

Les quêtes de sens plurielles à travers les âges

La question du sens (faire sens, donner ou trouver du sens à ses actes, à sa vie) est aujourd'hui devenue cruciale. Projeté dans un univers sans balises, exilé des certitudes que pouvaient procurer à ses ancêtres des traditions et des encadrements communautaires serrés, chacun est paradoxalement mis devant l'injonction de *réussir*. Or, réussir ne se résume pas aux seuls éléments qu'on en montre ostensiblement : l'argent, la maison cossue, la grosse voiture. Il faut aussi avoir le sentiment d'avoir accompli quelque chose, d'avoir fait sa marque, et *être reconnu* comme tel par les autres.

À quoi sert sa réussite professionnelle ou financière si un homme est rejeté par ses enfants? N'a-t-il pas manqué, alors, l'essentiel de sa vie? En dernière analyse, *réussir* signifie être capable de donner du sens à sa vie.

Dans ce contexte, la question du sens devient particulièrement exigeante. Et si ces exigences ne sont plus définies et contrôlées par une tradition contraignante, ou par une communauté d'appartenance *tissée serrée* (comme on dit), comment peut-on parvenir à les rencontrer? Qui peut garantir et comment peut-on garantir qu'on a trouvé, pour certaines de nos actions sinon pour toutes, un sens qui mérite d'être défendu, qui mérite qu'on investisse de l'énergie pour sa réalisation?

Ce sont les ruptures dans la marche normale de nos vies qui y produisent le plus souvent des crises de sens. La maladie, de ce point de vue, est un révélateur particulièrement puissant, surtout quand, à tort ou à raison, on l'associe à des «comportements à risques», comme on le fait dans le cas des maladies à transmission sexuelles et, plus largement encore, dans celui les maladies associables à des comportements personnels ou à des conditions sociales, telles l'obésité, l'hypertension, la fatigue professionnelle, la dépression et bien d'autres encore (MTS : maladies à transmission ou co-transmission *sociale*). On aime bien croire, aujourd'hui, qu'on est responsable de son corps. Toute une culture de production et de reproduction médiatique d'un corps idéal (*jeune, beau, en santé* et, si possible, *riche*) incite à le penser et à prendre charge de cette responsabilité, chacun pour soi. Dès lors, tout écart par rapport à l'utopie d'une santé sans limite, qui serait capable de vaincre les effets du vieillissement et de

repousser la mort indéfiniment, est vécu comme un échec. Aussi la recherche de la santé (la conserver, la retrouver, l'assurer) pose-t-elle tout au long de la vie, la question du sens.

Cela est vrai déjà pour l'adolescent qui voit, d'année en année, à cause de ses piètres résultats scolaires ou pour tout autre raison, se réduire pour lui l'éventail des possibles de sa vie future. L'enfant qui est médiocre en mathématique au secondaire sait, déjà, qu'il ne deviendra pas astronaute, ni médecin, ni ingénieur, ni architecte ni programmeur. S'il a minimalement cultivé une de ces aspirations dans son enfance, il doit alors en faire le deuil, et comme on est appelé à le faire en tout deuil, à *recomposer le sens qu'il entend donner à sa vie*.

Toutes les expériences de rupture, avec les deuils spécifiques qui leur sont associées, provoquent ainsi des crises du sens plus ou moins profondes. L'expérience de l'échec amoureux chez les jeunes adultes – ou plus simplement et communément celle des limites propres aux quêtes érotiques, indépendamment même des risques que peuvent comporter ces quêtes quand elles sortent des balises morales traditionnelles – provoque chez beaucoup des crises du sens, dont certaines se soldent d'ailleurs pas des épisodes dépressifs plus ou moins prolongés ou plus ou moins profonds. Comment peut-on penser construire une vie familiale épanouie si, pour toutes sortes de raisons qu'il serait trop long d'analyser ici mais qui renvoient toute à des situations de précarité – économique, affective, psychologique), on est incapable de conduire une relation amoureuse au-delà de quelques semaines ou de quelques mois? Quand ce n'est pas au-delà d'une nuit? La prétendue liberté sexuelle que célèbrent nos sociétés recèle aussi, quand on y regarde au-delà de l'esbroufe, un substrat de souffrance assez phénoménal. Il en est de même de toutes les formes d'échec, ou plus simplement de l'expérience des limites, quand on doit subir la lenteur des promotions professionnelles, les coups bas assénés par des collègues, la lourdeur et parfois l'aveuglement des structures administratives, etc.

Il faudrait aussi s'attarder longuement sur les questions relatives au vieillissement, à la diminution de l'énergie vitale, à l'incapacité de rester indéfiniment *performatif* face à des exigences socio-professionnelles et socio-affectives de plus en plus complexes, dans la confrontation à des virages technologiques de plus en plus rapprochés les uns des

autres, et quoi encore? Les jeunes collègues avec lesquels je travaillais, il y a moins d'un mois, en Europe, m'annonçaient que bientôt mon ordinateur portable, qui me suit partout comme un petit chien, serait périmé, que je n'aurais besoin que d'un appareil tenant dans la main et faisant office de téléphone, d'accès à Internet et au courrier, de banque de données personnelles, d'appareil photo capable de recevoir et projeter des films, de wi-fi (comme ils disent là-bas), me reliant instantanément au monde, où que je sois. Et je n'ai même pas de téléphone cellulaire!

On sait d'ailleurs que le passage à la retraite est pour beaucoup une expérience de crise profonde, d'autant plus difficile à s'avouer à soi-même que la retraite est présentée comme une libération par les idéologies de marché. Comment continuer de donner sens à sa vie quand celle-ci cesse d'être contrainte par des injonctions professionnelles quotidiennes? Comment alors passer son temps? Beaucoup n'y survivent pas. «Rien n'est si insupportable à l'homme, disait déjà Pascal, que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide»¹,

Sans prétendre répondre à toutes les défis que soulève la question du sens, je vais tenter de les encadrer d'une façon plus générale, en partant du titre qui a été proposé pour cette introduction du congrès : *Les quêtes de sens plurielles à travers les âges*, et qui ne précise pas, d'ailleurs, s'il s'agit des âges de la vie – ceux que chacun doit individuellement traverser – ou s'il s'agit des âges de l'humanité, de l'histoire des quêtes de sens à travers les civilisations

Je procéderai à partir de quelques propositions fondamentales.

I. *Les quêtes de sens, dans l'histoire de l'humanité ont toujours été plurielles.* Leur pluralisme traditionnel, cependant, se présentait sous des traits bien différents de celui d'aujourd'hui, tel qu'évoqué par mes remarques précédentes.

II. *La question du sens – et le contrôle de ses quêtes – est le mode privilégié par lequel les communautés humaines ont assuré leur survie, à travers l'histoire.*

¹ Blaise Pascal, *Pensées I*, fragment 622, in *Œuvres complètes*, éd. Lojis Lafuma, Seuil, 1963.

III. *La modernité, cependant*, a instauré une transformation profonde de notre rapport traditionnel au sens, transformation qui doit être analysée et qui nous mène aux questions d'aujourd'hui. Or, en général, nous n'avons pas encore, ni collectivement ni individuellement, pris toute la mesure de cette transformation. Dans ce que nous appelons les *sociétés contemporaines*, on trouve un mode dominant de rapport au sens qui renverse complètement ce à quoi l'humanité avait été habituée jusque-là, et dont il faut donc prendre conscience : c'est celui d'une *régulation marchande* du sens, sur lequel je reviendrai donc en dernier lieu.

I. La pluralité des quêtes de sens dans l'histoire

Aussi loin qu'on remonte dans l'histoire connue des humains, on trouve des quêtes de sens plurielles. Cette pluralité cependant, sauf exception, ne se traduit pas par le *pluralisme*, c'est-à-dire dans la cohabitation et la confrontation de modalités différentes de production du sens au sein d'une même communauté humaine – comme on le trouve dans nos sociétés urbaines – mais par *l'encellulement* du sens dans des communautés possédant et protégeant chacune, jalousement, ses propres visions du monde, ses mythes fondateurs, ses croyances et ses rites. Bref, chaque communauté repose alors sur ses propres *vérités*, c'est-à-dire des postures par rapport au réel qui définissent son identité. Autrement dit, la production du sens et son déploiement restent alors essentiellement rattachés à une collectivité partageant un certain nombre d'éléments essentiels d'expériences vitales.

Jusqu'au vingtième siècle, on a pu parler à cet égard de *communautés naturelles* (comme la famille, la lignée, le village, la région, voire la *nation*) liées par l'expérience, commune et obligée, d'un environnement physique, d'une généalogie et d'une histoire, d'une langue et d'une culture qui s'imposaient à elles. Autrement dit, il s'agit alors de communautés déterminées par la nature, soit parce qu'il est difficile de parcourir les distances nécessaires pour en sortir, soit parce que des obstacles physiques (des mers, des montagnes, des fleuves) en imposent les frontières. Hors de leurs limites, se trouvent alors l'*étranger*, tributaire de d'autres conditions de vie, et le plus souvent perçu comme menaçant parce qu'inconnu, imprévisible, *barbare*...

On comprend alors que le sens, à l'intérieur de chaque communauté, soit objet d'un contrôle serré. Il faut le maintenir, le transmettre, de le renforcer, de générations en générations, pour la survivance de la communauté. Face au chaos extérieur, il garantit l'identité du groupe et sa singularité parmi tous les autres possibles. Il porte en lui la *civilisation*. Ainsi plusieurs peuples désignent-ils leur propre identité en se donnant un nom collectif qui signifie rien de moins que *humain*. Le mot *innu*, par exemple, qui désigne les habitants du *Nitassinan*, comprenant l'Est du Québec et le Labrador, désigne ainsi précisément, en *innu-aimun* (ou montagnais) : être humain. Et quand, dans la Bible, Dieu crée l'Adam, qu'il crée notons-le *homme* et *femme*, c'est bien de l'être humain aussi qu'il s'agit, dans sa différence par rapport à toutes les autres modalités d'être.

Se représenter l'être humain, dans l'histoire de l'humanité, c'est d'abord se représenter *dans une communauté* d'origine et de destin, entretenant donc un rapport organique avec l'altérité du monde. Par le récit de ses mythes, à travers ses croyances partagées, un peuple ainsi *réuni* définit sa singularité par rapport à l'instance de l'altérité, l'Autre (avec un grand A) qui comprend l'ensemble des manifestations empirique de cette altérité dans tous les *autres* qu'il est possible de rencontrer, vivants ou inanimés. Il faut évidemment retenir l'importance *religieuse* du geste qui instaure ce rapport fondamental au sens. La religion est bien ainsi ce qui permet – selon l'une des étymologies du mot – de *relier* l'identité que l'on vit à l'altérité du monde. Elle assure, pour cela, la représentation d'un ordre global qui englobe la nature et la *surature*, et permet de se comprendre soi-même en comprenant le reste du monde. C'est l'établissement, *à travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité, i.e. d'un cosmos sacré qui sera capable d'assumer sa permanence face au chaos*².

Remarquons l'importance de l'enjeu : dans ce qui serait autrement *chaos*, il s'agit d'instaurer de l'ordre. Autrement dit, la religion, qui devient ainsi garante du sens, a pour fonction d'inscrire, au cœur de la vie sociale, une dimension transcendantale – le sens – comme conscience commune qui englobe la totalité du monde. C'est là sa fonction la plus traditionnelle et la manière la plus classique de la considérer. Cet enjeu, quelles qu'en soient les formes, est alors rien de moins que l'*humanisation* du monde, c'est-à-

² Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, p. 94.

dire la mise en place d'un espace dans lequel il devient possible de *vivre ensemble*, un espace de convivialité, de cohabitation, malgré le chaos, les impasses, les incohérences et les violences. La religion porte toujours en elle un substrat tragique, dont la modernité a d'ailleurs hérité à travers certains de ses philosophes. «L'homme est un loup pour l'homme»³. C'est la raison pour laquelle il a besoin de lois. Bien avant les raisons politiques qu'a instaurée la modernité, il lui a fallu des représentations du monde à propos desquelles il pouvait s'entendre avec les autres, dans une même communauté, et instaurer du même coup des espace de convivialité qui lui permettaient de se distinguer des autres.

Aussi, quand cette dimension disparaît de l'horizon collectif – comme cela tend désormais à être le cas dans les sociétés contemporaines – apparaît-elle et réapparaît-elle sans relâche comme un *manque* chez les individus, qui dans certains cas deviennent alors prêts à donner leur vie pour colmater ce manque – ce dont manifestent notamment les radicalismes religieux, islamistes ou fondamentalistes chrétiens.

II. La question du sens : un mode d'assurer la survie.

Même dans son état le plus élémentaire – celui par exemple des sociétés dites *primitives* – la religion pour cela *divise le monde* entre le sacré et le profane. Le sacré, c'est-à-dire ce qui est séparé, intouchable, voire, à la limite, non représentable ; le profane, ce qui peut, *en conséquence*, être manipulé, travaillé, transformé et échangé pour le profit et le plaisir des humains. Le sacré, en cela, n'est pas réservé à au domaine des dieux et des esprits, il peut être signifié par tout signifiant de la singularité d'une collectivité : «un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison en un mot une chose quelconque peut être sacrée»⁴.

Bref, *diviser le monde*, c'est instaurer dans ce qui serait autrement *chaos* un certain ordre qui rend possible la vie. C'est bien que qu'enseignent aussi les grands textes sacrés, toutes civilisations confondues. Le fait d'une façon remarquable, parmi eux, la

³ **Hobbes, Thomas**, *Le Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile* (1651), traduction de l'anglais, annotée et comparée avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Sirey, 1871 (Paris : Vrin ; Paris : Dalloz, 2004, 559 p.).

⁴ C'est là aussi, notons-le, la position d'Émile Durkheim, le père de la sociologie moderne : «La division du monde deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse», *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1925 (4^e édition, Presses universitaires de France, 1960, p. 50-51.

bible judéo-chrétienne elle-même quand elle relate le tout premier geste du Créateur, au *premier jour* :

La terre était informe et vide: il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme...

Dieu dit: Que la lumière soit! Et la lumière fut.

Dieu vit que la lumière était bonne; et Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres.

Le tout premier, Dieu *invente* ainsi (c'est-à-dire *fait advenir au langage*) un *espace* pour la vie. La lumière, en effet, c'est la possibilité donnée à l'humain de distinguer les choses, d'attribuer de ce fait une *valeur* à chaque réalité captée par le regard. Les ténèbres sont le lieu de l'*indifférenciation*, de l'ordre impossible. Dans l'obscurité, comme dit l'adage, «tous les chats sont gris». La lumière est la possibilité de la mise en ordre du monde, et en conséquence de la relativité qui permet l'échange. En séparant la lumière des ténèbres, le Créateur établit un *espace symbolique*, c'est-à-dire un territoire que chaque être humain peut habiter avec d'autres, un espace de *convivialité*.

Et à partir du moment où le monde peut ainsi présenter un certain ordre, chacun peut aussi s'y représenter sa propre place. On peut se penser soi-même, *un parmi d'autres*, c'est-à-dire avec sa propre identité et (cela viendra rapidement, avec Caïn et Abel, sa propre *responsabilité*). On définit alors, pour soi-même, «un **emplacement singulier par l'extériorité de son voisinage**»⁵, ce qui est la définition élémentaire de l'identité.

Tel est le premier enjeu des quêtes de sens : l'identité, c'est-à-dire la capacité de penser sa singularité par rapport à l'altérité du monde. Une altérité qu'on est appelé à trouver dans tous ces états, faut-il ajouter. Non seulement celle qu'on rencontre empiriquement chez les *autres*, tous et chacun des autres qui définissent pour eux-mêmes leurs propres emplacements singuliers, mais aussi l'*instance* même de l'altérité, l'Autre (avec un grand «A»), quelle qu'en soit la figure qu'on lui donne dans une tradition particulière.

Mais se représenter l'Autre n'est pas une mince affaire. À travers les âges et encore aujourd'hui, les hommes et leurs traditions lui ont donné toute sortes de figures. Parfois, elles ont multiplié les figures, comme dans les religions dites païennes, où elles

⁵ Miche Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 27.

se diffractent dans la multitudes des possibles que peuvent prendre les idéaux humains. D'autres fois, elles insistent sur son unicité, comme dans les traditions abrahamiques (le judaïsme, le christianisme et l'islam) où Dieu se présente comme un être personnel, désirant, voire souffrant. On en trouve encore, de plus en plus fréquentes aujourd'hui, dans d'autres figures ou il prend consistance comme un ordre déterminé par la nature des choses, une force ou une énergie traversant tant le cosmos que l'histoire, que rien ni personne ne peut éviter, et qui détermine non seulement notre origine et notre destin, mais chacun des gestes que l'on pose.

Cette pluralité des représentations de l'Autre a toujours existé, de fait, dans l'histoire de l'humanité. Mais dans le monde traditionnel chaque civilisation s'est construite en explorant l'une ou l'autre de ses possibilités à l'exclusion des autres. Les communautés humaines se sont différenciées, dans l'histoire, en garantissant leur identité par leurs rapports au sens et par l'univers symbolique qu'elles sont, de ce fait, mis en place, en fonction des conditions empiriques, souvent locales, de leur rapport à l'Autre.

On connaît, de ce point de vue, l'importance du totem pour les sociétés dites primitives. Le totem, c'est le *signifiant* de la communauté qui, dans la mesure où il en représente la réalité, face à tous, devient précisément un objet sacré, un lieu de sublimation de l'identité collective autour duquel on va pratiquer les rites assurant la cohésion du groupe. Aucun individu, ni familial ni étranger, ne peut le profaner sans risquer de menacer sa propre existence. Les Égyptiens anciens, pour qui le soleil est véritablement source de vie et de mort, puisque, à la fois, il féconde les limons du Nil et assèche le désert, vont en diviniser la figure et lui rendre culte, célébrant à travers lui ce qui fait mystère dans leurs conditions concrètes d'existence. Leurs pratiques religieuses donneront aussi figure sublime aux qualités et défauts humains essentiels à la vie. Si Amon est le dieu créateur des pharaons et Anat la déesse de la guerre, Khonsou est une divinité guérisseuse, Hathor est la déesse de l'amour, du bonheur et de la beauté et Maat et celle de la vérité et de la justice. D'autres configurations de l'Autre se trouvent encore dans les panthéons grecs et romains, de même qu'en Orient et dans le sous-continent indien. Quand, dans le *Voyage des morts* tibétain, l'âme doit affronter quelques centaines de «détités» avant d'accéder à la réincarnation, elle rencontre dans ce long passage exigé

d'elle, les déités représentatives tant de la fragilité que de la vigueur de la vie – autrement dit des passions humaines. Nous ne pouvons malheureusement aller plus loin dans l'exploration de ce monde foisonnant. Disons seulement, pour mémoire, quelques mots de la religion d'Abraham, qui à la différence des autres va instaurer, en guise d'espace symbolique pour dire l'Autre le signifiant du Nom du Père, un signifiant particulièrement réfractaire à la représentation sous forme d'image. L'image, ici, connote toujours un danger d'idolâtrie, c'est-à-dire la tentation de la prendre pour le réel de ce qu'elle représente alors que ce réel – un Autre qui en devient littéralement impossible non seulement à imaginer mais à nommer – échappe, par définition, à la représentation. Cela, dans l'histoire, va donner au judaïsme, au christianisme et à l'islam de remarquables potentialités mystiques – une mystique, je dirais, d'insatisfaction devant toute image. Mais cela va donner, également, d'innombrables débats, querelles, voire des guerres autour de la place des images – ou si on préfère des représentations du sens – dans ces cultures religieuses.

III. *La modernité instaure un nouveau rapport au sens.*

En situation traditionnelle, les réponses données à la quête de sens sont autant de façons, pour les humains, d'affirmer leur identité collective et de garantir l'entente à l'intérieur de leurs communautés. C'est pourquoi chaque communauté tient tant à sa façon particulière d'assumer cette quête. Elle y trouve, littéralement, un espace nécessaire à sa vie et à son développement. Tel est la signification de l'expression *espace symbolique* que j'ai utilisée plus haut. Il s'agit, pour un individu ou pour groupe, de *s'entendre* sur un certain sens qui permet dès lors de *vivre ensemble*, qui assure une *convivialité*.

Peter Berger, cité plus haut, parle ici d'un *nomos*, ce que je traduis par *espace symbolique pour la vie*. Mais le terme *nomos* mérite attention. D'origine grecque, il connaît une grande postérité dans les langues contemporaines. Notamment, on le retrouve souvent sous forme de suffixe : *autonomie*, *hétéronomie*, *économie*, *astronomie*, etc.). Chaque fois, il désigne un certain rapport à une norme. Ainsi l'autonomie et l'hétéronomie représentent-elles pour les humaines, la capacité soit de se donner leurs propres normes ou le se trouver aliénés dans une normativité venant d'ailleurs.

L'astronomie est la capacité de penser, donc d'ordonner le monde des astres, l'économie est celle d'aménager adéquatement nos rapports à l'environnement de façon à en tirer le meilleur parti. Mais l'origine du mot *nomos* est plus riche que cette réduction à la norme. *Nomos* vient en effet du grec *nemein* qui signifie *partager*. Le mot a aussi donné, dans les langues modernes : *nomade* et *numéraire*, entre autres. Le *nomade* : celui qui parcourt le désert en vue de trouver un pâturage à partager. Le *numéraire* – la monnaie – l'outil privilégié pour l'échange entre les humains, un outil normatif, bien sûr, puisqu'il étalonne les valeurs que l'on entend échanger.

Qu'est-ce qu'une quête de sens, sinon la recherche d'un tel espace symbolique, d'un tel espace pour la vie? Elles suppose essentiellement deux choses : tout d'abord un sujet humain, individuel ou collectif, qui est conscient de sa singularité, ensuite la capacité de configurer un ordre global dans lequel cette singularité prend place. Dès lors cette singularité, consciente de ses limites et de ses potentialités, peut devenir l'assise d'échanges avec les autres et instaurer les bases d'une convivialité. C'est pourquoi j'appelle *sens*, avec Michel de Certeau⁶, la signification globale qu'un sujet, individuel ou collectif, peut donner à ses pratiques, son discours ou sa situation.

L'instauration d'un tel espace symbolique est évidemment un des enjeux majeurs de l'acte de *soigner*, face aux diverses manifestations de la fragilité humaine, que ce soient celles des ruptures d'équilibre physio-biologique dans le corps individuel (le corps *que l'on a*), ou celle des ruptures dans l'équilibre des individus par rapport à leurs groupes d'appartenance (le corps *que l'on est*) ou celle des groupes eux-mêmes par rapport aux autres groupes ou au reste du monde (le corps *auquel on participe*). L'enjeu de *soigner*, en effet, est bien la mise en place d'un espace où devient possible un lien de solidarité entre un individu – confronté avec ses limites, les cassures de sa vie – et l'altérité du monde, incarnée par les *autres*, tant ses proches que les soignants qui posent des gestes à son égard et les institutions mêmes qui encadrent soignés et soignants. Instauration d'un espace de sens, dans cette perspective, ce n'est rien d'autre que travailler à transformer ses conditions d'existence, avec le malade, pour que sa fragilité puisse elle aussi prendre place, pour que la vérité de son être puisse être reconnue.

⁶ «La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine», in *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Éditions du Seuil, 1987, 183-226.

Or le développement des civilisations modernes, d'abord en Occident et désormais dans l'ensemble de la Planète, va changer complètement le rapport au sens qu'entretiennent les sociétés.

Autrefois, quand un individu rencontrait un problème dans la conduite de sa vie, la tradition était là pour lui dire : « Cette solution que tu veux expérimenter, on l'a déjà essayé, et ça ne marche pas. Essaie donc autre chose. Celle-ci, par contre, on l'a longuement mûrie. Tu peux donc t'y fier ». La tradition servait de norme pour la vie collective et de guide pour la vie individuelle, même la plus intime. Les institutions, héritières des traditions comme les Églises, pouvaient aussi *filtrer* (l'expression de d'Umberto Eco⁷) la connaissance et les représentations du monde, pour ne garder que celles qui semblaient concourir au bien de la communauté. C'était bien le cas par exemple de la morale, en particulier de la morale sexuelle. Était alors sans conteste considéré comme licite – et par conséquent désirable – un comportement sexuel ordonné au bien de la communauté (à la limite peu importe son caractère violent où discriminatoire pour les individus) et illicite, donc à rejeter, tout comportement ne concourant pas à ce bien (par exemple, avoir des rapports sexuels en dehors des liens du mariage). Un mode de régulation du sens complètement différent va s'élaborer avec le développement de la modernité, et c'est celui-ci qui domine, désormais, dans les sociétés contemporaines.

Tout d'abord, dans un premier temps, découvrant les capacités de performances des outils complexes, les sociétés occidentales vont se régler de plus en plus exclusivement à partir de ce qu'elles appellent elles-mêmes la raison. Certaines d'entre elles iront jusqu'à ériger, au dix-huitième siècle, des cultes à la déesse Raison. Qu'est-ce que la raison ainsi portée au pinacle? Tout simplement une rationalité *technicienne*, c'est-à-dire résidant essentiellement dans sa capacité, attestée et éprouvée, de calculer les rapports logiques entre les effets obtenus par une action et les moyens mis en œuvre pour les obtenir. C'est une rationalité qui se réduit, le plus souvent, au contrôle d'un *outil*, de l'outil, de n'importe quel outil, du plus complexe au plus simple. Le marteau avec lequel je bricole est un outil simple. Un système industriel ou financier, comme il en existe sur

⁷ Umberto Eco, « Le filtrage de la connaissance », Entrevue avec Florent Latrive et Annick Rivoire dans *Libération*, reprise dans *Le Devoir*, 10 janvier 2000, B2.

toute la surface du globe, est un outil complexe. Mais les deux obéissent à une même logique. Celle-ci consiste à contrôler les rapports entre les valeurs entrant dans l'outil en question – pour le marteau, ce sera une tête et un manche, avec chacun leur poids, leur masse, selon les différentes mesures qu'on peut en prendre, pour le système industriel ce sera une masse salariale, un marché réel ou potentiel, la disponibilité des matières premières et de la main d'œuvre, les lois des différents pays où on transigera, etc) dont l'organisation est ordonné à l'atteinte d'un objectif précis. Le marteau de charpentier n'a pas la même forme que celui du vitrier, ni du forgeron. Il existe – consultez le dictionnaire – des dizaines de types de marteaux, chacun ordonnant les valeurs de ses parties (tête et manche) en fonction de son utilité présumée...

On voit les principaux concepts qui nous permettent d'analyser ce qu'est la rationalité technique. D'abord un *calcul* des valeurs entrant dans une logique qui consiste à ordonner les éléments. Ensuite, la détermination d'une *fonction* qui justifie et commande cette ordonnance. Au-delà, peu importe l'utilisation qui en sera faite : avec mon marteau de charpentier, je puis tout aussi bien aider mon voisin à réparer son toit que lui enfoncer le crâne; une grande entreprise industrielle peut aussi bien servir à creuser la fracture entre les nantis et les dépourvus, enrichissant au passage ses actionnaires mais appauvrissant les travailleurs, qu'elle peut contribuer à une politique de plein emploi.

Autrement dit, dans l'exercice de la rationalité technicienne, la question des finalités, ou du *pourquoi* est exilée de celles qui sont relatives au *comment*. On peut contrôler parfaitement les secondes et être complètement indifférent aux premières. La rationalité technicienne est indifférente aux fins pour lesquelles on l'utilise. Pire encore, plus on s'obstine dans son développement logique, plus on est poussé à renoncer au sens, au profit justement de son aspect strictement utilitaire. C'est bien ce qui arrive, par exemple, quand des champions sportifs oublient les règles éthiques fondamentales de leur discipline, ou quand de super techniciens de la finance succombent aux tentations de malversation du système. La performance, chez eux, prime alors sur le sens. Cela peut être par cupidité, bien sûr, mais tout aussi souvent on trouve, chez ceux qui sont victimes de telles pathologies, tout simplement des êtres obnubilés par la performance au point d'en oublier tout autre aspect de leur vie.

La logique marchande, de ce point de vue, cette logique qui préside dans les sociétés contemporaines à la production et la consommation des biens – matériels, intellectuels ou spirituels – est une forme de rationalité technicienne. Et quand on la considère ainsi, on voit qu'elle organise, elle aussi un rapport au sens qui lui est propre et qui domine, désormais, les cultures contemporaines. Cette logique consiste à proposer des biens de salut – croyances, appartenances et attitudes religieuses, spiritualité – en fonction de la *satisfaction* qu'ils sont susceptibles de procurer à des individus en manque de sens.

Dans la mesure même où l'organisation technique des sociétés et des institutions – telles les institutions de santé – exile le sens hors des préoccupations quotidiennes, beaucoup d'acteurs qui y passent leur vie vont ressentir, parfois douloureusement, ce manque de sens. Il leur faut dès lors trouver des lieux qui vont leur permettre d'apaiser la souffrance qu'ils en ressentent. Comme les institutions ne répondent plus directement à ces besoins, comme les traditions ne sont plus en mesure d'encadrer les communautés humaines – puisque chacun y est renvoyé à une quête qui lui est propre – ils vont chercher là où ils peuvent des solutions, c'est-à-dire des produits susceptibles de combler leurs besoins. Il y a donc, ainsi, un marché du sens – un marché des biens de salut – qui s'est mis en place en Occident au cours des cinquante dernières années et dont la logique désormais règle – pardessus les institutions traditionnels et indépendamment d'elles – le rapport au sens.

Paradoxalement, dans les sociétés contemporaines, il n'y a jamais eu tant d'offre, sur les marchés du sens, que depuis que les institutions traditionnelles sont devenues incapables de contrôler ce marché. C'est, en réalité, une conséquence tout à fait normale et logique de la régulation marchande du sens. Pour que celle-ci trouve un dynamisme optimal – comme pour n'importe quel autre marché – il faut mettre les produits en concurrence les uns avec les autres, donc démultiplier l'offre. Ce qui a pu sembler paradoxal quand ont commencé à apparaître de nouveaux mouvements religieux dans une société qui semblait inexorablement vouée à la sécularisation, il y a quelques dizaines d'années, est un fait un pur effet logique de la régulation marchande du sens.

Mais du même coup, émancipé des contraintes que lui imposaient les institutions traditionnelles du sens, chacun se retrouve seul devant ce foisonnement. Il ne peut alors qu'interroger ses «besoins», ou du moins le sentiment qu'il en a, pour circuler parmi les vitrines du sens et y chercher, là comme en tout autre marché où il se prévaut de sa rationalité, le meilleur rapport qualité/prix. Autrement dit, il cherchera à investir le moins possible d'énergie, de sacrifices, d'engagement personnel, pour obtenir un résultat optimal. On pourrait alors parler d'une loi qui est celle de la *satisfaction*. La régulation du sens, en situation de société contemporaine, ne s'établit pas à partir des traditions ni à partir d'impératifs communautaires, mais à partir du principe de satisfaction. Aussi, quand un produit qu'on a essayé s'avère parvenu à ses limites dans sa capacité de satisfaire les besoins ressentis, soit par usure soit parce que d'autres semblent plus adéquats, soit parce que le sujet lui-même a changé, qu'il n'a plus les mêmes besoins, on retourne vers les étals du sens pour trouver le produit adéquat.

Sans doute a-t-on qualifié un peu trop facilement, à mon sens, de *religion à la carte* ces comportements transitoires, propres aux sociétés contemporaines, face à la nécessité de faire sens dans nos vies⁸. La métaphore de la carte restaurant, certes riche en potentialités évocatrices, n'épuise pas ce dont il s'agit en réalité: non pas de pirorer ici et là au gré des humeurs, mais de construire un rapport au sens qui, pour les sujets exilés des balises traditionnelles, soit de plus en plus satisfaisant. Invariablement, d'ailleurs, quand ces consommateurs et voyageurs dans le monde du sens nous parlent de leurs périples, ils les qualifient en termes de découvertes et d'épanouissement, de *progrès* qui leur permettent de dépasser les limites jusque-là rencontrées.

Conclusion

Les biens de saluts sont aujourd'hui sous la règle de cette logique de la satisfaction. Non seulement sont-ils de ce fait mis en vente, offerts en fonction de la satisfaction qu'ils peuvent procurer, même quand ils proviennent des institutions les plus

⁸ Reginald Bibby, *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988, 382 p. Remarquons qu'il s'agit de la traduction d'un livre qui en anglais s'appelle *Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Studdart, 1987, 310 p. et dont le contenu est toujours pertinent.

vénérables, mais leur recherche même se déploie comme une stratégie de quête de satisfaction. De la même manière que pour les autres biens, on part en quête de sens à partir du besoin qu'on ressent, du manque dont on ressent plus ou moins confusément la souffrance, on parcourt alors les étalages de sens qui se présentent, on s'informe de la vertu des produits offerts, et tente l'expérience quand on en présume l'utilité – peu importe la provenance de ces produits.

Dans les sociétés occidentales, on a atteint vers le milieu du vingtième siècle une sorte de ligne de non retour quant à l'évolution de nos rapports au sens. Et certes nous sommes loin d'avoir bien pris conscience des conséquences sociales et individuelles de cette situation. On ne fait que commencer à analyser ces dernières, notamment l'explosion et l'individualisation du rapport au sens évoqués plus haut. D'autres conséquences commencent aussi à se manifester, notamment celles qui se traduisent par des crispations communautaires de type sectaire, quand, ayant expérimenté un certain type de rapport au sens, on cherche ceux dont l'expérience serait semblable pour constituer, avec eux, une communauté affective dont l'objet est de conforter cette expérience. Le rapport à la communauté est alors inversé, par rapport à ce qu'il était en situation traditionnelle : on ne va pas vers une configuration donnée de sens parce qu'on appartient à une communauté établie, mais va vers une communauté, réelle ou virtuelle, parce qu'on pense pouvoir y partager un certain rapport au sens⁹.

Sans doute aussi ne fait-on que commencer à se rendre compte que cette mise en marché du rapport au sens peut aussi mener à sa radicalisation et à des formes d'addiction proprement mortifères. Dans un monde où l'expérience du chaos est toujours possible, où l'individu est renvoyé à sa solitude dans ses quêtes, il arrive que l'on veuille tenir mordicus – jusqu'à l'aveuglement – à ce qui semble donner satisfaction et lever les dangers du dérèglement et de l'anarchie. Les produits du marché du sens, à leur façon, peuvent aussi procurer pour un temps un apaisement de l'angoisse de vivre. Mais il arrive aussi que cela provoque l'assuétude : il en faut toujours davantage et il faut sans cesse rapprocher les doses, quitte à en devenir esclave et à en mourir. .

⁹ Il faudrait encore distinguer, ici, les communautés immigrantes dans lesquelles le rapport au sens se structure comme mémoire et renforcement d'une identité fragilisée, avec le rappel (linguistique, confessionnel, etc.) des modalités propres à la société d'origine.

L'enjeu des quêtes de sens, que nous avons décrit comme la production d'un espace symbolique pour la vie humaine, est rien de moins que celui de la *survivance*, c'est-à-dire d'une vie malgré l'expérience des limites, dans la capacité d'assumer cette expérience. Il suppose un deuil certain face aux fantasmes de toute puissance qui nourrissent les idéologies techniciennes. Mais il peut aussi facilement se trouver perverti au profit d'autres fantasmes de toute-puissance, notamment, à la manière des drogues, dans la construction de paradis artificiels. Le défi des quêtes spirituelles contemporaines, dans cette perspective, est bien d'assumer les limites de l'humain tout en lui permettant de quitter les impasses que peuvent recéler ces limites, autrement dit de se «dépasser». L'émancipation contemporaine des quêtes de sens représente, de ce point de vue, l'ouverture à un univers incommensurable de possibles. Il s'agit alors de mettre en langage du sens qui concerne la vérité de l'être, dans son désir intime d'être au monde. Elle comporte en même temps de réels dangers d'aliénation, dont l'effet sera d'amplifier encore les drames humains. Mais n'est-ce pas là, somme toute, le défi de toute création?