NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 1 1994

La crise du sens

Paul GILBERT (s.j.)

p. 76 - 93

https://www.nrt.be/fr/articles/la-crise-du-sens-187

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La crise du sens[1]

On dit couramment, de nos jours, que le « sens » est en crise, que nous ne savons plus où nous allons, que nous n'avons plus de normes pour nous guider. Notre réflexion portera sur cette « crise du sens » et sur quelques-uns de ses aspects les plus importants. Il est commun d'affirmer que notre civilisation est en perdition. Cependant cette affirmation n'est pas de notre siècle. Elle a été répétée depuis que l'homme est homme. Les lamentations sur la stupidité humaine sont constantes dans les littératures de toutes les époques. Il n'y a jamais eu dans l'histoire de l'humanité un moment où l'on a pu affirmer sans naïveté que le règne du sens était instauré. Toutefois, la violence des hommes s'est déchaînée en ce XXe siècle plus que jamais. Pour cette raison, notre époque est unique dans l'histoire, et la crise du sens inquiète d'une manière qu'auparavant on ne connaissait sans doute pas.

Dans un premier temps divisé en deux parties, nous analyserons successivement chacun des deux termes, « crise » et « sens », de l'expression « crise du sens », et nous développerons la thèse que la crise du sens appartient au sens lui-même. Nous envisagerons dans une troisième partie le nihilisme qui rend aujourd'hui cette crise originale.

I. - Crise

Le mot « crise » vient du grec *krisis* qui signifie « décision », « jugement judiciaire », « condamnation », ou encore « action de séparer, de distinguer ». En fait, le sens judiciaire exprime le sens, que nous disons plus fondamental, de la séparation. Ce sens fondamental vaut d'ailleurs pour tous nos jugements qui, pour être intelligibles ou pour avoir un sens, séparent en fait leur objet propre de tous les autres objets de nos expériences sensibles ou intellectuelles.

Le jugement sur un objet sensible, pour avoir un sens, résulte d'une opération qui sépare ou qui distingue. Cette opération a en fait plusieurs niveaux. Premièrement, le jugement distingue son objet propre et le monde en général. Il profite des contours de son objet pour le mettre en relief, comme en avant-scène, devant la totalité du

---

1. **Conférence prononcée à l'Université Grégorienne le 9 mars 1993 à l'occasion de l'Acte Académique annuel.**

monde maintenue dans le flou. Deuxièmement, le jugement distingue son objet de tous les autres objets susceptibles de venir également en avant-scène. La culture joue dès ici un rôle important. Troisièmement, le jugement sur un objet particulier distingue deux niveaux, sensible et intelligible, dans cet objet. Le niveau sensible est celui qui l'isole de tous les autres objets, car aucun n'est capable de se trouver au même endroit et en même temps qu'un autre objet. Le niveau intelligible est celui qui unit cet objet isolé à d'autres objets, sans qu'aucun d'eux ne perde sa solitude physique. Le jugement distingue ainsi des existants tout en les unissant conceptuellement. Il situe son objet sensible, en fait réellement isolé dans son empirie, au sein d'un ensemble structuré et harmonieusement intelligible, dont la capacité de créer des liens entre cet objet et d'autres vient pour une large mesure de nos codes culturels. Le jugement résulte donc de multiples mises à distance et mises en présence de son objet sensible, d'abord hors du monde en général, puis distinct d'autres objets empiriques, enfin au sein des structures que nos cultures nous offrent pour que nous puissions effectivement le prononcer.

Le jugement « ceci est une salle académique » suppose, pour être significatif, que nous sachions distinguer cet endroit du monde en général, puis de tel autre objet, d'une flûte à bec, d'une formule de chimie, des catégories de l'amitié selon Aristote, en enfin que nous sachions comment situer d'une certaine manière cette salle académique par rapport à tous les autres objets de notre expérience, en la rapportant à telle classe de termes et non pas à telle autre selon les structures propres de notre culture locale. Ainsi, on aurait pu remplacer ce jugement par cet autre : « ceci est une salle de cours », car cette salle l'est parfois, bien que nos « salles de cours » ne soient pas habituellement des « salles académiques ». Par contre, on interdira de dire que « ceci est une salle à manger ». Cet exemple montre que nos jugements sont déterminés grâce aux moyens que nos cultures nous donnent pour nous exprimer, et non seulement par l'objet en soi. Nous ne pouvons nous comprendre qu'en participant à une même vie culturelle. Nos jugements ne sont pas des reflets immédiats de la réalité. Ils sont déterminés par l'expérience du monde en général et par celle de tel objet en particulier, expérience qu'articulent les cultures, qu'aucun d'entre nous n'a créées tout seul, mais qui recueillent la mémoire ancestrale de nos sociétés historiques. Ce qui toutefois ne veut pas dire que nos jugements soient relatifs et sans aucune vérité. Cette salle est vraiment une salle académique. Le nier serait faux.

Nos jugements ne sont pas formés sans impliquer l'histoire de nos sociétés, notre formation, notre éducation. Ils ne s'élaborent pas non plus sans nos décisions personnelles, par exemple celles de nous parler d'une manière clairement prononcée et intelligiblement présentée. Le jugement exerce par là des valeurs immanentes à toute relation humaine. Il n'y a pas de jugement destiné à ne pas être entendu par un autre. Tout jugement est un acte de communication. Il suppose que celui qui le prononce se laisse déterminer par celui qui l'entend. Qui décide de parler une langue inconnue de son interlocuteur ne peut prétendre lui proposer un jugement, exercer une modalité de relation humaine.

Le jugement est donc plus qu'une affirmation qui laisserait son objet se refléter sans ombres dans son énoncé, plus qu'un rapport immédiat entre l'intellect et ce qui est exprimé. Parmi ses composantes, il y a un acte de discernement qui sépare et unit son objet et le monde qui en est le support, qui sépare et unit cet objet et d'autres objets possibles, qui met en œuvre des héritages historiques, qui communique volontairement une information à quelque destinataire en participant délibérément à la même culture que lui.

Le mot « crise », qui signifie un « jugement », évoque donc à la fois un « discernement » et un « engagement ». Dans ce contexte, l'expression « crise du sens » signifie que le « sens » est l'objet d'un jugement porté sur un aspect particulier du monde, que nous percevons au sein des cultures multiples et limitées dans lesquelles nous nous engageons délibérément. Ce dernier élément, culturel, nous fait comprendre pourquoi la multiplicité des cultures engendre de vives interrogations quant à l'universalité du sens et quant à la possibilité de l'énoncer de manière univoque.

Le mot « crise » comporte encore une autre nuance. Ce que nous en avons dit jusqu'ici est assez incontesté. Mais l'expression « crise du sens » présente bien autre chose. Elle évoque l'effacement du sens, son obscurcissement, l'avènement de l'insensé, la déroute de la raison. En fait, le mot « crise » indique, outre sa nuance de jugement, le passage agité d'un état à un autre. Ce passage est un « moment », qui, habituellement, n'est heureusement pas destiné à durer. On parle ainsi des crises des civilisations qui, à l'instar des corps vivants, passent par des moments douloureux de croissance, que l'on espère provisoires. Nombreux sont les auteurs qui, ces dernières décennies, ont proclamé que l'Occident est en crise, qu'il est appelé à un sursaut s'il veut ne pas s'écrouler. Rappelons-nous la conférence d'Edmund Husserl, en 1935 à Vienne, sur *Die Krisis des europäis-*

chen Menschentums und die Philosophie[2], ou celle de Jacques Maritain intitulée *Le crépuscule de la civilisation*, prononcée à Paris en 1939[3]. En fait, l'histoire de l'humanité montre que toutes les civilisations passent par des crises, qu'elles évoluent et même qu'elles périssent. Certains, tel Claude-Henri de Saint-Simon dans son *Introduction aux travaux scientifiques du 19e siècle*, publiée en 1808, ou Oswald Spengler dans son œuvre de 1918-1922 intitulée *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*[4], crurent que ces crises suivaient des rythmes quasi biologiques susceptibles d'être fixés scientifiquement, en fait selon le modèle des lois de la nature, par exemple la cadence que Spengler symbolisait par la succession des saisons. D'un point de vue quasi scientifique, et sans rien dire des visions marxiennes de l'histoire, signalons le livre illustre de Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, publié à Vienne en 1929. Cependant des ouvrages comme *A Study of History*, d'Arnold Toynbee, publié à partir de 1933, contestent que le mécanisme, biologique ou autre, puisse éclairer les mouvements de l'histoire de manière définitive. En effet, les civilisations meurent moins pour quelque nécessité mécanique que par l'abandon de l'autodétermination et de la responsabilité de leurs acteurs[5].

La crise est un moment historique. Elle résulte du réarrangement d'un état ancien dans un état nouveau, d'un ordre périmé dans un ordre inédit. Ce réarrangement, tandis qu'il est vécu, n'a apparemment aucun principe capable d'en faire prévoir l'issue. Le passage d'un état à un autre est menaçant, un moment d'anomie. Ce moment ne présente aucune fin claire. Son destin est pourtant d'être surmonté et supprimé. La douleur de la crise provient de son caractère con-

---

2. Dans E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana VI*, édit. W. BIEMEL, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 314-348.
3. Dans J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, VII, Fribourg (Suisse), Éd. Universitaires, 1988, p. 11-49.
4. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, C.H. Beck, 1927.
5. A. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. 4, *The Breakdowns of Civilisations*, London, Oxford University Press, 1939, surtout p. 119-132 ; cf. aussi ID., *Civilisation on Trial*, New York, Oxford University Press, 1948. On pourra lire aussi l'article de U. SPIRITO, *Ideali che tramontano e ideali che sorgono*, publié d'abord en 1969 dans la revue *Futuribili*, puis dans U. SPIRITO et A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali*, Milano, Rusconi, 1971, p. 15-58 (p. 19 : « Via via che gli orizzonti si allargano, gli ideali tendono a spostarsi verso forme sempre meno limitate e sempre più comprensive »).

tradictoire : d'une part, la crise n'a aucun horizon qui lui soit proposé clairement et distinctement à partir d'elle-même, mais d'autre part ce qui adviendra et que l'on espère ne pourra pas surgir sans passer par elle. Dans cette contradiction apparaît l'essence de la vie. La vraie vie est absente, disait le poète. Elle resplendit dans ce qui nous satisfait le moins.

Le mot « crise » évoque une qualité de vie dont il vaut la peine de déterminer la signification. Envisageons cette vie en fonction du temps. Le temps de la crise n'a certes pas une durée semblable à celle des états qui la précèdent ou qui la suivent. À première vue, l'état est même fait pour durer, la crise non. La différence entre le temps de l'état et celui de la crise concerne donc d'abord leur permanence quantitative. Mais, au-delà de cette quantité, nous reconnaissons une différence qualitative plus fondamentale. Il y a le temps de la concorde, qui dure dans l'état, et celui de la discorde, qui éclate dans la crise. La qualité temporelle de l'état est la concorde et celle de la crise la discorde. Mais ces qualifications doivent être encore approfondies et corrigées, parce que nous connaissons des tensions même dans nos états et parce qu'il y a des passages d'état à état qui ne provoquent pas de drame. En réalité, la différence entre l'état et la crise est tracée entre l'apparence et la réalité. La crise révèle en effet des forces réellement présentes, mais cachées ou inaperçues dans l'état qui la précédait, des antagonismes réels, mais si équilibrés qu'ils ne pouvaient pas apparaître.

On interprète ainsi la crise nerveuse. Cette crise est une protestation portée à son paroxysme. Elle proclame que les tensions vécues antérieurement ne peuvent plus être gérées et supportées et qu'on ne voit pas comment un état nouveau pourrait réorganiser les forces en conflit et les équilibrer de nouveau. La crise nerveuse met au jour notre échec quotidien, notre incapacité à nous soumettre entièrement au flux des forces qui nous transportent dans tous les sens sans que nous sachions les piloter. L'écrasement ressenti lors de la crise nerveuse mime le sentiment quotidien mais discret de notre écrasement sous des contraintes impossibles à bien canaliser. Il proclame ainsi, en négatif, la transcendance de la personne envers les forces qui combattent en elle. La personne terrassée par la crise nerveuse exprime qu'elle n'habite pas en vérité ce monde, dont le calme apparent résulte d'une succession de compromis.

La crise nerveuse est sans doute une expérience extrême. Elle manifeste de la façon la plus évidente le caractère insupportable des multiples tensions qui parsèment nos journées. Quand elle prend la

forme du suicide, elle symbolise de la manière la plus pure la réalité meurtrière de nos conflits secrets. Révélant qu'un certain état stable ne doit pas être, elle exerce une exigence qui appartient à notre transcendance et qui veut que notre quotidien ait une valeur autre que celle d'un compromis continuellement recommencé et toujours fragile entre nos forces conflictuelles. Elle dénonce par là le vide ontologique qui règne dans notre apparence quotidienne. La « crise », bien qu'elle soit passagère, a ainsi plus de vérité réelle que l'apparence qui dure. Elle nous réveille à un sens qualitatif de l'être bien différent de celui du nombre des jours que nos compromis offrent à notre survie.

La « crise » a donc un aspect judicatif et un aspect émotif. Dans le cadre du jugement, elle indique les puissances de discernement et d'engagement qui appartiennent à nos affirmations. Sous le point de vue de l'émotion, elle révèle les forces en train de se combattre secrètement en nous. L'expression « crise du sens » prend le mot « crise » avec ces deux nuances à la fois. Elle signifie que nous ne savons plus ce qu'est le sens, qu'en réalité nous ne l'avons jamais su, sinon en l'imaginant en fonction de nos états particuliers et provisoires et de nos désirs de tranquillité.

II. - Sens

Venons-en maintenant au second terme de l'expression « crise du sens » : le « sens ». Ce terme, si l'on peut jouer avec ce mot, a plusieurs sens, en fait deux principaux : « intelligibilité » et « orientation ». Nous ne retiendrons pas ici le sens de « sens corporel », par lequel nous sommes orientés vers le monde et adaptés à lui, bien que déjà ce sens dynamique et intentionnel soit important. Nous analyserons plus loin, en parlant du nihilisme, l'aspect orientatif du sens. Nous prendrons maintenant le vocable « sens » d'abord en tant qu'il signifie « intelligibilité ». Nous préciserons d'abord ce qu'est l'idée d'intelligibilité pour la science et comment cette idée met le « sens » en crise, puis nous dépasserons cette crise en distinguant le « sens » et la « signification ».

1. L'intelligibilité scientifique

Ce que nous ne comprenons pas nous apparaît insensé. Le « sens » est l'« intelligibilité ». Ce qui n'a pas de sens n'a aucune intelligibilité. Découvrir le sens de quelque chose, c'est le comprendre. Nous n'avons donc apparemment rien de sensé à dire de ce qui est insensé.

sinon que nous ne le comprenons pas, qu'il est inintelligible. Cependant, affirmer que quelque chose est insensé n'est pas proposer une affirmation insensée. Dire que l'insensé est inintelligible, c'est affirmer paradoxalement son sens. Toutefois, ce sens ne concerne pas alors ce que nous jugeons insensé, mais l'action de l'intelligence. Le sens de l'intelligence est de conquérir ce qui apparaît insensé. Ce sens prospectif de l'insensé est tellement intelligible que celui qui affirme un fait insensé invite à en distinguer les traits pour les surmonter et atteindre le sens inaperçu et réel dont ce fait paraissait jusque-là privé. Le sens et l'intelligibilité sont ainsi pour la pensée des horizons de recherche plus que des données immédiates, bien que le sens soit de toute manière le sens du fait.

L'expression « crise du sens » signifie donc « crise d'intelligibilité », ou « invitation à mettre au jour une intelligibilité plus grande des faits ». Certes, notre siècle a des connaissances scientifiques plus nombreuses que jamais. Pourtant il ne suit pas de là qu'il a gagné en intelligibilité. Il faut distinguer intelligibilité et connaissance scientifique. Selon la tradition philosophique le plus constante, l'intelligibilité et l'unité vont ensemble. L'intelligible occupe une place harmonieuse dans un ensemble cohérent. Le principe de l'ensemble le plus vaste, ce qui unifie et structure la totalité de ce qui est, ou l'unité ultime, est principe de l'intelligibilité. Or aujourd'hui, la science ne tend plus vers cette unité. Sa pratique analytique l'a rendue si complexe qu'elle renonce à une unité principielle qui gérerait son discours. La science contemporaine n'est plus intéressée par les théories globalisantes. Elle se méfie même de ces synthèses. Un principe universellement intelligible est pour elle vide de pertinence, invérifiable et sans vertu opératoire. La science se mesure au succès de sa pratique expérimentale ou formelle, aujourd'hui ponctuelle. L'intelligibilité du principe premier ne fonctionne plus dans la connaissance scientifique.

La compréhension de l'intelligibilité ou du sens était aisée dans les cultures homogènes et quand le fait à comprendre jouissait d'une clarté naïve, quand la science développait des évidences communes, par exemple dans la géométrie à l'école des intuitions d'Euclide. Aujourd'hui cependant, par exemple dans la géométrie à plus de trois dimensions, la compréhension scientifique devient laborieuse. Les cultures et les objets de la vie moderne ont été rendus complexes par leurs affinements analytiques. L'émiettement des langages scientifiques et de leurs pratiques a permis des études très fines du réel, mais en divisant celui-ci, en cassant son unité évidente. L'évidence du sens

d'une proposition dépend de la pratique de la culture particulière dans laquelle elle a été formée. Or notre monde est éclaté en tant de cultures différentes, qui revendiquent toutes leur autonomie ! Nous ne parlons pas seulement des cultures nationales. Seul celui qui pratique la mathématique entend bien les mathématiciens. Il en va de même en sciences humaines. Sans doute aussi en théologie. Et pourquoi pas en métaphysique ? Il suit de là que, malgré l'augmentation de leur nombre et de leurs formes, nos actes communicatifs n'aboutissent plus à créer de vrais liens entre nous. Ils ont été spécialisés par autant de cultures imperméables les unes aux autres. Nos cultures reflètent l'individu qui préside à l'idée moderne de la science analytique. Elles ont réduit nos rapports au monde aux mesures de nos expériences immédiates et de nos décisions subjectives. De là par ailleurs les violences, polies ou non, qui marquent souvent nos affections, quand nous n'avons plus d'autres horizons culturels que le savoir scientifique.

Pourtant, ne voyons-nous pas de nos jours que des frontières s'effacent entre certaines de nos nations, que l'universel prend de la largeur ? D'un coup d'aile, en quelques heures, sinon en quelques minutes, nous parcourons le monde entier. La culture scientifique n'a-t-elle pas été une source puissante d'universalité ? Mais ne sont-ce pas là des apparences distraites, dont seuls les plus malins en technique et en commerce savent profiter ? L'universalité est de nos jours technique et son but trop souvent commercial. Les habitués des grandes chaînes hôtelières mondiales ont-ils jamais souffert du choc des cultures ? La puissance du commerce international a imprégné nos relations humaines, et le succès universel de son bien-être a éclipsé nos autres valeurs. L'économie, qui fixe la loi (*nomos*) de notre demeure (*oikos*), joue le rôle réservé autrefois à la métaphysique, sa fonction de rassembleur et d'unificateur, et avec plus d'efficacité concrète semble-t-il. Nous pensons cependant que l'universalité devrait prendre un visage autrement concret. Nous aurions intérêt à reconnaître la limite de nos lois bancaires, à mortifier nos volontés de confort que démultiplient notre savoir technique et notre argent sans odeur, à retrouver un sens plus riche de la norme universelle et de la demeure commune, de notre terre. Les limites de nos cultures si sophistiquées et individualisées ne peuvent être transcendées et réconciliées par la seule universalité commerciale, d'ailleurs tout autre que pacifique.

Nous aurions cependant tort de mépriser l'universalité de la technique et du commerce, qui provient certainement de la forme la plus

authentique de la science et de son rapport à la nature, et qui a rendu notre monde bien plus aimable que celui de nos ancêtres pas trop lointains, du moins pour ceux qui savent en tirer avantage. Toutefois, malgré ses bienfaits, cette universalité ne peut pas être ultime. On a l'impression que l'universel commercial mime, ou camoufle, la vraie universalité que désire tout homme. Elle a participé à l'effacement de la métaphysique en profitant de la connaissance du réel que la science moderne rendait plus fine et exacte. Mais elle a surajouté à cette attention concrète une universalité formelle, celle que peuvent mesurer nos échanges financiers. De toute façon, la multiplication des cultures scientifiques, qui résulte certainement de l'attention des savants à la belle diversité du monde, a mis en question l'universel traditionnel. L'universel moderne est purement abstrait, formel, mathématique. Entre le commerce et la science, le lien est étroit. La crise contemporaine du sens apparaît ainsi comme une protestation contre l'abstrait, une mise à l'épreuve et une purification des tendances à la simplification formelle qui habitent le cœur de tout homme et pas seulement des métaphysiciens. La crise du sens est une offre bénie à pénétrer davantage le sens de l'universel et de l'individuel. Elle invite par là à retrouver l'essence de l'intelligible au-delà des formes auxquelles nos passions, alliées aux intuitions des temps modernes, l'ont réduite.

2. *Sens et signification*

Pour retrouver la juste intelligence de l'intelligible, rappelons la distinction des deux aspects essentiels de tout signe, proposée par Gottlob Frege en 1892 dans son article *Über Sinn und Bedeutung*[6]. Deux termes difficiles à bien traduire. Nous dirions : « À propos de la signification et du sens ». Le mot « signification » traduit l'allemand *Sinn* et l'anglais *Meaning*, et le mot « sens » l'allemand *Bedeutung* et l'anglais *Denotation* ou *Reference*. La difficulté est que le mot « sens » désigne couramment le sens aussi bien que la signification, et que « signification » a dans la pratique la même ambiguïté. En fait, pour le philosophe, peu importe le mot, car l'essentiel est le concept ou la structure intelligible que le mot amène avec soi. Dans le langage utilisé ici, le mot « signification » indique « le mode dans lequel l'objet du signe est donné »[7]. Quant au mot « sens », il indique « ce qui est désigné » du doigt, l'objet visé par le signe. La significa-

6. G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, dans *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 100 (1892) 25-50.
7. *Ibid.*, p. 26.

tion relève des codes arbitraires du langage et concerne sa forme logique, tandis que le sens, intentionnel ou objectif, concerne la vérité ontologique du signe. Par exemple, les expressions « voici un cercle carré » ou « voici un rond carré » ont une signification, mais pas de sens. En effet, nous nions que ces expressions soient réellement vraies, car rien n'existe qui soit à la fois carré et rond, mais pour poser cette négation nous devons d'abord avoir compris ces expressions. La distinction de la signification et du sens donne donc lieu à la distinction entre la compréhension formelle (la signification) du mot et l'affirmation de sa vérité réelle (le sens).

À première vue donc, le sens est dynamique ou intentionnel, puisqu'il vise un objet qui transcende le sujet, tandis que la signification dépend du système de nos langues, c'est-à-dire de nos cultures. La signification et l'intelligibilité auraient ainsi leur domaine propre dans nos cultures, qui sont relativement arbitraires, à l'image des phonèmes mis en relief par Ferdinand de Saussure[8]. Par contraste, le sens serait déterminé objectivement. La réalité de l'expérience est cependant plus articulée. En effet, la signification n'est pas entièrement arbitraire. Les codes culturels résultent bien sûr de nos créations sociales et historiques, mais pas de nos volontés personnelles et immédiates. Une fois construits, ils sont fermes. La signification d'un mot déterminé dans une culture a une réalité propre, qui s'impose aux individus. Il est pour chacun une tâche, le terme d'une éducation qui demande du temps, et non la matière de ses décisions arbitraires. Nous saisissons la signification d'un mot grâce à notre entraînement (comme on s'entraîne au football), à la pratique de la langue et de la culture particulière où ce mot a cours. Nos cultures sont pétries d'arbitraire et de hasards historiques. Mais elles ont aussi une réalité propre, qui transcende les individus et qu'elles recueillent. La culture a la profondeur de l'histoire réelle des générations qui nous ont précédés. Elle appartient ainsi au domaine du sens. Son objectivité ne dépend pas de notre arbitraire, mais d'un vécu historique ancestral, vers lequel elle fait signe pour être bien comprise. La culture a un poids humain qui, recueilli dans la signification de ses mots, transfigure celle-ci en sens.

Or la science contemporaine, en mathématisant nos langages et en imposant le seul idiome anglo-saxon, efface cette splendeur de la culture. Elle ôte à ses mots leur ancienneté ontologique, rend ses lan-

---

8. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1962, p. 100-102.

gages le plus univoques possible, les déterminant par ses seules définitions formelles. La culture scientifique fabrique ainsi la signification de ses mots, les abstrayant de leur passé, exaltant leur intensité créatrice, restreignant leur sens à leur efficacité anarchique. Cette expulsion du sens hors de la signification doit être notée et réfléchie. Elle est à l'origine de la crise actuelle du sens. Beaucoup d'entre nous, aujourd'hui, s'égaient dans la polysémie de nos jeux de mots, dans l'arbitraire de la signification ; cela nous permet de parler sans rien dire qui nous engage. Les distractions actuelles, multiples et amusantes, confirment notre refus de voir clair quant au fondement de nos pensées et de nos actions. Mais l'effacement du sens conduit à méconnaître la signification elle-même. Il conduit la science dans des impasses. Si elle n'est pas mesurée par des synthèses unifiantes ou par le déploiement du sens, la science livre une intelligibilité absorbée par l'issue technique et commerçante de ses savoirs. Elle devient ainsi *ancilla industriae*. En fait, la nécessité du commerce international, masque de l'universel, préside souvent aujourd'hui aux choix de la recherche scientifique.

Les philosophes de l'absurde, héritiers de la crise du sens, ont certes perdu le caractère fracassant de leur origine, mais non leur attrait. On les comprend à la lumière de la distinction de la signification et du sens et de la crise du sens, que les analystes scientifiques tentent d'éliminer ou de nier. En toute rigueur du terme, l'absurde est l'incohérent et son domaine opposé à celui des systèmes intelligibles logiquement clos, univoques. Est absurde ce qui échappe à la cohérence fermée sur elle-même. Pour le *Léviathan* de Thomas Hobbes[9], l'expression « cercle carré » est absurde, parce qu'incohérente. De même, pour la *Logica* d'Antonio Rosmini[10], il est absurde de prétendre qu'une série infinie est comprise dans la somme de ses éléments, puisque toute somme est par définition finie. L'absurde échappe à la logique binaire des formes univoques.

Or si l'intelligible est le seul site de la signification, le sens, si on le sépare de la signification, devient par essence absurde, inintelligible, insensé. Si la vérité de notre existence échappe à la cohérence logique ou formelle, elle en est libre. « Absurde » ou insensé devient synonyme de « libre », opposé à « nécessaire selon les raisons formelles ».

---

9. Dans *Hobbes' English Works*, t. 3, édit. W. MOLESWORTH, London, J. Bohn, 1841, p. 27.

10. Dans A. ROSMINI, *Opere*, t. 22, Milano, Fratelli Bocca, 1942, p. 287-288 (n° 712).

Pour une tradition intellectuelle nourrie par des théologies de ten-dance fidéiste, le plus essentiel de nos vies ne peut être mesuré par notre intelligence. Le *Credo quia absurdum* attribué à Tertullien[11], expression emblématique pour les fidéistes, faisait écho à certaines affirmations de saint Paul sur notre connaissance du Christ par grâce[12], tout en laissant de côté d'autres déclarations qui vont en sens contraires quant à la connaissance du *cosmos*[13]. Pierre Damien, à l'époque où la technique dialectique envahissait tout le champ théologique, insistait sur le fait que Dieu surpasse toutes les mesures de nos sciences et que la philosophie ne peut être qu'*ancilla theologiae*, c'est-à-dire l'esclave aveugle de la science sacrée. Les philosophes de l'absurde de notre XXe siècle, post-chrétiens en ce sens, ont affirmé l'irréductibilité de l'existence à tout discours scientifique. Le roman *La nausée* de Sartre[14], publié en 1938, est allé très loin dans cette direction. *L'être et le néant*[15], de 1943, thématisait philosophiquement ce sentiment existentiel. Albert Camus, dans son *Mythe de Sisyphe*, paru en 1942, écrivait : « Que tout me soit expliqué ou rien. Et la raison est impuissante devant ce cri du cœur. L'esprit éveillé par cette exigence cherche et ne trouve que contradictions et déraisonnements. Ce que je ne comprends pas est sans raison. Le monde est peuplé de ces irrationnels... L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde[16]. »

En fait, s'ils distinguent la signification et le sens, les philosophes de l'absurde ne nient pas que ce qui est insensé au point de vue de la signification puisse être sensé du point de vue du sens. Dans ce cas, est absurde seulement ce qui ne peut pas être mesuré par la forme logique de nos arguments. Mais dans nos vies — constatation banale — certains espaces échappent à la logique formelle de nos raisons binaires. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point », disait justement Blaise Pascal[17]. Affirmer avec l'existentialisme que le sens n'est pas de l'ordre de la raison soumise aux explications univoques de la science est assurément acceptable. Il n'y a aucun problème à revendiquer pour l'existence, qui a l'unicité de l'acte d'être, une origi-

---

11. Cf. TERTULLIEN, *De carne Christi* V, *PL* 2, 761a.
12. *1 Co 1*, 26-27.
13. Par exemple *Rm 1*, 20-21.
14. J.-P. SARTRE, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938.
15. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
16. A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 44-45.
17. B. PASCAL, *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*, édit. J. STEINMANN, Paris, Club des Libraires de France, 1961, p. 251.

nalité absolue par rapport à la rationalité logique des essences. Le problème est plutôt de comprendre une signification du sens située au-delà de la signification purement formelle, c'est-à-dire plus exactement la métasignification du sens. L'existence est absurde par rapport à la logique philosophique. Mais est-elle inintelligible sous tous les rapports ? N'y a-t-il pas une intelligibilité qui appartient à l'existence, qui est autre que l'intelligibilité des essences et qui demeure irréductible aux formes scientifiques ? En fait, nous devons refuser une dichotomie absolue entre l'essence et l'existence, entre le plan de la signification et celui du sens, comme si la signification pouvait se priver du sens et le sens de la signification.

Voyons d'abord comment le sens pénètre la signification. Nous verrons ensuite, en parlant du nihilisme et du sens comme « orientation », comment la signification pénètre le sens. Il est assez facile de montrer que le sens pénètre la signification. En effet, la totalité de nos discours ne peut se réduire aux discours formels. Certains philosophes pensent même que les discours formels sont inintelligibles si toute référence aux discours communs leur est enlevée. Or nos discours communs, c'est-à-dire nos modes communs de parler, expérimentent une présence ontologique ou événementielle, qui s'exerce sous certains aspects de leur pratique concrète. John Austin l'a souligné dans ses conférences de 1955, *How to do things with words*[18], où il distinguait le « performatif » (de l'anglais *to perform*, « exécuter, accomplir, faire ») et le « constatif ». Le « constatif » exprime linguistiquement ce dont on peut vérifier l'exactitude dans les faits.

Par exemple, cette assertion est constative : « l'eau bout à cent degrés ». Par contre, le « performatif » ne constate rien, mais « fait ». Son énonciation est elle-même un événement, si du moins elle est prononcée selon des codes précis. Par exemple, cette proposition : « je promets de garder ce secret », quand elle est dite entre deux amis. Autre exemple fameux : l'échange du consentement matrimonial. Ou encore, la parole de Dieu au début de la *Genèse* : « Dieu dit et cela fut », ou de Jésus qui, selon *Mt 4*, 23 ou *Mc 1*, 39, « enseignait et guérissait ». Sans doute, le « performatif » pose de nombreux problèmes que les linguistes ont tenté d'affiner, tel, vers 1973, John Searle[19] et ses études sur l'illocutoire. Toutes ces recherches ont du

---

18. Publiées deux ans après sa mort, en 1962 : J.L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962.
19. J. SEARLE, « Austin on Locutionary and Illocutionary Acts », dans *Essays on J.L. Austin*, Oxford University Press, 1973, p. 141-159.

moins le mérite de montrer que la signification de nos mots ne peut être considérée d'une manière uniquement formelle. Son étude ne peut pas ignorer leur sens.

La question est de savoir comment élaborer le sens, qui est immanent à ce qui a une signification. En fait, le performatif qu'Austin mettait en relief n'est pas d'un genre tout à fait différent de ce que la tradition philosophique a affirmé depuis Aristote, de cette distinction que la scolastique exprimait en parlant d'acte premier et d'acte second, d'*exercite* et de *signate*. L'*actus signatus* désigne une expression dotée d'un poids ontologique par l'acte qui s'y exprime *exercite* et non par la forme de son énoncé. La preuve des premiers principes, comme la non-contradiction, par « rétorsion » ou *elenktikôs*, disait la *Métaphysique* du Stagirite[20], était administrée de cette manière : nous ne pouvons pas refuser que la non-contradiction soit un premier principe, sinon en posant qu'elle l'est. Semblablement, nous ne pouvons pas dire qu'il n'y a pas de vérité sans affirmer que notre affirmation est vraie et donc que vérité il y a. Le sens ou la vérité nécessaire des affirmations de ce genre n'est pas révélé par la seule lecture de leur énoncé, mais par la réflexion sur les conditions que suppose l'énoncé de ces affirmations pour fournir tout simplement une signification. La vérité ainsi révélée apparaît comme la condition de l'effectivité de l'énoncé et manifeste par là son poids ontologique. Le sens ou la « référence » paraît ainsi, grâce à une réflexion sur ce qui donne cohérence à nos actions effectives et à nos énonciations.

III. - Nihilisme

Nous retrouvons maintenant l'aspect orientatif ou dynamique du mot « sens ». Le « sens », avons-nous dit, est présent à la « signification », à laquelle il donne son poids ontologique. Nous avons vu que cette présence est celle d'une action originaire, celle d'un exercice qui se déploie dans l'expression, d'un performatif immanent à certaines énonciations. Le problème est maintenant de savoir, inversement, comment parler du sens, comment en déterminer la signification, ou mieux la métasignification. Le sens est le terme visé ou intentionnel de nos énoncés. C'est pourquoi la réflexion sur le

---

20. Cf. G. Isaye, *La justification critique par rétorsion* dans *Revue Philosophique de Louvain* 52 (1954) 205-233 (surtout p. 206-208).

sens est médiatisée de façon privilégiée par la réflexion sur l'action, dont le lieu propre est la finalité.

Par « sens », on entend généralement l'orientation que suit un vecteur. Le code de la route parle ainsi de « sens unique ». Plus précisément, le sens, qui donne son espace à l'intelligibilité, est la fin qui oriente le mouvement d'un mobile. Le mouvement est en effet intelligible en fonction de ce qui l'achève, de son terme, de la même manière que la puissance s'entend en fonction de son acte. L'horizon vers lequel va l'histoire définit ainsi son sens. De même, le terme de nos volontés et de nos recherches détermine le sens de nos efforts. La question que nous nous posons aujourd'hui est celle de savoir s'il est possible de dire intelligiblement, de déterminer une fin à nos orientations les plus fondamentales. Peut-on parler du sens de notre histoire et de nos vies ? Selon Spengler, la dernière des quatre saisons qui rythment l'histoire des civilisations en donne le sens. Mais est-il légitime de penser que des traits de notre époque (scepticisme, matérialisme, irrationalisme, suivant Spengler) sont les symptômes de la dernière des saisons ? Une telle vision de l'histoire ne provient-elle pas de la mentalité idéaliste et catastrophique de Spengler ? Aucun historien familier des documents n'oserait prétendre qu'il y a dans l'histoire de quoi démontrer la nécessité d'un tel terme, ni que les traits mis en évidence par Spengler appartiennent à notre temps de manière tout à fait unique. À qui nous dira que nous sommes aujourd'hui à la fin de l'histoire de l'humanité ou de la civilisation, nous demanderons plus de retenue dans l'usage des eschatologies théologiques. Ce qui ne veut pas dire que l'histoire ne tende pas vers un terme, que l'eschatologie soit vide de sens. L'effondrement des eschatologies marxistes, naïves et trop schématiques, ne peut pas discréditer ceux qui espèrent des lendemains meilleurs pour les hommes d'aujourd'hui. L'écroulement du rideau de fer mettrait fortement en crise l'Occident s'il le précipitait dans la jouissance de son commerce. C'est que notre culture commerçante et finalisée par le plaisir de la passion ou du budget nie en pratique que l'histoire ait un sens transcendant. Elle veut que le terme de l'histoire soit mis à sa disposition, soumis à sa gestion. Il en résulte que ce terme est nié. S'ensuivent la crise du sens et la désespérance.

La désespérance de nos cultures actuelles naît aussi, sinon surtout, de l'anomie que nous évoquions plus haut. En effet, l'anomie, qui caractérise toute crise, ne permet pas de déterminer à l'avance les contours exacts de l'état qui suivra cette crise. Mais dire cela, n'est-ce pas affirmer que la crise n'a pas de sens préalable, qu'elle n'est pas fi-

nalisée par l'état qui la terminera ? Et comme en outre la crise est immanente à l'état qui la précède, dont elle met au jour les tensions larvées, ne doit-on pas dire qu'aucun état n'a de sens préalablement déterminé ? Pour Héraclite d'Éphèse, « la guerre est le père de toutes choses »[21]. Il avait raison, diront ceux dont la vie a été écrasée par quelque mal insupportable, destructeur de toute espérance. Si aucune réconciliation définitive ne peut et ne doit être espérée, si l'antagonisme de la crise pénètre tous les états de notre histoire, notre existence n'a pas plus de signification qu'un fétu de paille agité par tous les vents. Il n'y a alors aucun *logos* réconciliateur à rechercher légitimement. La science elle-même a d'ailleurs renoncé à voir dans les formes universelles des traits de la vérité fondatrice. Elle a renoncé pratiquement à se fonder.

Pourtant cette conclusion est contradictoire de différentes façons. En fait d'abord. Si l'histoire n'a aucun sens ou vérité ultime, l'affirmation qui le dit doit pouvoir échapper à cette histoire pour être sensée et définitivement vraie. Mais cela est impossible, car toute affirmation s'insère dans un tissu social et historique relatif, nous l'avons dit. En droit ensuite. Si tout est anomie, si rien n'est orienté par quelque droit, la rationalité est elle-même en péril. Mais dire rationnellement qu'il n'y a pas de rationalité est une contradiction insensée, que seul éteint non le refus de parler, mais un silence absolument vide et incapable d'affirmer ou de nier quoi que ce soit.

Le sens de notre vie doit être sensé et affirmable. On ne peut pas distinguer formellement la signification et le sens, la rationalité et l'histoire, sans montrer ce qui les unit réellement. L'idée de « sens de la vie » présente cette signification comme un horizon vers lequel nous tendons à travers nos diverses activités et qui se présente déjà dans nos actions comme leur fil directeur. Le « sens » de la vie, sans doute idéalement en avant de nous, est réellement présent maintenant, actuellement.

Le « sens de notre vie » est « notre raison d'être » ; par cette identification très symptomatique, le sens rend raison, justifie, fonde ultimement la signification. Elle présente le principe d'ordre de notre vie, un principe d'ordre pas seulement scientifique. Il ne relève pas de la logique de l'identité mais de celle du désir. Le sens n'est pas un horizon lointain. Il joue dans nos décisions pour les centrer. Il unit notre action. Il forme l'âme de notre liberté. Le bien final désiré n'est pas seulement objectif, un terme qui existera demain ou qui,

---

21. HÉRACLITE, *Fragment* 53.

déjà subsistant, serait seulement à acheter. Puisque nous faisons tendre nos journées vers lui, tous nos instants font signe vers lui, le préforment, le réalisent anticipativement. Le bien désiré est à la fois un futur et un présent. Un futur, car nous organisons notre temps pour qu'il advienne de manière plus claire et plus incarnée. Un présent, car ce futur est déjà engagé aujourd'hui de telle manière que nous construisons notre horaire pour le mieux faire venir. Notre présent est donc imprégné par plus que par l'immédiat, car notre futur espéré s'y donne déjà.

Reconnaissons-le cependant, cette ouverture du temps présent est aujourd'hui rarement et difficilement pratiquée. Beaucoup de nos contemporains n'ont plus la possibilité de prendre l'entière responsabilité de leur temps, d'organiser leurs journées ; on leur en impose le rythme pour des fins qu'ils n'ont pas à apprécier, car, simples exécutants aveugles, on les tient le plus souvent à l'écart des décisions qui concertent leurs labeurs. La plupart de nos contemporains sont traités comme une masse contrainte d'obéir pour gagner son pain. Rares, trop rares ceux qui peuvent réaliser dans leur métier, ou même dans leurs affections, ce qui leur tient à cœur. Telle est l'une des origines les plus profondément existentielles de la crise du sens. Le temps de beaucoup d'hommes et de femmes n'est plus un temps de liberté, où chacun peut actuer son unité intérieure. Notre temps éclaté n'a plus de sens, plus d'horizon, et nous fait vivre en plein nihilisme.

La structure de la liberté implique un exercice renouvelé de la finalité. La cause finale, et donc la liberté, a été mise à mal par la pensée technicienne, qui a soumis le monde à ses efficiences, et par nos structures sociales modernes. Le sentiment d'être utilisé ou manipulé, l'éclatement de notre temps, l'épuisement de notre vitalité intérieure dans l'inutilité et la futilité, l'écrasement de nos désirs dans des objets de consommation immédiate, tout cela ôte sa valeur à la finalité. Celle-ci n'illumine plus le fond le plus intime de notre être. Nos désirs vécus dans la patience quotidienne n'ont plus de poids. Ils veulent être comblés, tout de suite ou jamais.

La crise du sens est celle de la finalité que nous ne voyons plus germer de l'intérieur de notre action. Pour sortir de cette crise, suffirait-il d'un supplément d'âme, comme le suggérait Henri Bergson ? Ce serait une illusion. Un changement radical des structures sociales n'y suffirait pas non plus. La crise du sens naît en effet d'une tension immanente à l'être de l'homme, plus profonde que nos états intérieurs en conflit, d'une tension primordiale entre la signification et

le sens, entre l'essence et l'existence. Cette tension n'attend pas sa résolution. Tant que le sens est en crise, pourrait-on dire paradoxalement, il garde sa transcendance. Demeurant au terme du désir, il donne de l'espace à nos volontés. Vouloir à tout prix réduire le sens final à des déterminations bien fixées pour éviter les crises serait condamner notre volonté, devenue mortifère, à réduire son horizon aux formes tranquilles et minérales de la signification immanente. Ce serait éteindre l'espérance. La crise du sens témoigne ainsi qu'en l'homme il y a plus que l'homme.

I-00187 Roma Paul GILBERT, S.J.
Piazza della Pilotta, 4 Università Gregoriana

Sommaire. — Notre temps, postmoderne et conforme aux volontés de puissance de la science analytique, met en crise toute proposition de sens. Il ne croit plus que soit efficace un principe capable d'unifier nos existences et de leur donner une orientation dynamique. Mais en fait, ne serait-ce pas que le sens, de lui-même, met en crise, car il est un appel à un plus-être ? Et la science elle-même n'est-elle pas animée par cet appel ?