

Laval théologique et philosophique



Formation des sens et rationalité moderne. Quelques observations en regard du retrait de l'expérience religieuse à notre époque

Jean-Claude Petit

Volume 52, numéro 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantième de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400998ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400998ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Petit, J.-C. (1996). Formation des sens et rationalité moderne. Quelques observations en regard du retrait de l'expérience religieuse à notre époque. *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 381–393. <https://doi.org/10.7202/400998ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1996

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

FORMATION DES SENS ET RATIONALITÉ MODERNE

QUELQUES OBSERVATIONS EN REGARD DU RETRAIT DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE À NOTRE ÉPOQUE

Jean-Claude PETIT

Dans son ouvrage sur la *grandeur et la misère de la modernité*, Charles Taylor évoque ce qu'il appelle des « malaises » au sein de la culture et de la société contemporaines¹. Après s'être longuement attardé au malaise qui naît de l'influence multiforme de l'idéal individualiste de réalisation de soi, il en vient à analyser brièvement ce qu'il appelle « la menace de domination par la raison instrumentale² ». À propos de cette dernière, il écrit ceci : « La raison instrumentale s'est développée parallèlement à un modèle du sujet humain, qui a une forte emprise sur notre imagination, celui d'un être libre de toutes contraintes. [Ce modèle] propose l'idéal d'un être pensant qui se serait libéré de notre constitution corporelle, de notre situation dialogique, de nos émotions et de nos formes de vie traditionnelles afin de n'être plus qu'une pure rationalité autorégulatrice³. »

Le rapprochement opéré par Taylor entre le déploiement à l'époque moderne d'une figure bien particulière de la raison, qu'à la suite de Horkheimer on appelle « instrumentale », et une dépréciation de notre constitution corporelle n'est pas quelque chose de tout à fait nouveau dans la critique contemporaine de la modernité. On le retrouve, par exemple, dans les analyses de George Steiner, en particulier dans son ouvrage important sur « les arts du sens⁴ ». Hans-Georg Gadamer est revenu lui aussi à plusieurs reprises sur cette question dans ses travaux plus récents⁵. C'est également un thème qui revient souvent dans de nombreux ouvrages d'études féministes.

1. C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin (« L'essentiel »), 1992, p. 11 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 117.

3. *Ibid.*, p. 127.

4. G. STEINER, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991.

5. Cf. par exemple les textes réunis dans l'ouvrage intitulé *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (« Bibliothek Suhrkamp »), 1993 ; mais surtout le texte intitulé « La perte de la forma-

Malgré cette convergence aussi instructive qu'étonnante, du moins à première vue, un jugement comme celui de Taylor demeure le plus souvent un élément secondaire dans les analyses de la modernité où les référents économiques et socio-politiques continuent d'être déterminants. D'ailleurs, ce que nous pouvons facilement observer tous les jours paraît plutôt le réduire à une plate banalité. Notre époque n'est-elle pas en effet caractérisée par une affirmation débridée du corps et de la sensualité ? Des mouvements comme ceux que nous rassemblons sous l'étiquette de « nouvel-âge » ne sont-ils pas portés par une redécouverte des émotions et de la sensibilité ?

Les expressions que cette redécouverte a prises à notre époque ont certainement contribué à nourrir les réserves de nombreux critiques à l'égard de ce qui est perçu, avec un fort accent négatif, comme du subjectivisme, si bien qu'un affranchissement de notre condition corporelle et une certaine prise de distance à l'égard de nos émotions ne peuvent leur paraître que comme étant, à l'inverse, très positifs. Dans ce cas, un jugement comme celui de Taylor, qui reconnaît un lien entre le déploiement de la raison instrumentale et la libération de notre condition sensible, traduirait plutôt à leurs yeux un acquis précieux qu'il n'est pas indiqué de débattre.

Il exprime pourtant chez Taylor, comme d'ailleurs chez Steiner et Gadamer, pour ne citer qu'eux, une profonde inquiétude. Ils y voient un enjeu majeur de la modernité dans lequel c'est l'équilibre de l'être humain lui-même et ainsi celui de toute la structure sociale qui serait menacé. L'inquiétude de ces analystes de la scène contemporaine me paraît fondée. La question qu'ils soulèvent en soulignant le rapport entre le déploiement de la raison instrumentale et la mise en retrait de notre condition sensible touche au cœur de la thématique de notre colloque, qui nous invite à réfléchir au rapport entre sens et savoir dans la modernité. Mais elle va à mon avis encore plus loin : la dévalorisation de l'expérience sensible en régime technologique porte atteinte à la dimension proprement religieuse de l'existence humaine et vraisemblablement quelque chose de décisif à voir avec le désarroi dans lequel se retrouvent, à notre époque, les figures familières de la foi chrétienne.

C'est sur ce point que je voudrais faire porter les conclusions des réflexions que je veux soumettre. Avant d'y venir, je dirai en quoi, me semble-t-il, le rapport à notre situation corporelle doit prendre la forme d'une tâche et comment celle-ci est rendue nécessaire par le déploiement de la rationalité à l'œuvre dans la technique.

I

L'articulation du rapport entre ce que, en l'être humain, nous appelons les sens et ce que nous appelons la raison a toujours été, pour nous occidentaux, une opération très délicate. De façon générale, nous avons cependant facilement tendance à les penser en extériorité l'une par rapport aux autres et à admettre une supériorité essen-

tion sensible comme cause de la perte des critères de valeur » (1979), traduction française par F. Couturier, J.-C. Petit et M. Thoma, dans *Herméneutique. Traduire-interpréter-agir. Textes de H.-G. Gadamer et B. Welte*, Montréal, Fides, 1990, p. 35-49.

tielle de la raison. Depuis Descartes, il nous est même arrivé « de nous considérer nous-mêmes comme des êtres essentiellement rationnels ». Et Taylor observe à ce propos que cette image de soi a été « exaltée par le sentiment de pouvoir qui procède d'une saisie rationnelle détachée des choses »⁶.

Même le vieil axiome, qui reconnaissait que « rien ne se trouve dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans les sens », n'est pas tout à fait sans ambiguïté. S'il reconnaît un certain primat à la dimension sensible de notre présence au monde, c'est aussi pour affirmer que cette dimension demeure distincte de la dimension rationnelle qui lui serait finalement supérieure.

Les raisons qui ont présidé à cette manière de voir sont évidemment nombreuses et elles nous sont généralement connues. Parmi celles-ci, il en est une toutefois qui me paraît, du moins à notre époque, avoir joué un rôle important et que nous avons pourtant tendance à négliger, c'est l'oubli grandissant que les sens, à l'instar de ce que nous appelons la raison, doivent eux aussi être formés⁷.

Nous n'avons peut-être pas totalement désappris que nos cinq sens sont de remarquables instruments de connaissance. Seulement, nous avons pratiquement oublié qu'ils ne nous sont pas donnés avec le même achèvement que chez les animaux et qu'ils n'atteignent pas non plus d'eux-mêmes à leur perfection.

Nous venons d'une tradition qui a pris conscience depuis plus de deux millénaires de la nécessité comme aussi de la difficulté d'une formation de la raison. Mais il me semble que nous avons en revanche oublié que nos sens aussi doivent être formés. Sans doute devons-nous ici aller plus loin que l'idée de cinq sens plus ou moins séparés les uns des autres et fonctionnant, pour ainsi dire, sans aucun lien avec la raison. Comme il nous faut aussi dépasser l'idée de ce que nous appelons communément la formation esthétique. Il s'agit de beaucoup plus que de la simple acquisition d'une juste maîtrise de nos mouvements et de nos attitudes, comme ce que nous pouvons observer chez les animaux⁸, et d'autre chose que de l'habileté à produire ce que nous appelons des œuvres d'art. Ce qui me paraît ici en cause, c'est l'intégralité de l'être humain dans sa dimension sensible.

Gadamer a fait à ce propos une remarque qui me paraît bien dégager le sens de cette exigence : « L'homme, écrit-il, doit se former à quelque chose parce qu'il n'est pas équipé de cette merveilleuse assurance de l'instinct qui est un don naturel chez les animaux et grâce à laquelle ils s'orientent vers les fins de l'espèce, la conservation de soi et le développement de la vie. Au contraire, pour nous les humains, la question de savoir pourquoi et dans quel sens nous devons nous former devient objet de pensée, de doute et de choix. Mais cela implique en retour que nous avons besoin de critères d'évaluation qui nous rendent possible un choix raisonnable⁹. »

6. C. TAYLOR, *Grandeur et misère...*, p. 128.

7. Catherine CHALIER le rappelait elle aussi récemment dans son beau livre sur la *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 37 : « Si le monde est d'abord perçu, il faut aussi apprendre à le percevoir car les sens humains demandent une éducation. »

8. Cf. H.-G. GADAMER, « La perte de la formation sensible... ».

9. *Ibid.*, p. 37-38.

Nous sommes renvoyés à la situation particulière de l'être humain. Comparé à ce que Gadamer appelle « la force motrice démoniaque des instincts animaux », l'esprit humain se caractérise par « une impuissance spécifique ». Elle consiste en ceci, poursuit-il, que, « dans la mesure où il pense, [l'être humain] a constamment affaire avec des possibilités et qu'il joue avec des possibilités. C'est de toute évidence le problème de l'être humain. Comment pouvons-nous, nous qui sommes tout autant des êtres de sens (*Sinnenwesen*) que des êtres de mœurs (*Sittenwesen*), qui sommes tout autant pénétrés et dominés par des instincts naturels que déterminés par la puissance de motivation et de contrôle de nos idées, comment pouvons-nous trouver l'équilibre qui accomplit la loi de notre nature ? [...] Comment trouver à cette tension entre l'élément sensible et l'élément moral dans notre être, juste orientation et équilibre humain¹⁰ ? »

Le propos de Gadamer n'est manifestement pas tant d'apporter une réponse détaillée à cette question que de montrer qu'il y a précisément là une question et de nous dire pourquoi elle se pose. Il y a deux éléments qui interviennent ici conjointement. Le premier est le fait que non seulement notre condition nous est pour ainsi dire donnée comme une tâche mais que celle-ci ne peut pas être réalisée une fois pour toutes : ce qu'il s'agit d'atteindre est un équilibre sans cesse exposé aux remises en question de nouvelles possibilités. Le second élément tient plus directement au contexte culturel global qui a fortement tendance et surtout intérêt à étouffer cette question en dévalorisant l'importance de la dimension sensible au profit d'une figure de la rationalité.

À la suite de penseurs comme Friedrich Nietzsche et Arnold Gehlen, Gadamer estime que « la caractéristique essentielle de l'équipement naturel humain est la non-spécialisation¹¹ ». À la différence des bêtes, en effet, l'être humain est doué « d'une capacité d'adaptation fantastique, quasiment illimitée ». Or, justement, il importe de « considérer les chances comme les dangers inhérents à la non-spécialisation de l'homme si nous voulons saisir la situation critique dans laquelle le processus de civilisation a conduit l'humanité »¹².

Les chances sont inscrites dans le fait que, par exemple, « l'articulation et la capacité d'expression de la main, tout comme celles du mot, reposent sur le fait qu'ils ne sont pas rivés à des choses déterminées ni limités à des fonctions particulières, mais qu'ils accomplissent précisément leur être propre dans le fait de garder une distance face à une diversité d'emplois pratiques possibles et de posséder ainsi la liberté¹³ ». C'est cette distance qui va à la fois exiger mais aussi rendre possible une « formation ».

Mais c'est aussi cette même distance qui expose l'être humain à des dangers constants : « L'aptitude universelle de l'homme à la formation et à la culture signifie en même temps qu'il peut déchoir dans une spécialisation pour ainsi dire artificielle.

10. *Ibid.*, p. 38.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 39.

13. *Ibid.*, p. 40.

Il lui manque cet équilibre inébranlable d'une bête saine et en santé qui met ses instincts et ses sens au service de ses chances de survie. Les possibilités sans mesure du savoir-faire humain sont tout autres que cet équilibre naturel : elles sont marquées par la spécialisation, par le travail et ainsi toujours en même temps par la division du travail et par un processus qui l'entretient¹⁴. »

Or ce qui détermine, à l'époque moderne, tout ce processus de la division du travail et qui conditionne le champ d'exercice du savoir-faire humain, c'est la science et son application technique¹⁵. L'analyse de Gadamer rejoint ici clairement celle de Taylor dans le texte que j'ai rappelé au début. L'ordre rationnel dominant a progressivement réduit l'espace dans lequel l'individu peut déployer sa liberté créatrice. Il se trouve de plus en plus employé au service d'un système de production qui impose ses exigences et qui le considère finalement comme une fonction dans un ensemble dont l'objectif n'est pas du tout de lui permettre de s'exprimer mais de servir. « C'est là, poursuit Gadamer, une évolution qui déséquilibre de plus en plus la totalité de nos capacités humaines et ainsi la balance en apparence si naturelle entre l'instinct et la raison, entre les conditionnements et les libertés créatrices de notre monde¹⁶. »

II

Il faut prendre garde à ne pas développer ce diagnostic en un réquisitoire unilatéral finalement insensé contre la science et contre la société moderne. Ni Taylor, ni Gadamer, faut-il le rappeler, ne tombent d'ailleurs dans ce travers. Ils sont tous les deux très clairs là-dessus¹⁷. Il importe cependant de réaliser que la rationalité propre à la science et à son application technique n'exprime qu'une dimension de notre être-homme et que sa tendance irrépressible à tout ramener sous son contrôle menace sérieusement l'équilibre du sujet humain.

J'aime bien que l'on parle ici de la menace d'un déséquilibre. On laisse ainsi tout d'abord entendre combien difficile est la tâche de devenir — et de demeurer — un être humain. Mais aussi on récuse l'alternative simpliste et finalement aveugle d'une fuite en avant dans une technique encore plus efficace ou d'un repli résigné dans des formes de vie parallèles.

Le danger ne vient pas d'une invention scientifique ou technique en particulier qui pourrait modifier de façon substantielle un secteur ou l'autre de notre vie dans le monde. Il réside plutôt dans la rationalité spécifique qui préside de façon dominante à l'organisation du monde moderne, et dans le type de savoir qu'elle impose. Ce qui est menacé, ce n'est pas une activité humaine en particulier à côté d'autres activités, mais le sujet humain dans l'équilibre de ce qui le constitue tel.

14. *Ibid.*, p. 41.

15. Cf. *ibid.*, p. 42-43.

16. *Ibid.*, p. 43.

17. C. TAYLOR, *Grandeur et misère...*, p. 133 ; H.-G. GADAMER, « La perte de la formation sensible... », p. 43.

Cet équilibre dont parlait Gadamer entre l'instinct et la raison, entre notre dimension sensible et la raison, a toujours été menacé. Qu'on pense, par exemple, aux liens de dépendances qui ont toujours marqué la division du travail et aux formes abusives d'autorité qui en sont presque toujours sorties. Mais il existe désormais une autre forme de domination, qui tend à englober et à orienter celle que des humains peuvent exercer sur d'autres humains, c'est celle qui naît du déploiement fulgurant du savoir-faire que les humains ont développé avec l'aide de la science et de la technique. Ce qui est né de cette domination, c'est quelque chose comme un ordre rationnel dans lequel, avec une force de plus en plus contraignante, toutes les spécialisations se retrouvent littéralement employées et qui inscrit chaque individu dans un réseau de fonctions qui les transcende et qui leur laisse de moins en moins d'espace de liberté.

Cet ordre rationnel ne fait pas qu'élargir nos connaissances ni que permettre la production de biens utiles, il tend surtout à imposer le cadre à l'intérieur duquel non seulement le monde du travail mais l'ensemble de celui de la vie est compris et interprété. Il le fait en imposant un type particulier de savoir qui véhicule non seulement un contenu spécifique mais qui transforme le rapport même qu'il est possible d'établir avec le savoir dominant.

Ceci devient visible si l'on considère déjà l'ampleur du savoir disponible et la pression qu'elle exerce sur nos institutions, en particulier dans le domaine de l'enseignement. Si l'on compare la table des matières des œuvres d'Aristote avec celle de l'encyclopédie d'Isidore de Séville, puis avec celle des œuvres d'Albert le Grand et même avec celle de l'encyclopédie de Hegel, on peut voir combien lentement et de manière somme toute organique au long de ces deux millénaires, le savoir s'est développé en comparaison avec l'accroissement fulgurant dont il a été l'objet depuis un siècle¹⁸. Le savoir ancien, pour étendu qu'il fut, pouvait être relativement bien maîtrisé par un seul individu ; il était possible de s'en donner une vue d'ensemble et on a pu concevoir des parcours de formation dont l'objectif était de permettre de s'y retrouver avec une certaine compétence. Il était surtout possible de garder ce savoir en rapport avec sa propre expérience du monde. Or une telle chose n'est désormais plus possible. Ce qui peut être connu est entré dans une phase de croissance telle que plus personne ne peut prétendre en posséder la plus petite vue d'ensemble. Il n'y a plus aucune œuvre sérieuse, fut-elle réalisée par l'équipe la plus compétente, qui pourrait faire valoir une telle prétention.

Nous avons ainsi perdu tout contact réel avec l'ensemble du savoir disponible. Nous n'y avons plus accès que d'une manière fragmentée et le plus souvent indirecte. C'est tout un chacun qui se sent de plus en plus aliéné, de plus en plus étranger à l'égard de ce connaissable auquel il a de moins en moins accès, malgré la multiplication inimaginable de ce qu'on appelle les moyens de communication. Il y a ici un point de rupture probablement irréparable entre ce qu'un individu peut acquérir à partir de sa propre expérience et ce que la technique rend accessible.

18. Cf. E. CHARGAFF, « Schwere Alternativen », dans *Brauchen wir eine andere Wissenschaft ?*, Graz-Wien-Köln, Verlag Styria (« Salzburger Humanismusgespräch », X), 1981, p. 21-22.

Cet équilibre n'a pas été rompu simplement du fait que ne cesse de s'accroître ce que nous pourrions savoir mais ne saurons en fait jamais, ni même du fait que cet accroissement se fasse de plus en plus sans nous mais grâce aux seules possibilités des instruments ou des appareils divers que des techniciens avertis ont conçus et réalisés¹⁹. Si nous éprouvons pratiquement tous les jours le caractère aliénant de cet état de chose, cela tient davantage à la rationalité qui est à l'œuvre dans ce développement et par conséquent au type de savoir que celle-ci a réussi à imposer : il arrive à se développer à partir de lui-même, sans lien essentiel avec le monde de la vie.

Le savoir moderne est de facture technologique, il est le produit d'une rationalité qu'avec Weber on appelle fonctionnelle ou, dans le sens de Horkheimer et Adorno, instrumentale, c'est-à-dire une rationalité qui vit essentiellement du pouvoir de représentation et d'objectivation de la raison, tendue vers la production et la gestion d'objets qui peuvent lui permettre d'établir sa maîtrise sur le monde.

Si cette rationalité fonctionnelle n'a d'abord été active que dans des groupes restreints de la société, elle a rapidement absorbé les formes de domination et les appareils d'État²⁰. Elle a pénétré le monde de la famille, celui du travail, celui des habitudes de consommation, jusqu'à imposer ses finalités à l'ensemble de la structure sociale. Elle le fait en recouvrant celle-ci d'un filet de plus en plus serré d'experts mais également, ce qui est l'autre face de ce même phénomène, en imposant comme seul modèle d'interprétation disponible les concepts qu'on appelle scientifiques.

Cette situation est bien décrite par Ursula Franklin, docteur en physique expérimentale et professeure émérite de l'Université de Toronto, dans son livre *Le nouvel ordre technologique*, qui vient de paraître en traduction française²¹. Après avoir rappelé que les concepts scientifiques ne sont plus *une* façon, parmi d'autres, de décrire la vie qui nous entoure mais qu'ils sont devenus le seul modèle disponible, elle écrit :

En conséquence, les gens se fient beaucoup moins à leurs propres expériences et au témoignage de leurs sens. Les cinq sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher sont de superbes instruments de connaissance. Tous nos sens, y compris celui qui est si justement qualifié de « sens commun », sont perfectibles, et il est dommage que nous leur fassions si peu confiance. Chacun sait, par exemple, à quel niveau d'intensité un bruit interrompu provoquera un mal de tête, mais trop souvent on se croit tenu de faire appel à

19. Cf. M. FREITAG, « La recherche dans l'université et la société : le bateau ne coule pas encore, mais l'eau monte », *Société*, 11 (1993), p. 31-32 (cité par G. RENAUD, « Le formel et l'informel : une tension créatrice continue », *Théologiques*, 3, 1 (1995), p. 138-139) : « Qui ne voit cela physiquement ? Les nouvelles technologies de l'information, de la communication, de la cueillette, de la conservation et du traitement des données, sont mille fois plus performantes que les vieilles machines à écrire, les anciens registres, les archaïques classeurs et filières, mais loin de les avoir remplacés, elles les ont multipliés partout, elles ne cessent elles-mêmes de nous envahir dans nos bureaux et laboratoires, et jusque dans nos salons et chambres à coucher. Partout, elles créent elles-mêmes les besoins qu'il leur faut ensuite satisfaire, partout dans nos universités, dans les centres de recherche et laboratoires, dans les banques, les commerces et les industries, elles se nourrissent des informations qu'elles produisent, elles exigent la production de données qu'elles stockent, elles suscitent l'établissement des réseaux sur lesquels elles multiplient leurs branchements, et cette logique exponentielle, dont l'utilité est prétendument de servir des besoins sociaux, absorbe comme par osmose pour se l'assimiler la moindre molécule de vie sociale encore "libre" à laquelle elle touche. »

20. Cf. B. WELTE, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, Montréal, Fides, 1989 (1980), p. 34.

21. U. FRANKLIN, *Le nouvel ordre technologique*, Montréal, Bellarmin (« L'essentiel »), 1995.

un spécialiste qui mesurera le bruit en décibels à l'aide d'instruments spécialisés, pour ensuite reporter cette mesure sur le tableau indiquant les effets des niveaux de bruits sur le système nerveux. Et c'est seulement lorsque le tableau et l'expert s'accordent pour affirmer que le niveau de bruit mesuré dépasse effectivement le seuil de tolérance scientifiquement établi que les gens se sentent en droit de conclure que c'est vraiment ce bruit qui provoque le mal de tête, et non leur imagination. Je ne parle pas ici d'une situation de type « ou bien - ou bien » où il est possible de choisir soit le témoignage d'une expérience personnelle, soit celui d'une procédure établie de mesure. Ce que je cherche à dénoncer, c'est le fait que l'on pousse les gens ordinaires, qui sont parfaitement capables d'interpréter le témoignage de leurs sens, à déconsidérer et à mépriser leur expérience personnelle. Si j'insiste sur cet aspect des choses, c'est que la déconsidération de l'expérience personnelle et la glorification de l'expertise sont un des traits caractéristiques du monde de la technologie²².

Quiconque est un peu familier avec le monde des accidents de travail, comme on peut le voir dans les discussions entourant les dossiers traités par la Commission de la sécurité et santé au travail (CSST) ou avec celui de la pollution de l'environnement, où ce ne sont pas les malaises ou les inconvénients ressentis par les citoyens qui sont déterminants mais les normes établies par des comités d'experts, celui-là sait que les observations d'Ursula Franklin ne sont pas le fruit d'une imagination décrochée de la réalité.

Elle en tire en tout cas une conclusion qui peut paraître radicale mais qui va en droite ligne au cœur de notre propos. On l'a déjà souvent récuser par avance, estimant que toute conclusion qui n'accepte pas d'emblée les résultats reconnus des procédures scientifiques constituent un refus de la modernité et une rechute naïve dans un monde qui n'existe plus. Mais l'enjeu n'est pas l'efficacité de la technique, il est plutôt de savoir ce qui advient de l'équilibre humain dans un monde dominé par la science et la technologie. Ursula Franklin estime donc pour sa part que « parce que la méthode scientifique dissocie connaissance et expérience, il n'est pas inutile de rappeler qu'en cas de désaccord entre elles, il vaut mieux parfois remettre en question les résultats scientifiques ou l'opinion de l'expert plutôt que de négliger son expérience personnelle. Au lieu que la connaissance abstraite force les gens à censurer leur propre expérience, ce serait à l'expérience personnelle d'entraîner une modification du savoir²³. »

Devant certaines affirmations sauvages du primat de l'expérience personnelle — qui conduit le plus souvent d'ailleurs à un nouveau dogmatisme — on peut comprendre qu'aux yeux de certains la rationalité scientifique ou technique paraisse offrir des garanties de stabilité et de contrôle. On ne peut pas nier cependant que la dévalorisation du rapport à l'expérience personnelle dans l'apprentissage du savoir moderne s'est avérée de plus en plus catastrophique dans la formation des élèves à l'école et des étudiants au collège et même à l'université. Gadamer a poursuivi dans cette direction les réflexions que j'ai évoquées plus haut. Il était très clair pour lui que le défi d'une véritable « formation » se pose en effet avec acuité dans un système scolaire

22. *Ibid.*, p. 46-47.

23. *Ibid.*, p. 47-48.

« guidé par les intérêts économiques et politiques de la société industrielle »²⁴. On pourrait dire la même chose de ce qui se passe dans le monde des pratiques médicales. Taylor y fait allusion dans l'ouvrage que j'ai cité²⁵.

J'estime quant à moi que cette question a également des conséquences profondes en ce qui regarde l'expérience religieuse et, de ce fait, l'expérience de la foi chrétienne.

C'est mon dernier point, sur lequel je voudrais proposer brièvement quelques remarques.

III

La question des rapports entre l'expérience sensible et la dimension religieuse n'est pas nouvelle. Elle est l'objet d'un lourd contentieux, en Occident du moins, depuis fort longtemps. Elle est demeurée une préoccupation importante à notre époque et elle a suscité une prise de conscience renouvelée de la place des sens et des émotions dans la connaissance de Dieu²⁶. Ce qu'on a appelé le « renouveau liturgique », qui a précédé le Concile Vatican II et qui a été poursuivi par ce dernier, en est une belle illustration. Mais ce n'est pas tout à fait dans cette voie que je voudrais m'engager. Je me situe en quelque sorte en amont de ces discussions. Ce qui est en cause, ce n'est pas tant la place que peuvent ou doivent tenir les sens dans l'ensemble de l'expérience religieuse, mais comment la dimension religieuse naît de notre expérience sensible du monde.

Si l'on veut bien accepter le risque de quelques raccourcis, je pense que l'on peut dire ceci²⁷ :

a) Tout d'abord que nos sens ne fonctionnent pas indépendamment les uns des autres mais se coulent pour ainsi dire et apparaissent les uns dans les autres. Comme l'observe Bernhard Welte, « nous écoutons notre partenaire lorsque nous parlons avec lui, mais au même moment nous le voyons, et les deux, [la vue et l'écoute], constituent une seule expérience ». Ce que nous appelons les cinq sens sont en réalité « une unique sensibilité (*Sinnlichkeit*), une vie sensible qui s'exprime d'une manière diverse et changeante »²⁸.

b) Cette expérience sensible n'est pas pure réceptivité, simple réception d'impressions diverses. Nous ne faisons pas que recevoir mais nous sommes actifs dans cet accueil même. Nous accomplissons, comme le note encore Welte, une interprétation active de ce qui vient à nous dans cette expérience sensible elle-même. « L'écou-

24. H.-G. GADAMER, « La perte de la formation sensible... », p. 45.

25. C. TAYLOR, *Grandeur et misère...*, p. 132.

26. Cf. R. GUARDINI, *Les sens et la connaissance de Dieu*, Paris, Cerf, 1957 (1950).

27. Je reprends ici, en les résumant, les observations de B. WELTE, dans un article important intitulé « Der Verlust der integralen Sinneserfahrung als Quelle des Verfalls der religiösen Dimension », dans *Der Mensch ohne Hand. Oder : Die Zerstörung der menschlichen Ganzheit. Ein Symposium*, München, DTV, 1979, p. 106-124.

28. *Ibid.*, p. 108.

te d'une œuvre musicale est un exemple d'un co-accomplissement actif (*tätiges Mitvollziehen*) : les différents auditeurs écoutent certes toujours la même musique, mais chacun d'eux l'écoute, la saisit et la ressent à sa manière à lui, il la joue même en même temps d'une façon qui lui est propre. Ceci est beaucoup plus qu'une simple passivité²⁹. »

c) Nous sommes accoutumés à distinguer la sensibilité et l'esprit. Il peut y avoir une exigence de rigueur méthodologique à la base de cela, mais cette distinction nourrit l'impression que sensibilité et esprit sont vraiment des domaines séparés et séparables. Or, il n'en est rien. « Lorsque nous écoutons et voyons, touchons et goûtons, et ce dans un commerce corporel et actif avec notre monde, c'est nous qui établissons un rapport corporel, actif, sensible avec le monde. Ce n'est pas l'œil ou l'oreille qui vit mais c'est nous qui vivons par nos yeux et nos oreilles. La sensibilité ne vit pas pour elle-même mais nous vivons dans la sensibilité. Ce n'est pas une de nos facultés qui agit, c'est nous qui agissons d'une manière corporelle³⁰. »

d) Nous pouvons faire encore un pas. « L'être humain ne vit pas sa vie corporelle et sensible pour lui tout seul. Il la vit comme une vie dans le monde et avec le monde. [...] Le monde appréhensible par les sens et ses (diverses) figures d'un côté et, de l'autre, l'être humain qui (les) appréhende constituent dans un agir vivant une seule et même vie. Celui qui voit actuellement un arbre ne voit rien d'autre que l'apparaître actuel de l'arbre. Il ne voit pas sa propre vision, ni une image particulière de l'arbre dans son œil à côté de l'apparaître de l'arbre à lui-même. Il n'y a bien plutôt qu'une unique chose : la figuration de ce qui est en cause pour celui qui voit (*das sich Erbildenden der Sache für den Sehenden*). » Tout ceci signifie finalement que « la vie corporelle, sensible, est une vie en une unité vivante avec le monde matériel. [...] Il s'agit d'une totalité vivante, dans laquelle le monde, l'autre de l'être humain, et l'être humain lui-même sont reliés par une seule et même vie corporelle³¹. »

Il faut tenir ensemble ces divers éléments si l'on veut comprendre la signification de l'expérience sensible du monde en regard de l'expérience religieuse et l'enjeu que représente à cet égard la situation actuelle. Il faut voir que notre constitution sensible permet beaucoup plus qu'un simple contact physique avec un monde extérieur ; qu'elle ne se déploie pas sur le mode d'une simple passivité mais qu'en elle s'organise une totalité vivante, structurée en même temps par un mouvement de nous-mêmes vers le monde et par l'apparaître d'un monde qui s'offre à nous.

Le dernier point en particulier me paraît important. Le monde que nous rencontrons dans notre commerce matériel avec lui n'a pas toujours ni partout la même structure, mais comme l'observe Welte, « il détermine lui aussi cependant selon sa structure propre à chaque fois la manière dont nous les humains vivons avec lui. Là

29. *Ibid.*, p. 109.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 111-112.

où le monde est une campagne tranquille, les humains sont autres que là où le monde est une usine ou l'entreprise de masse d'une université moderne³². »

Il y a donc ainsi un champ très diversifié de variations possibles qui s'offre à l'expérience sensible, ce qui conduit à nous demander dans quel cas celle-ci peut être le plus totalement intégrée. Du point de vue du monde considéré comme un des deux pôles du champ des possibilités de l'expérience sensible, il me semble qu'on peut répondre avec Welte que c'est le « monde de la vie », celui qu'Aristote appelait *phusis*, c'est-à-dire ce qui surgit de lui-même à partir de sa propre origine vivant en lui ; c'est ce monde qui s'est développé dans son plein déploiement qui constitue le champ le plus intégrateur de l'expérience sensible de l'humain. En d'autres termes, ce n'est pas d'abord le monde construit par une activité particulière de l'être humain mais celui qui se déploie à partir de son origine, de sa source originare à lui, cette vivante totalité possible constituée par « le jeu réciproque du ciel et de la terre, des hommes et des femmes, des adultes et des enfants, des animaux et des plantes [...] ; dans la mesure où en lui tout peut s'accorder en un tout varié qui en tant que tel surgit à partir de lui-même, de sa propre origine : une totalité vivante qui revendique l'être humain dans son expérience sensible et provoque sa spontanéité »³³.

C'est alors qu'il est possible de faire l'expérience d'une origine première, encore enveloppée de mystère, mais qui laisse apparaître le monde dans sa gratuité, c'est-à-dire un monde donné, jaillissant dans la diversité de ce qui vit en lui et non pas un monde fabriqué par la seule intervention humaine ; un monde qui peut devenir l'objet du souci des humains, qui peuvent le prendre en leur garde et en avoir soin, pour qu'il demeure et se déploie selon sa propre loi, comme ce qu'il est à partir de sa propre origine. On ne prend soin et ne cultive à proprement parler que ce qui croît et se développe, c'est-à-dire « ce qui se déploie à partir de son origine propre³⁴ ». Ce qu'on a soi-même construit, on l'entretient et le répare.

Il y a dans l'expérience sensible la possibilité d'une rencontre responsable avec de l'autre. Il ne s'agit pas du tout de contribuer à la restauration d'un nouveau romantisme, rempart contre les assauts d'un monde hostile et inhospitalier. L'idée d'un monde « organique » où tout est jaillissement vital, l'idée d'un monde « naturel » dans lequel l'individu serait comme à l'abri des forces destructrices qui le guettent et où il pourrait grandir en harmonie avec tout ce qui l'entoure, cette idée a quelque chose de pernicieux et on l'a vu servir les intérêts du nazisme qui a su en exploiter les ambiguïtés.

Il ne s'agit pas de nous soustraire à quoi que ce soit mais de prendre conscience de ce qui arrive finalement avec nous-mêmes dans un monde où, comme l'écrit Fernand Dumont, « la technique n'a pu donner lieu à une extension prodigieuse de la connaissance analytique qu'en se dissociant de cette autre connaissance spontanée, symbolique surtout celle-là, par laquelle le monde a d'emblée un sens pour l'hom-

32. *Ibid.*, p. 113.

33. *Ibid.*, p. 114.

34. *Ibid.*, p. 115.

me³⁵. » Qu'arrive-t-il de l'être humain lorsqu'il se voit assigner un rôle, « c'est-à-dire une tâche et une place dans les processus de production, sans que référence explicite ou implicite soit faite aux autres traits de sa personnalité que la compétence ou le rendement, sans qu'on tienne compte de ses autres liens sociaux, du sens plus général et plus spontané que la vie a pour lui³⁶ » ? C'est cette question qui doit nous retenir car, comme le note encore Dumont, « ce phénomène de dissociation déborde l'usine et envahit l'univers social tout entier. C'est là un trait fondamental de l'âge industriel : en se développant, les techniques matérielles se sont conjuguées avec une extraordinaire prolifération des techniques sociales ». Il se dessine ainsi, selon lui, « une radicale opposition de la *technique* et de la *subjectivité*. L'âge cybernétique, dans lequel nous entrons, représente l'achèvement de ces tendances »³⁷.

Ce que Fernand Dumont met ici en évidence, c'est que la structuration technique du monde ne concerne pas uniquement une activité à côté des autres activités humaines. C'est tout le sujet humain qui s'en trouve profondément concerné. Plutôt que de favoriser une intégration de ses diverses dimensions, la technique ne se développe et n'étend son emprise qu'en provoquant et en entretenant une profonde fracture au cœur même du sujet individuel. Elle vit, semble-t-il, de l'écart qu'elle élargit entre les aspirations à une vie sensée, qui sollicite l'individu dans tout ce qu'il est et qui trouve à se déployer dans la rencontre avec ce qui ne vient pas de lui, et une de ses possibilités qu'elle exacerbe, et qui s'exprime dans l'organisation d'un monde qui est tout entier son propre produit.

C'est la question que pose, me semble-t-il, la prise en compte de notre dimension sensible et l'exigence de la former. Ce qui s'ouvre en elle, ce n'est pas le simple affinement d'instruments remarquables de connaissance qui pourraient ainsi nous permettre de mieux correspondre aux impératifs complexes et peut-être incontournables de ce monde technique, mais la possibilité d'une expérience d'un autre monde que celui que nous produisons et auquel nous appartenons aussi et ainsi d'une rencontre avec quelque chose qui ne vient pas de nous.

La problématique de l'altérité est devenue à notre époque l'objet d'une attention renouvelée³⁸. La tradition de l'expérience chrétienne nous a permis de redevenir attentif à ce que recèle, pour la compréhension que nous pouvons avoir de nous-mêmes, la rencontre avec les autres humains. Or, la destruction accélérée et peut-être irréversible de notre environnement physique est en train de nous faire prendre conscience que notre rapport sensible au monde et ce monde sensible que nous habitons sont tout autant déterminants pour les humains que nous sommes³⁹. Le retrait de cette

35. F. DUMONT, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1968, p. 95.

36. *Ibid.* Cf. les réflexions analogues de K. JASPERS, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 137-141.

37. F. DUMONT, *Le lieu de l'homme...*, p. 95-96.

38. Littérature abondante ! À titre d'exemple, les travaux de M. Buber et d'E. Lévinas. Cf. C. CHALIER, *Judaïsme et altérité*, s.l., Verdier, 1982.

39. Cf. E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1981. Traduction française : *Le progrès meurtrier*, Paris, Stock. Aussi K. JASPERS, *Origine et sens de l'histoire*, p. 144.

dimension signifie un rétrécissement substantiel de notre rapport à l'autre. Mais peut-être aussi de notre rapport à l'Autre. La dimension religieuse s'estompe à la mesure de notre expérience du monde tel que la technique est en train de le façonner.

Ma conclusion, au moins de façon provisoire et bien rapidement formulée, sera celle de Bernhard Welte : en regard de l'expérience sensible, réduite à une fonction transitoire, le monde construit par la raison et la démarche méthodique de la science et de la technique a perdu sa dimension de « mystère ». J'entends ici par mystère non pas d'abord ni surtout ce qui dépasse notre intelligence ou se refuse à notre compréhension, mais bien plutôt ce que laisse entendre le mot allemand « *Geheimnis* », que nos dictionnaires traduisent certes par « mystère », mais qui nomme ce qui s'offre à nous comme notre séjour (*Heim*). « *Geheim* » est ce qui nous enveloppe, nous entoure comme le lieu de nos origines, mais qui demande aussi d'être pris en notre garde. Le monde de l'homme moderne a perdu son caractère de mystère et ne lui parle plus que de lui-même. « Il n'est plus éprouvé comme un don surgi du mystère d'un donateur ; il est soumis à l'ingéniosité des planificateurs. Il n'est plus non plus vraiment une menace originant de ce mystère qui l'entoure. Il y a bien en lui des dangers, mais nous apprenons à les maîtriser grâce à des procédures rationnelles. Il ne semble plus y avoir aucun mystère en jeu dans tout cela, encore moins un mystère divin. Il s'ensuit qu'il n'y a plus aucun besoin pour une relation culturelle avec ce qui donne et menace⁴⁰. »

40. B. WELTE, « Der Verlust... », p. 121. Catherine Chalièr ne me paraît pas dire autre chose lorsqu'elle écrit : « L'éveil des sens est tributaire de leur perception de l'altérité ; là où elle cesse, l'œil ne voit plus rien et l'oreille n'entend plus rien, une somnolence mortelle commence. Cependant, lorsqu'"au centre de la vie", comme le dit Rosenzweig, les sens humains sont tenus en éveil par l'altérité fragile des créatures, n'est-ce pas aussi, tant que dure leur saisissement, l'ultime altérité qu'ils donnent alors de pressentir ? » (*Sagesse des sens*, p. 195.)