont parlé de l'expérience du rien comme d'une véritable expérience et ont confirmé pour ainsi la vision prophétique du penseur de Sils Maria. Cioran est un de ceux-là. La disparition récente de ce grand écrivain était une occasion pour relire une partie de son œuvre avec cette attention à ce que Bernhard Welte appelait « les expériences fondamentales ». « Elles ne sont peut-être remarquées que par un petit nombre, écrit Welte, et ne sont exprimées par un nombre plus petit encore de contemporains, mais pourtant elles sont là⁸. » Cioran a vu ici ce qui, peut-être, passe souvent inaperçu mais qui pourtant est là. Marc Dumas a retenu cette phrase de Cioran en exergue à son texte : « Sans Dieu tout est néant; et Dieu? Néant suprême. » Écho de Maître Eckhart, ou de la tradition bouddhiste?

Le théologien ne doit pas se raidir devant une telle pensée. La tradition de sa foi, il est vrai, a spontanément et sans cesse insisté sur la présence et l'absolue réalité de celui qu'elle appelle Dieu. Et cette tradition l'a peut-être habitué davantage à l'assurance que procure la certitude d'un

⁷ F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*. [Le gai savoir] 125. Dans : F. NIETZSCHE, *Werke in sechs Bänden. Dritter Band*. Édité par K. Schlechta, C. Hanser, München-Wien, 1980, p. 127.

⁸ B. WELTE, *La lumière du rien*. *Loc. cit.*, p. 28.

fondement ou d'une raison ultime qu'à l'inquiétude que provoque le « rien infini ». Il se pourrait, cependant, que cette assurance se soit instaurée au prix de l'oubli de quelques réalités essentielles, par exemple que la foi chrétienne serait née elle aussi d'une expérience du rien, qu'on a peut-être comblée trop rapidement : l'expérience du tombeau vide. À ce propos, Stanislas Breton écrit que

ce rien où tout disparaît de ce qui avait été vu et aimé n'est pas seulement la mortification du sensible, mais le premier moment d'une élévation à l'universel. Il représente pour nous l'opération zéro, celle qui ne fait rien, qui n'altère rien mais sans laquelle rien ne se ferait. Le tombeau vide, en ce sens, c'est le retour à l'ex nihilo de l'origine de la création⁹.

Dans l'ouvrage que nous avons déjà cité, Bernhard Welte rappelle quelques phrases du philosophe Wilhelm Weischedel. Celui-ci avait été très préoccupé par le nihilisme européen et son œuvre est tout entière traversée par cette immense inquiétude que provoque l'expérience du rien. Mais elle est aussi animée par ce qui dans le rien fait signe, sans que ce rien, il est vrai, ne cesse d'être ce qu'il est. Les mots que cite Welte ont été prononcés par Weischedel quelque temps avant sa mort :

Au fond obscur du verre
paraît le rien de la lumière
ainsi, l'obscur lueur de la divinité :
la lumière du rien.

Welte commente ainsi :

Le fond obscur du verre est manifestement ce qui reste de la vie bue jusqu'à sa fin. Ce reste est obscur, parce qu'il apparaît, à celui qui boit jusqu'au bout, comme le rien de la lumière, comme la pure obscurité ou le pur rien. Mais cette obscurité ou ce rien *apparaît* : il se montre, il se donne à l'expérience. Et cette lueur obscure, en un tour abrupte et pourtant silencieux, devient l'apparaître de la divinité. Dans ce tournant, l'obscurité s'élague et s'éclaircit, sans cesser d'apparaître comme obscurité et comme rien¹⁰.

Il peut y avoir comme un « renversement » dans cette expérience, comme si se dévoilait un versant positif à cette expérience du rien. Celui de la gratuité, d'une incommensurable gratuité. Comme au tombeau vide, où le vide, précisément, fut interprété comme le lieu du trop plein de la

⁹ *Unicité et monothéisme*, p. 107.

¹⁰ *La lumière du rien*. *Loc. cit.*, p. 70-71.

vie, de la vie surabondante, victorieuse, comme le lieu de la grâce. Le langage se souvient, gauchement, d'une expérience semblable lorsque pour exprimer la gratuité il dit simplement : « je l'ai fait pour rien », c'est-à-dire non pas « inutilement », mais sans motif et pour aucune autre raison que le don lui-même, gratuitement. Comme la rose de l'Ange de Silésie, qui fleurit « sans pourquoi ».

Il est sans doute risqué d'aborder la question de la grâce sur l'horizon de celle du rien. Mais nous pensons que l'expérience du tombeau vide fait signe dans cette direction. Comme celle de la foi d'Israël l'a conduit à imaginer que l'origine de la gratuité de Yahvé se perdait dans la gratuité même de l'origine. Stanislas Breton, devant les chutes d'Aguazu, imagine remonter à la source du fleuve qui les alimente, « remonter jusqu'à la source, au point et, si possible, à l'heure de son premier jaillissement! ». Il écrit :

Dans toutes les langues, je croyais qu'il y avait un mot pour dire la passion de l'originel. Le terme allemand *Ursprung*, je prenais un certain plaisir à le prononcer ou à le voir écrit. Le traduisant de mon mieux, je savourais ce « saut » brusque, et inaugural, au-delà du hasard lui-même qui n'est que l'expression timide d'une impérative et calculante rationalité. Je me souvenais —, pourquoi le dissimuler? — de la création judéo-chrétienne, tout au moins pour cette fraîcheur qui, à partir de rien, se lève comme l'orient absolu du premier matin. J'insistais sur ce rien, qui récuse tout présupposé, de matière, de préexistence idéale, de besoin ou de finalité. L'Origine ne peut qu'être pure gratuité¹¹.

Mystérieuse appartenance du rien absolu et de l'absolue gratuité. S'ouvre ici une immense contrée, à l'orée de laquelle la pensée est hésitante. La caducité des problématiques traditionnelles, qui ne semblent pas permettre d'en prendre mesure, laisse deviner qu'il y a là une réalité nouvelle ou une nouvelle expérience d'une origine ancienne qui appelle une nouvelle pensée et un nouveau langage.

Le rien n'est pas comme un vide qu'autre chose pourrait venir combler. La grâce n'est pas l'anti-rien. L'absence de l'autre n'est pas le contraire de sa présence, mais quelque chose comme une autre guise de son être-là, celle par où il échappe à nos prises et à nos attentes et où éventuellement il peut être tout entier don. De cela, sans doute, aucun discours ne peut nous persuader, mais il semble qu'on puisse en faire l'expérience. C'est quelque chose qui peut arriver, comme un don juste-

11 S. BRETON, *L'autre et l'ailleurs*. Paris, Descartes et Cie, 1995, p. 38-39.

ment. C'est en tout cas ce que raconte, dans l'évangile de Luc, le récit de ceux qui marchaient vers le village d'Emmaüs. Le texte parle de cette expérience comme de quelque chose de profondément bouleversant, mais où l'expérience de l'absence, du rien, (« ils ne l'ont pas vu. ») n'est pas l'absence d'expérience mais devient le lieu im-prévu de la reconnaissance.

Le rien peut avoir affaire avec la gratuité, avec le don.

Immense chantier dans lequel il faut accepter d'entrer, où la pensée est appelée à prendre des risques et à éprouver la fécondité d'un nouveau dialogue. Denise Couture balise ici un des chemins qui en préparent l'accès, sur lequel les voix en écho de Luce Irigaray et de Martin Heidegger essaient de correspondre à la parole d'un autre marcheur, celle du « pèlerin chérubinique » : « La rose fleurit sans pourquoi. »

Ce cahier s'ouvre sur une parole étonnante mais qui est tout de même tournée vers une expérience dont on sait trop bien qu'elle nous concerne tous : la mort et le rien qui semble lui appartenir. Il paraît se fermer sur une mise ensemble sans doute aussi étonnante mais peut-être beaucoup moins familière : la possible appartenance du rien et de la gratuité. De l'une à l'autre : l'esquisse d'un réseau de chemins que le lecteur est invité à parcourir, non pas comme autant de tracés définitifs mais comme des avancées provisoires vers une question qu'il faudra faire entendre à nouveau.