NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

121 N° 3 Luglio-Settembre 1999

Le Mystère fondateur selon Bernard Welte

Emilio BRITO (s.j.)

p. 417 - 435

https://www.nrt.be/it/articoli/le-mystere-fondateur-selon-bernard-welte-50

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le Mystère fondateur selon Bernard Welte

Dans un avenir relativement proche, nous ne serons plus là. Nous cheminons tous vers le «non-être-là», et, en ce sens, vers le «Rien». Mais il n'y a pas seulement le Rien *vers* lequel nous nous acheminons. Il y a aussi le Rien *dont* nous provenons. Considérons-le, à la suite de B. Welte, et voyons si quelque chose comme l'infinie Puissance du Fondement parvient à s'y montrer[1].

I. - Le Rien qui nous précède

Nous n'étions pas toujours là. Notre «non-être-là» passé est indéniable. Bien sûr, notre être-là suppose certaines conditions physiques, biologiques, etc., qui, elles, étaient là avant nous. Mais celui dont nous parlons lorsque nous disons: «Je suis là» n'était pas là avant son engendrement. Cet espace concret d'expérience, cet espace ouvert, durablement référé à soi dans son ouverture (car c'est toujours moi qui fais mes expériences), ce domaine se déployant constamment à partir de soi, dans la praxis de la vie, par rapport au monde (car c'est toujours moi qui exerce mes activités dans le monde), est, dans chaque cas singulier d'être-là humain, quelque chose de tout à fait nouveau; c'est une irruption inédite qui a derrière elle son propre non-être et qui le repousse, en quelque sorte, loin de soi. Que je sois, c'est certainement quelque chose de chaque fois mien; personne ne peut m'y suppléer. Personne d'autre ne peut être *moi*. Aussi mon non-être passé — ou mon Rien — est-il toujours «le mien». C'est une négation déterminée, sursumée dans la position de mon être-là. Chacun de nous est, en tant que lui-même, cramponné à son propre non-être passé, qu'il repousse et en même temps sursume dans son être.

Cette «mienneté» ne signifie cependant pas que le «je» serait un simple point isolé. Car je suis toujours concrètement avec d'autres

1. Nous nous appuyons ici sur B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1985[4], spéc. p. 75 ss. On peut consulter H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. B. Weltes religionsphilosophische Anstösse zur Erneuerung des Glaubens*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1989, spéc. p. 75-81.

dans le monde, éprouvant celui-ci et agissant en lui. Je ne suis là qu'en ayant un monde interhumain et naturel. Pour la question qui nous occupe, cela veut dire que notre monde n'était pas là autrefois, qu'il a, dans son entièreté son propre néant «derrière lui». Ce qui me marque actuellement comme monde interhumain, social, historique, n'existait pas jadis. Notre compréhension du processus cosmique — de ce monde plus vaste et plus ancien dans lequel nous nous trouvons admis et dont nous sommes tôt ou tard «renvoyés» — n'avait pas encore fait irruption, elle non plus. Or, il n'est guère possible de dire ce que serait un processus cosmique dont personne n'est témoin, que personne, d'une façon ou d'une autre, ne «comprend». Car tant que nous pouvons *dire*: il y eut un temps très long pendant lequel l'homme, et ses mots, n'existaient pas encore, il nous faut admettre que ce monde sans l'homme, ce monde muet, appartient déjà à notre monde articulé; il fait partie de *notre* monde, il est repris à partir de notre propre perspective. Si, par un effort désespéré, nous tâchons d'enlever celle-ci, et de laisser les formations physiques à leur solitude, il ne nous restera que le silence et la nuit, mais point de monde.

Nous qui sommes là avec nos semblables dans notre monde, et ce monde lui-même, n'avons pas toujours été; tout cet ensemble à son «rien passé» — en tant que sursumé en lui et lui appartenant pour toujours — derrière lui. Cette affirmation ne constitue pas un énoncé sur la durée physique du processus cosmique; elle porte sur la durée de la physique en tant que science. Elle permet de laisser de côté l'épineuse question de savoir si le processus cosmique a déjà traversé une durée infinie ou s'il a commencé à un moment fini du temps (question qui conduit, on le sait, aux difficultés qu'expose la première antinomie kantienne)[2].

II. - Le Rien et le besoin d'expliquer le Quelque-chose

À l'endroit où notre être-là se profile sur son propre rien (ou sur son non-être) et, en même temps, repousse celui-ci et le sursume en soi — et se présente donc là dans sa nouveauté —, une étrange

2. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 426-433; B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 75-77; St. KUŠAR, *Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie B. Weltes*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1986, p. 290-291.

tension se dessine dans l'être de l'étant. Notre pensée s'en aperçoit dès qu'elle considère la situation suivante: le nouvel être-là se montre comme ne coïncidant pas avec lui-même, comme n'étant pas clair en lui-même. Aussi apparaît-il à notre regard raisonnable comme quelque chose d'inexpliqué. D'où le besoin, pour la pensée, de chercher une élucidation. Nous nous demandons: pourquoi est-il maintenant là, puisqu'il n'était point là auparavant? D'où vient-il? Qu'est-ce que c'est que cet être qui a ainsi besoin d'explication? Face aux phénomènes du monde, la pensée, elle non plus, ne coïncide pas avec elle-même aussi longtemps qu'ils lui apparaissent inexpliqués. Or, la pensée a besoin de coïncider avec soi. Pour pouvoir s'apaiser, elle a besoin d'expliquer le «d'où vient que ...?» (*Woher*) de tous les phénomènes.

Mais il ne s'agit pas *seulement* d'un besoin de la pensée. Il s'agit, plus originairement encore, d'une exigence de la chose pensée, du Quelque-chose qui se détache de son non-être, de son Rien. La pensée, en effet, ne se borne pas à se penser soi-même; elle considère cette nouvelle «chose» qui auparavant n'était pas encore là. La chose elle-même se manifeste à notre pensée comme n'étant pas élucidée, comme ayant besoin d'être expliquée. La chose montre que, si on la prend seulement en elle-même, elle ne coïncide pas avec soi-même. Loin de reposer, en tant qu'étante, en elle-même, elle est fluctuante, questionnable, non éclaircie. En apparaissant ainsi inexpliquée, elle manifeste qu'elle a besoin d'élucidation, pour pouvoir se dresser clairement en tant que chose étante. Car ce n'est que par le biais de cette élucidation qu'elle peut coïncider avec soi et, dans cet accord, *être* au sens plein du mot.

Ce qui, à partir de la chose elle-même, est ainsi requis (même si la pensée ne trouve pas encore la réponse à cette exigence), se manifeste comme la raison capable de fonder; c'est-à-dire comme ce *à partir de quoi* la chose se détache de son non-être et se tient décidément dans l'être. Vu à partir de la chose, le besoin d'explication est donc un besoin de fondation. Il jaillit dans l'expérience de l'être toujours neuf de l'étant. C'est parce que nous voyons comment il *est*, que nous réclamons le fondement — la raison capable d'élucider la chose — pour l'être de l'étant.

On peut certes se braquer simplement sur tel ou tel aspect déterminé dans l'être de l'étant, au lieu de s'ouvrir à la totalité de l'expérience en question. C'est ce qu'on fait, par exemple — et non sans de bonnes raisons —, dans les sciences exactes. Dans celles-ci, la question du fondement est réduite à une simple connexion formelle, fonctionnelle. Il reste cependant que la question du fondement ne se laisse pas éliminer: dans sa nouveauté, l'être-là

requiert une fondation qui le porte et l'explique. Cette question ne se laisse pas esquiver en prétextant, par exemple (à la manière de H. Albert), les apories auxquelles elle conduirait[3]. Notre pensée a réellement le droit de poser la question du «pourquoi», de chercher un fondement capable d'élucider l'être nouveau. Certes, dans les considérations qui précèdent, ce fondement n'est pas encore trouvé. Mais nous pouvons supposer qu'il y a un tel fondement, et nous pouvons agir sur la base de cette supposition; en d'autres mots, nous pouvons nous mettre à la recherche du fondement supposé. Dans le présent contexte, il vaut mieux ne pas encore parler d'un principe causal[4], mais simplement du droit, justifié par l'expérience, à *supposer* un fondement. Cette supposition est en même temps une obligation pour la pensée: l'obligation de chercher ce que nous avons le droit de supposer. Son bon droit découle de ce que la chose en question elle-même manifeste à partir d'elle-même[5].

III. - La série des raisons fondatrices

Lorsque nous cherchons des fondements, nous les trouvons bel et bien de prime abord et la plupart du temps. Le projet esquissé se voit confirmé par l'expérience concrète. Au niveau de celle-ci, on trouve effectivement, toujours de nouveau, des fondements qui permettent d'expliquer pourquoi quelque chose a eu lieu de telle ou telle façon; à partir de ces fondements, nous pouvons découvrir l'origine du processus qui a déclenché et déterminé l'événement. Le fait de trouver le fondement confirme dans bien des cas l'anticipation de la pensée qui questionne et qui se met à la recherche. En comblant celle-ci, il permet de «remplir» la chose qu'il fallait élucider. Ce «remplissage» n'arrive cependant pas seulement à partir du projet pensant, mais à partir de ce qui, jaillissant d'une nouvelle expérience, confirme, en second lieu, le projet. Si un fondement se laisse ainsi trouver (que ce soit dans un enchaînement biologique, physique, ou autre), la chose est, pour le moment, expliquée et s'offre, claire et certaine, à notre compréhension.

3. Cf. B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 38-41.

4. Welte renvoie à H. E. HENGSTENBERG, *Zur Frage nach dem Ursprung des Kausalbegriffs*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 27 (1973) 237 et 245.

5. Cf. B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 77-79; St. KUŠAR, *Dem göttlichen Gott* (cité *supra*, n. 2), p. 291-293.

Nous voyons que c'est ainsi, que cela doit être ainsi pour les raisons mises en évidence.

Des fondements de cette sorte, nous les trouvons non seulement de temps à autre et comme par hasard. Nous les découvrons régulièrement dans la mesure où notre recherche se déroule méthodiquement et avec persévérance. Nous les trouvons de manière si régulière qu'il est possible d'en énoncer la règle dans une proposition universelle, en disant: «tout a son fondement». Nous avons ici une proposition causale. Sur la base du projet questionnant, elle découle de l'expérience montrant que ce qui a été anticipé se laisse aussi trouver. La proposition en question a fait ses preuves. Elle peut être considérée comme une théorie qui s'est avérée bonne, au sens de K. Popper[6]. Le principe de causalité a tellement fait ses preuves que toute la science empirique s'est édifiée sur cette base. Et cela, même si la considération de la causalité exercée par le fondement s'éclipse presque entièrement au profit d'un enchaînement purement fonctionnel: $p \rightarrow q$. La science physique peut se contenter de cette approche; mais il ne s'agit que d'une abstraction méthodiquement utile tirée de ce qui partout effectivement se montre, à savoir que toujours de nouveau la supposition d'un fondement fait ses preuves. La régularité de cet enchaînement a tellement répondu à l'attente, qu'il est devenu possible d'utiliser la connexion cause-effet de telle sorte qu'on puisse prédire, à partir d'elle, des effets à venir. Plus encore: dans la mesure où l'on parvient non seulement à connaître les fondements, mais aussi à les maîtriser, à les manipuler, on peut les utiliser pour planifier des effets. La ferme régularité du rapport cause-effet apparaît si certaine que tous les exploits de la technique la présupposent.

Dans tout le domaine de la science empirique et de la technique, on n'a pas besoin de Dieu comme «hypothèse». L'explication scientifique du processus du monde a lieu *etsi deus non daretur*. En ce sens, comme le rappelle Wittgenstein, Dieu ne se révèle pas dans le monde[7]. Mais les choses changent lorsqu'on s'engage dans une interrogation plus fondamentale. Nous voulons trouver un fondement explicatif à tout ce que nous rencontrons et observons. N'est-ce pas l'occasion de se demander d'où vient ce fondement?

---

6. Welte renvoie ici à K. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen, 1966², p. 31 ss. Cf. cependant H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 96, n. 2.

7. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, 1921, spéc. p. 6.432.

Car le fondement aussi doit avoir un fondement; il a besoin, lui aussi, d'explication. De palier en palier, la question du fondement ne cesse de reculer. Nous discernons ainsi une série de fondements. De prime abord, on ne voit pas pourquoi cette série devrait se terminer. Ne pourrait-on pas, ne devrait-on pas, continuer sans arrêt à se demander *pourquoi*? De fait, l'*eros* scientifique ne se montre jamais satisfait; son questionnement rebondit sans cesse. La science est mise en mouvement par le caractère illimité de la série causale comme par une sorte d'idée régulatrice. Elle ne formule certes pas explicitement la notion d'un *regressus in infinitum*, mais elle agit d'après cette idée.

Toutefois, l'idée d'une série illimitée de fondements est insatisfaisante pour d'autres raisons. Car si on la pense de manière conséquente, il s'ensuit que nous n'aurons jamais qu'une zone fragmentaire d'enchaînements élucidés par la science et maîtrisés par la technique. Mais les présuppositions de ce fragment (aussi vaste celui-ci soit-il), nous ne les connaîtrons jamais exactement et complètement. Certes, nous pouvons sans cesse continuer à questionner scientifiquement. Mais le domaine élucidable par cette recherche apparaît somme toute assez petit, si on le compare avec la série illimitée des présuppositions possibles et pensables, présuppositions que nous ne connaissons pas et ne connaîtrons jamais complètement. Pascal, le premier, a formulé en toute clarté ce problème[8].

Les choses ne s'arrangent pas si nous prétendons pouvoir parvenir une bonne fois au terme de la série des causes, en nous disant que la série ne peut être que finie, et qu'un premier chaînon (une *causa prima*) doit tôt ou tard se manifester (qu'il s'agisse d'une formule première, d'un état primitif, d'une *materia prima*, ou d'autre chose encore). On peut certes ébaucher hypothétiquement quelque solution de ce genre. Mais ne devrait-on pas, de nouveau, se demander: pourquoi cette matière ou cet état primitif? En d'autres mots: pourquoi ce monde tout entier, ce monde qu'on cherche à penser comme étant déterminé par un état primitif? On ne peut repousser cette question par de simples manœuvres verbales, en disant par exemple: ici, on ne peut plus continuer à questionner, cela n'aurait plus aucun sens, etc. La raison proteste, en effet, contre de semblables interdictions. Comment peut-on prétendre que cela n'aurait plus aucun sens? N'est-il pas toujours

8. Cf. B. PASCAL, *Pensées*, Édit. J. CHEVALIER, n° 84, dans *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade, 1969, p. 1005 ss.

permis de questionner? Il se peut que la raison, à un moment donné, ne trouve plus de réponse à ses questions. Mais elle peut et doit toujours s'interroger. On ne saurait prétendre qu'il faut, en définitive, prendre simplement le monde comme un *factum brutum* et exclure toute question ultérieure. Toutefois, si nous admettons pareille interrogation — et cela seul semble ici raisonnable —, nous nous trouvons de nouveau devant la possibilité d'un *regressus in infinitum*, d'une nouvelle course sans fin vers de nouvelles questions possibles.

Le problème de la série illimitée paraît donc insoluble. La première antinomie formulée par Kant doit demeurer ouverte dans le présent contexte[9]. Il n'est raisonnable ni de cesser simplement de supposer des fondements et de nous interroger à leur sujet, ni de ne pas nous arrêter et de continuer à nous interroger sans fin. Si l'on garde cette situation devant les yeux, on perçoit que le monde, et notre être-là dans le monde, se soustraient à la prétention d'une saisie qui se voudrait absolue. En définitive et eu égard à ses assises dernières, le monde est incompréhensible. Les propositions de la science demeurent certes vraies à leur niveau; mais lorsqu'on s'interroge, au-delà de celui-ci, sur les présuppositions dernières, la réponse scientifique n'est pas au rendez-vous. Que le monde soit comme il est, constitue, au fond, un mystère qui se soustrait à nos prises, même si nous parvenons à «nous retrouver» dans la zone du savoir scientifique[10].

IV. - La question décisive concernant le fondement

Vu l'incompréhensibilité du monde, que l'on vient de signaler, on est conduit à poser la question du *pourquoi* dans une direction différente. Il s'agit d'un changement qualitatif de la direction du questionnement, et non pas d'un simple prolongement de la série des questions et des réponses évoquées plus haut. Ce changement constitue un saut, un mouvement discontinu, qui quitte la série entière et qui entreprend, vis-à-vis d'elle, quelque chose de tout à fait nouveau.

On ne peut certes pas contraindre quelqu'un à changer ainsi de direction. Mais il s'agit d'une démarche possible et même raison-

9. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 426s.

10. Cf. B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 80-83; St. KUŠAR, *Dem göttlichen Gott* (cité *supra*, n. 2), p. 293-295.

nable. Elle est possible, car la chose en question ne va pas de soi, mais suscite, au suprême degré, l'interrogation. Et elle apparaît raisonnable à la pensée, car c'est précisément à cette dernière que la chose se montre digne de question. En quoi consiste ce virage? En ceci que la question se détourne désormais des objets et des circonstances *dans* le monde, et de leurs fluctuations continuelles, et qu'elle se tourne désormais vers cet unique fait fondamental: que ce qui est, dans son ensemble, *est*; qu'il y a, en somme, quelque chose et non pas rien. Ce *factum* fondamental n'est pas quelque chose *dans* le monde; il est le socle du monde lui-même dans son ensemble. La question peut alors être formulée de la manière suivante: «Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?» Elle inclut cette autre question: Pourquoi ce qui est est-il précisément ainsi? Pourquoi précisément ceci? Pourquoi suis-je, pourquoi sommes-nous? Elle inclut toutes les questions de ce type[11].

La question «pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien» est-elle une question sensée? Le fait qu'elle ait été formulée explicitement seulement de manière assez tardive dans l'histoire de la pensée, et le fait qu'elle ne soit éprouvée aujourd'hui comme question pleine de sens que de façon relativement rare, ne fournissent pas forcément un argument dans le sens contraire. Ce n'est pas tous les jours, en effet, qu'on fait les expériences dans lesquelles on se rend soudain compte de ceci: l'effroyable merveille que quelque chose soit est éminemment digne de question. Ce qui est décisif, c'est que cette énigme a éventuellement été perçue, et qu'elle peut l'être encore maintenant. Ce qui est, *est*. Le caractère éminemment digne de question de ce que dit cette petite phrase peut sans aucun doute être éprouvé aujourd'hui, et a été effectivement éprouvé autrefois. Il reste cependant que l'orientation habituelle vers ce qui est disponible tend à faire oublier cette question et à ensevelir le phénomène qui la suscite. Mais sous la cendre de l'habituel, brûle la suprême énigme, et, d'elle-même, elle se laisse éprouver par la pensée dès que celle-ci devient suffisamment radicale pour ne plus se contenter d'une interrogation superficielle. Au moins comme question, la question qui nous occupe est sensée. Dans ce qui suit, il convient d'évoquer ses dimensions, en clarifiant: 1) ce que cette question met en question — c'est-à-dire ce

11. C'est Leibniz qui a, le premier, formulé expressément cette question. Cf. G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, Édit. H. H. Holz, I: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt, 1965, p. 427. Elle a été reprise par Schelling et par Heidegger.

qui lui correspond comme ayant besoin d'être questionné; 2) ce sur quoi elle s'interroge — en d'autres mots, ce qu'elle esquisse par anticipation comme possible réponse, sans pouvoir, il est vrai, être d'avance sûre de celle-ci[12].

1. L'universalité de ce qui est mis en question

La question dont il s'agit ici met en question tout ce qui est, l'étant dans son ensemble; et avec cela, en définitive, le fait que quelque chose soit. Elle exprime le caractère questionnable de l'être de tout étant. La question se montre ainsi purement et simplement *universelle*. Il n'y a rien, il ne peut rien y avoir, qui ne soit pas atteint par cette question. Eu égard à ce qu'elle met en question, cette question empiète sur toutes les autres questions. Car toute question particulière est toujours entourée par l'interrogation fondamentale concernant le fait que, somme toute et à tout prendre, quelque chose *est*. Aussi n'y a-t-il rien, ne peut-il rien y avoir, qui ne soit d'emblée mis en question par cette question. Rien ne peut se tenir à l'écart de sa puissance. Comparée à cette question qui concerne tout, la somme de toutes les autres questions ne fait pas le poids. La question «pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?» est si radicale qu'à sa lumière l'aporie évoquée plus haut devient indifférente: peu importe que la série des causes finies soit limitée ou illimitée; dans les deux cas, il s'agira d'une série d'*étants*. Or, c'est précisément l'étant en totalité qui est mis en question par la radicalité de notre grande question. La discussion concernant la série des causes ne contribue en rien à sa solution. Elle ne peut pas non plus l'entraver. Qu'il s'agisse d'une série limitée ou illimitée d'étants, il faudra toujours se demander: pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?

À l'universalité de notre question appartient encore ceci: la question enveloppe aussi celui qui s'interroge. Elle comprend en même temps le monde objectif et toute subjectivité possible. La question concerne ceux-là mêmes qui la formulent. Elle *nous* concerne. Pourquoi sommes-nous? Pourquoi suis-je? Pourquoi suis-je à même de poser des questions? Pourquoi y a-t-il, somme toute, quelque chose, ou quelqu'un? La grande question inclut toutes ces questions. Notre propre être-là ne peut point se tenir à l'écart de cette question. Si nous ne l'avons pas remarqué, cela

12. Cf. B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 84-85; St. KUŠAR, ***Dem göttlichen Gott* (cité *supra*, n. 2), p. 295-296.**

signifie simplement que nous n'avons pas encore éprouvé le sérieux et les dimensions véritables de la grande question[13].

2. Le non-étant comme ce sur quoi on s'interroge

La question apparaît encore plus remarquable lorsqu'on discerne ce qu'elle veut savoir, ce sur quoi elle s'interroge. Elle veut connaître ce qui tranche sur l'étant dans sa totalité, ce qui décide de l'étant dans toute sa problématicité, ce qui seul peut le rendre identique à lui-même, ce qui confère une assise à son être. Nous pouvons le désigner comme le fondement de l'être de tout étant.

Mais où notre question a-t-elle à chercher ce fondement? Dans quelle direction l'esquisse-t-elle? Quelle peut bien être la réponse à cette extraordinaire question? De prime abord, on peut dire — négativement — seulement ceci: il ne peut s'agir que du non-étant. Car d'entrée de jeu, *tout* étant est mis en question. Puisque tout étant a été ainsi éprouvé dans sa problématicité fondamentale, on ne peut plus répondre de manière sensée à la question en renvoyant à un quelconque étant. Car ce dernier serait, lui aussi, ébranlé d'emblée par notre question. Il appartiendrait donc à ce qui est mis en question, mais non pas à ce *sur quoi* on s'interroge. La question esquisse donc interrogativement l'Autre à l'égard de tout étant, le non-étant, comme le fondement capable de tout porter. Dans la mesure où l'on désigne le non-étant comme le Rien, on peut dire également: la question esquisse le fondement de l'être de tout étant comme le Rien au-delà de tout étant.

La pensée a un horizon qui outrepasse tout étant, et qui ne saurait donc découler de ce dernier. On ne s'en étonnera jamais assez. Ici surgit, d'abord comme question, la dimension d'un enchaînement fondement-effet qui outrepasse, ou transcende, tout étant fini. Conformément au sens de la question, c'est précisément le Rien — le tout Autre vis-à-vis de tout étant, l'Abîme sans limites au-delà de tout ce qui est — qui doit trancher en ce qui concerne l'être de tout étant, c'est-à-dire le fonder. C'est ainsi que notre question l'esquisse. Interrogativement, elle découvre une fonction universelle, éminemment positive, dans ce qui, à partir de l'étant (et de ses formes de conceptualisation), a été saisi comme le purement et simplement négatif, l'Autre de l'étant dans son ensemble.

La question dépasse, à reculons en quelque sorte, tout étant en direction du non-étant abyssal. Cela a pour effet que notre ques-

---

13. Cf. B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 85- 87; St. KUŠAR, *Dem göttlichen Gott* (cité *supra*, n. 2), p. 297.

tion, du point de vue de la science empirique et de sa logique propre, apparaisse simplement dépourvue de sens. Car les sciences empiriques cherchent, par méthode, à constater certaines déterminations de l'étant à l'aide d'une connexion fonctionnelle avec d'autres déterminations ontiques. La science n'a plus rien à dire lorsque c'est l'étant comme tel qui est mis en question et que, avec cette question, l'on outrepasse en même temps le domaine tout entier de l'étant comme tel. Bien sûr, notre question doit néanmoins être posée. Mais pour cela, il faut outrepasser le domaine auquel se borne la compétence de la science empirique. Toutefois, nous ne quittons pas pour autant la sphère de compétence de la raison. La pensée questionnante pose des questions qui ne sont plus à la portée de la science. La raison se les pose sur la base de son expérience. Ces questions ont donc un sens, une justification dans l'expérience. Mais cette expérience ne se réduit pas à celle que les sciences sont à même de considérer méthodiquement.

Nous venons d'évoquer les dimensions de notre question, aussi bien en ce qui concerne l'étant comme tel, qu'en ce qui concerne la fondation dans l'abîme du Rien au-delà de tout étant. Mais le point de savoir où une réponse peut être trouvée à la question posée, demeure encore ouvert. Ce qui a été esquissé à partir de la question se montre-t-il aussi à partir de lui-même en tant que réalité effective? Ce qui suit examine ce problème[14].

V. - Le Mystère fondateur

La grande question nous conduit au non-étant, au Rien. S'agit-il d'un Rien vide? Ou bien le Rien recèle-t-il quelque chose? Tout d'abord, il faut laisser les deux possibilités ouvertes. S'il s'agissait du Rien vide, la question déboucherait sur le néant pur et simple. Le fait qu'il y a, somme toute, quelque chose, serait donc privé de toute base. *Tout* serait dénué de fondement. Or, tout ce que nous éprouvons comme étant — notre monde et nous-mêmes — s'est montré, dans son caractère problématique, comme ayant besoin d'un fondement. Si, en définitive, il n'y avait point de fondement, l'être de tout étant sombrerait dans une problématicité sans fond. Notre savoir de ce qui est — tout comme l'être de ce qui est —

14. Cf. B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 87- 89; St. KUŠAR, *Dem göttlichen Gott* (cité *supra*, n. 2), p. 297-298.

demeurerait abyssalement aléatoire. Toute science et toute expérience seraient sous-tendus par un gouffre d'incertitude. Tout ce qui se montre comme étant resterait au fond insondablement mis en question, exposé au doute le plus radical. Pourquoi ce qui est privé de fondement devrait-il subsister, se maintenir, persister? Pourquoi l'interrogation qui mène à une invincible obscurité serait-elle immunisée contre un scepticisme sans espoir?

Mais ce qui gravite ainsi vers un abîme d'insoluble problématicité, sans aucune défense face au doute le plus extrême, mérite-t-il d'être considéré réellement comme *étant*? Ne ressemble-t-il pas plutôt à une ombre inconsistante? Contre cette pensée se dresse la clarté décidée, la ferme netteté, de l'être de tout ce qui est: ce qui est, *est*; cela tient et ne vacille pas. Certes, les étants que nous rencontrons sont précaires et fugitifs à divers degrés. En tant qu'étants, ils ne sont pas très stables. Mais il reste vrai que, pour autant qu'il est, l'étant *est*. Cette phrase n'est ni une simple tautologie ni une pure abstraction formelle. Elle correspond à l'expérience fondamentale de la puissance tranchante de l'être de tout étant. Ce qui *est* est si décidé dans son être qu'aucune puissance au monde ne peut faire que ce qui est ne soit pas. Dans la plupart des cas, certes, on peut détruire ce qui est. Mais on ne peut pas effacer le fait que ce qui est, *est*, pour autant et aussi longtemps qu'il est. Par rapport à notre pensée, cela veut dire qu'on ne peut pas faire que ce qui est vrai soit non-vrai. On peut le nier, ou l'oublier, mais le vrai demeure vrai et fait loi pour notre pensée. Cette netteté de l'être s'applique aussi à notre propre être. Nous le découvrons avec surprise ou frayeur: je suis, je dois donc être. Je puis certes quitter cette vie, je mourrai sûrement un jour. Mais je ne puis parvenir à supprimer ceci: que je suis, que je suis ce que je suis aussi longtemps que je suis. En ce sens, comme disait Sartre, je suis condamné à l'être.

Ce caractère tranchant de l'*être* est en opposition aiguë avec ce que dévoile la question *pourquoi* prise dans toute son ampleur, à savoir la problématicité sans fond de tout étant et de tous nos jugements sur l'étant. Car ce qui demeure foncièrement problématique, douteux, et incertain, n'*est* pas de façon décidée. Notre raison n'est-elle pas invitée à trouver une solution à ce contraste? D'un côté, tout ce qui est apparaît radicalement problématique, rendant ainsi possible la question sans fond: pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien? D'un autre côté, cependant, tout ce qui est, dans la mesure où il est, apparaît absolument décidé dans son être; le caractère tranchant de l'être nous appelle du fond de l'étant de notre monde, du fond aussi de ce que nous sommes.

Or, ce caractère décisif de l'être ne peut dériver ni de la fugacité de l'existence comprise simplement de manière ontique, ni de ce qui apparaît infiniment problématique, c'est-à-dire de l'être de l'étant pour autant qu'il est *son propre* être. Ce qui nous autorise à penser raisonnablement que le caractère décidé de l'être jaillit de ce domaine vers lequel la grande question — «Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien» — s'oriente à tâtons. C'est au-delà de tout étant déterminé, dans l'Abîme sans fond, que s'annonce le Mystère qui porte tout être, qui décide de tout être: le Pourquoi caché, l'Origine secrète, le Fondement inconditionné. Il s'annonce, dans le caractère inconditionnellement décidé dont l'être fait preuve lorsque nous le considérons à la lumière de la question: pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien? Nous avons toute raison de croire au Fondement infiniment abyssal, à la Puissance sans limites au-delà de tout étant, à l'Origine qui porte l'être de tout étant. Le grand Mystère se cache et se révèle en même temps dans l'espace infini du Rien qui cerne et dépasse toute réalité finie. Nous éprouvons l'absoluité de cette Puissance dans le droit inconditionnel de la vérité de l'être de tout étant, de la vérité qui est octroyée à l'étant et qui — malgré le caractère problématique et fugace de celui-ci — lui demeure garantie à partir du grand Mystère dans lequel tout repose et à partir duquel tout se lève.

Si l'on choisit d'employer le terme *Cause* pour désigner ce Fondement, il faut se rendre compte que ce concept a ici un tout autre sens que partout ailleurs. Car cette Cause ne peut être un premier chaînon dans la série des causes intramondaines. Il s'agit plutôt d'un Premier hors série, qui fonde et porte la série entière, et qui demeure également proche de chaque membre de la série, tout en s'en distinguant complètement et se dérobant dans la transcendance de son Mystère.

Le Mystère qui garantit à toute réalité son sens dernier, lui fournit aussi la base première de son être et de sa vérité. Le Mystère de l'Absolu est l'α et l'ω, le commencement et la fin de tout étant; et, ainsi précisément, il est son milieu. Ce Mystère se déploie au-delà de tout étant, et donc aussi de toutes nos catégories. Il est à proprement parler ineffable, intangible; et cependant Il se fait connaître. Cette transcendance du Mystère absolu est fondamentale pour tout le domaine de la religion[15].

15. Cf. B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 89-93; St. KUŠAR, ***Dem göttlichen Gott*** **(cité *supra*, n. 2), p. 299-301.**

VI. - La logique de cette démarche

Puisque la démarche esquissée part de déterminations opposées, on pourrait croire qu'il s'agit ici d'une logique de la contradiction au sens de la logique formelle traditionnelle. Mais ce n'est pas le cas. L'expérience qui rend possible et justifie le grand pourquoi de la question décisive, ne peut être obtenue de force par une simple contrainte logique. Faire cette expérience signifie quelque chose comme un saut de la liberté. Lorsque nous nous mouvons dans les circuits habituels de la pensée, nous le faisons, comme allant de soi, au niveau des enchaînements qui relient entre elles, de manière fixe, des déterminations finies et saisissables. En reliant logiquement ces enchaînements, on n'obtient que de nouveaux enchaînements du même ordre. La poursuite de ce processus logique ne conduit jamais à la stupeur devant le fait, pourtant étonnant, qu'il y a, en somme, quelque chose et non pas rien. L'expérience en question ne se situe donc pas dans le prolongement de la logique finie des sciences finies. L'épreuve fondamentale du caractère absolument décidé de l'être ne fournit, du point de vue logique, qu'une vide tautologie. On ne peut point saisir par le biais de la simple logique formelle cette merveille stupéfiante que le tranchant d'une Puissance inconditionnée se dévoile dans l'affirmation: ce qui est, *est*. Mais on peut l'éprouver, et c'est de cela qu'il s'agit.

Remarquons aussi que le non-étant (lequel, vu à partir de l'étant, n'apparaît que comme le néant) ne peut guère intéresser la logique finie. Par conséquent, elle se désintéresse aussi de la possibilité que ce non-étant soit l'apparition de l'Absolu pour notre pensée finie. Dans sa négativité, le non-étant ne fonde aucun processus logique contraignant. Et pourtant il se montre, il se fait connaître. Même si la démarche ici proposée se situe au-delà de la logique finie, ses différents pas, loin d'être arbitraires, sont lucidement justifiés. Il n'est pas injustifié de croire que les étants reposent sur un fondement qui porte tout et qui décide de tout. On peut certes parler d'une logique transcendantale, dans la mesure où les réalités et les connexions observées se situent dans le domaine où les possibilités de tout ce qui existe trouvent leurs assises. Bien sûr, il ne faudrait pas comprendre cette expression dans le sens d'un formalisme d'une autre espèce. Mais il est clair que les présuppositions et le fondement de la possibilité de toute logique finie se situent au niveau visé par la réflexion décisive dont il a été ici question. Car si tout était suspendu sur une vide absence de fondement, et si tout pouvait, par conséquent, être indéfiniment mis en doute, il est

évident qu'une logique finie sensée ne serait plus possible. Il est donc permis de dire que nous sommes ici dans un domaine qui se déploie certes au-delà de la logique, mais qui fonde néanmoins les possibilités de la logique. Le Mystère infini qui porte tout, tranche aussi en ce qui concerne la logique.

Signalons enfin que la voie esquissée ne prétend pas avoir thématisé la divinité de Dieu. Entre le résultat auquel aboutit cette démarche et le Dieu divin, il subsiste encore une différence phénoménologique. De plus amples développements seraient donc requis pour mettre en évidence les traits personnels et la divinité du Mystère infini[16]. Déjà cependant cette voie nous conduit — et ce n'est pas rien — au Fondement abyssal qui porte tout ce qui est, au Mystère fondateur dont nous provenons[17].

VII. - Réflexions conclusives

La voie ici présentée tâche de rendre justice au caractère non-objectivable et supra-catégorial du Mystère infini. Elle suggère que toute tentative de l'emprisonner dans nos images et concepts est vouée à l'échec. Précisément à notre époque, n'importe-t-il pas d'accentuer ainsi la profondeur incompréhensible et ineffable du Fondement divin? Après que tant de portraits du divin ont été brisés, il semble urgent, en effet, de prendre vraiment au sérieux — dans la pensée comme dans le comportement religieux — l'ineffaçable Transcendance. Cette situation ne nous invite-t-elle pas à une démarche toute tendue vers le Rien inouï, et la Profondeur abyssale qui, silencieusement, s'y cache et s'y dévoile? N'exige-t-elle pas aussi une certaine sobriété, voire «pauvreté», du langage attaché à dire l'Indicible? Il ne s'agit cependant pas d'un simple iconoclasme ou d'un mutisme pernicieux. Car seule cette pauvreté peut nous disposer à l'accueil de l'indevançable nouveauté du verbe qui annonce et de l'image qui montre l'invisible et inexprimable majesté du Secret. L'approfondissement de cette expérience ne permettrait-il pas d'endurer et de surmonter l'épreuve de l'éclipse apparente du Pourquoi ultime, cette Nuit qui enténèbre notre époque?

16. Cf. B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 115 ss. et 132 ss.; St. KUŠAR, *Dem göttlichen Gott* (cité *supra*, n. 2), p. 315 ss. et 324 ss.

17. Cf. B. WELTE, *Religionsphilosophie* (cité *supra*, n. 1), p. 93-95; St. KUŠAR, *Dem göttlichen Gott* (cité *supra*, n. 2), p. 301-302 et 313-314.

Il convient cependant de rappeler que cette voie n'entend pas prouver l'existence du Mystère infini à travers des raisonnements logiques capables de contraindre notre entendement. Elle se tourne plutôt vers l'expérience de la Puissance transcendante qui, sous le voile du Rien dont nous ne pouvons point disposer, se montre à partir d'elle-même. Elle nous conduit à lui laisser toute sa place et à lui accorder toute notre attention. Dans ce contexte, le mot «Rien», loin de renvoyer à un concept logique, exprime, soulignons-le, une expérience[18].

Mais ici, on doit rencontrer une difficulté. Le Rien peut-il être éprouvé? Aussi longtemps que nous vivons, a-t-on objecté, nous éprouvons certes que nous existons; mais nous n'éprouvons pas que nous n'existons plus ou pas encore. Notre savoir en ce domaine se baserait seulement sur des expériences qui concernent d'autres individus; il ne constituerait pas notre propre expérience de nous-mêmes[19]. Cette objection présuppose, on le devine, une compréhension scolastique du «Rien». Saisissant celui-ci comme le contraire absolu de l'être, elle estime que ce qui n'est rien ne peut être en aucune façon, et ne peut donc, non plus, être connu[20]. Toutefois, on ne peut, sans étroitesse, se borner à cette unique conception du *nihil*. Au cours de l'histoire, en effet, d'autres façons de comprendre le «Rien» ont vu le jour. Maints poètes et penseurs récents ont vu dans l'épreuve du Rien l'expérience fondamentale qui distingue notre époque. On ne saurait donc proscrire la voie qui considère le Rien surtout comme phénomène[21]. L'expérience du Rien ne peut certes être vérifiée au niveau de la perception sensible. Mais sa certitude n'en est pas pour autant compromise. Je sais d'expérience que je n'ai pas toujours été là. Je ne le sais pas seulement par le biais du témoignage des autres[22].

Tout en reconnaissant le bien-fondé du point de départ phénoménologique de cette voie, on peut cependant s'interroger sur son rapport à l'ontologie. Le préséance de l'être trouve-t-elle suffi-

18. Cf. H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 81-83.

19. Cf. W. BRUGGER, recension de B. WELTE, *Religionsphilosophie*, dans *Theologie und Philosophie*, Freiburg, Herder, 54 (1979) 258-259, à la p. 259.

20. Cf. J. LOTZ, *Nichts*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Fribourg-en-Br.,Herder, (1962) 944-946, à la p. 944.

21. C'est dans le Rien comme phénomène que Welte trouve la base de toutes les autres modalités du Rien. Cf. B. WELTE, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, **Fribourg-en-Br., Herder, 1982, p. 48.**

22. Cf. H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 85-86.

samment son compte dans cette approche[23]? Le risque de cette dernière ne serait-il pas de donner une place trop centrale à l'expérience du Rien et à son ambiguïté? La primauté ne doit-elle pas revenir plutôt à l'étonnement face à cette merveille irréfragable: que ce qui est, *est*[24]? En effet, ce n'est pas sur la négativité du Rien que l'homme fonde son existence, mais sur les expériences positives de la Richesse actuelle qui s'exprime dans le *est* et sa vérité. L'étant est, et n'est pas non-étant; je suis, et le contraire n'est pas vrai; tu es, et tu as donc le droit d'être. Face au tranchant irrécusable de l'être, toute accentuation exclusive du rien, et de son ambiguïté, paraît ontologiquement discutable. Ce qui tranche ainsi sur la précarité de l'étant ne peut que renvoyer à la clarté absolue d'un Mystère positif. L'épreuve du rien constitue une étape sur la voie qui mène au Fondement inconditionné; mais elle n'est pas le but. Son rôle est subalterne par rapport à l'expérience de la positivité originaire de l'Être. La Transcendance est nativement riche de sens indemne. Insaisissable, elle se soustrait, certes, toujours aussi à notre prise; dans cette mesure, elle semble lointaine plutôt que proche: un Rien mortifiant. Cette expérience d'éloignement et de retrait fait indéniablement partie de notre rapport à l'Absolu; mais on ne doit pas l'absolutiser. Le Sacré abyssal se laisse, en effet, rencontrer non seulement sous la forme du Rien effrayant, mais aussi, et surtout, sous celle de l'Être attirant[25]. Le Rien n'est pas lui-même la Plénitude, mais tout au plus l'aiguillon

23. *Ibid.*, p. 85, n. 35.

24. Welte lui-même allait, dans ses premiers travaux, dans ce sens. Cf. B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Fribourg-en-Br., Herder, 1965, p. 315-336, spéc. p. 384 ss. C'est surtout à partir de 1966 que le Rien commence à jouer un rôle de plus en plus prépondérant dans sa pensée. Cf. H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 93, n. 49.

25. Au début, Welte s'était penché avec insistance sur le thème du sacré (cf. notamment *Auf der Spur des Ewigen*, p. 113-151). Plus tard, cependant, le Rien tend à occuper toute la place (cf. H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 269, n. 11). Dans l'une de ses leçons, Welte distingue le Rien «au cœur du sanctuaire» de la plénitude transcendante et le Rien qui n'est que «le gardien du seuil» de ladite Plénitude. Les deux, dit-il, sont liés dans un accord secret, mais le premier est le plus profond des deux. Welte précise que la richesse prodigieuse, la positivité surabondante de ce que désigne le terme «sacré» se déploie entre ces deux pôles du Rien «au seuil» et du Rien «dans la profondeur» de la Plénitude. Cf. B. WELTE, *Vorlesung*, semestre 1958/59, 116-118; cité par H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 280. À notre sens, il vaut mieux ne pas employer le mot «Rien» pour nommer le cœur même de la Plénitude transcendante, dans sa profondeur sacrée.

qui nous pousse à la chercher[26]. Ce n'est pas vers le *Nihil* que l'homme se tourne, dans la confiance, mais vers l'Être et son affirmation décidée. Aussi le Rien n'est-il pas ce qu'il y a de plus élevé, mais est au service de quelque chose d'encore plus haut: de la sacralité positive de l'Être transcendant, qui octroie toute richesse salutaire à partir de sa propre plénitude surabondante[27].

Remarquons enfin que l'épreuve du Rien a été sans doute exacerbée par la recherche éperdue d'autonomie, caractéristique de la modernité. Dans ce sens, le Rien peut sans doute être compris comme la place laissée vide par la négation du divin. Il serait, en quelque sorte, le «fantôme de Dieu» (R. Guardini). L'angoisse devant le Rien traduirait, pour une part, la frayeur devant ce spectre. Le concept du *Rien* se laisserait ainsi déchiffrer comme le produit du désespoir, après avoir été l'expression de la révolte[28]. Il ne faudrait donc pas absoudre trop vite (comme Welte a tendance à le faire) l'épreuve équivoque du *Nihil*; car celle-ci peut être le signe du soulèvement contre la Transcendance. N'est-ce pas précisément parce que l'homme brise son rapport initialement confiant au Fondement que l'aspect de celui-ci se change pour lui en celui de l'Autre impénétrable, de l'Étranger effrayant, du Rien inapprochable? L'obscurité glaciale du *Nihil* muet ne vient-elle pas avant tout de la méfiance inquiète et de la négation tenace que l'homme oppose à l'éloquente lumière de l'Être? Derrière l'épreuve actuelle du Rien y a-t-il seulement un Retrait que l'homme ne saurait empêcher et dont, en définitive, il ne serait pas responsable[29]? Cette éclipse n'indique-t-elle pas aussi un refus (et pas seulement un inévitable oubli) de la Profondeur transcendante[30]? L'ambiguïté du Rien n'est-elle pas liée (plus que Welte ne le dit) au fait que l'homme s'insurge et se cabre contre l'exigeante netteté de l'Être? N'est-elle pas due en partie au pouvoir qu'a la liberté de se

26. Cf. K. RIESENHUBER, *Nichts*, dans *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe*, IV, Édit. H. KRINGS e.a., Munich, 1973, p. 991-1008, spéc. p. 998-999; H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 285-286.

27. Cf. G. SCHERER, Recension de la *Religionsphilosophie* de B. Welte, dans *Theologische Revue*, 76 (1980) 324-329, à la p. 328. Accepter la fonction «ancillaire» du Rien, permet de corriger la centralité excessive qu'il exhibe chez Welte, et de mitiger la fascination chatoyante, pas toujours de bon aloi, que le *Nichts* – toujours, et surtout à notre époque – risque d'exercer. Cf. H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 288.

28. Cf. R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Würzbourg, 1958, p.80.

29. Parfois les textes de Welte – trop marqués sans doute par la compréhension heideggérienne de l'histoire de l'être – donnent un peu cette impression.

30. Cf. H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 283-284.

fermer à l'approche de la Plénitude sacrée? L'angoisse vis-à-vis du Rien peut être le symptôme d'un *non*: de la résistance active que la volonté oppose au pressentiment vivace et à la recherche confiante de l'Absolu[31]. Elle peut traduire un manque d'ouverture à la transcendance du Mystère, exprimer le cramponnement obstiné à l'apparence des choses[32].

B–1348 *Louvain-la-Neuve* Emilio Brito, S.J.
Rue de la Houe 1. Université Catholique de Louvain
Faculté de théologie

Sommaire. — La présente étude examine la façon dont B. Welte se tourne vers le Mystère fondateur. Elle considère successivement ses développements sur le Rien qui nous précède, le besoin d'expliquer le Quelque-chose, la série des raisons fondatrices, et la question décisive concernant le fondement (en précisant ce qu'elle met en question et ce sur quoi elle s'interroge). Après avoir thématisé la logique de cette démarche, elle reconnaît, en fin de parcours, son actualité et la légitimité de son point de départ phénoménologique; mais elle attire aussi l'attention sur le caractère ontologiquement discutable de toute primauté accordée au Rien, et sur la part de révolte contre la Transcendance que l'on discerne parfois dans l'épreuve du Rien.

Summary. — This article reflects on the way B. Welte approaches the fundamental Mystery of Being: his successive reflections on the Nothing which precedes our existence, on the need to explain the Something, the series of the fundamental rationale and the decisive question about the Foundation - what it puts into question, and on what it asks itself questions. After having thematised the logic of such an approach, Brito acknowledges its present relevance and the validity of its phenomenological starting point. He also underscores the ontologically questionable character of any primacy granted to the Nothing, and the kind of rebellion against Transcendance which can sometimes be found in the trial of the Nothing.

31. Cf. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berne, 1954², p. 264.

32. La façon dont Welte relie l'expérience typiquement moderne du Rien et le *Nihil* de l'expérience mystique et de la théologie négative est certes impressionnante. Mais elle ne saurait nous faire oublier que le phénomène du nihilisme exprime aussi, et peut-être surtout, une négation délibérée de la transcendance. Un peu comme son maître Heidegger, Welte n'accorde sans doute pas toute l'importance qu'il faudrait à la responsabilité personnelle de l'homme eu égard à la modalité de son expérience de l'être. Cf. H. LENZ, *Mut zum Nichts...* (cité *supra*, n. 1), p. 285.