

Lire le sens de la vie

Jean Grondin, *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Montréal, Bellarmin, 2003

François Jaran

Number 3, Winter 2004

Expériences du paysage

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/2220ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cahiers littéraires Contre-jour

ISSN

1705-0502 (print)

1920-8812 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Jaran, F. (2004). Review of [Lire le sens de la vie / Jean Grondin, *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Montréal, Bellarmin, 2003]. *Contre-jour*, (3), 161–166.

Lire le sens de la vie

Jean Grondin, *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Montréal, Bellarmin, 2003.

Le titre de l'ouvrage surprend tout d'abord par son mélange d'ambition et de simplicité — voire d'ingénuité : *Du sens de la vie*. Si nous qualifions cet essai d'ambitieux, c'est qu'il se propose, ni plus ni moins, de répondre, à partir de la philosophie, à la question du *sens de la vie*. Mais que peut bien en dire la philosophie? Ne s'est-elle pas depuis longtemps repliée sur la construction et la déconstruction de systèmes de pensée tous plus éloignés les uns que les autres de la « vraie vie »? La philosophie n'est-elle pas, selon le mot de Hegel, le « monde à l'envers », voire la « vie à l'envers »? Pourtant, la philosophie — aujourd'hui plus que jamais — s'intéresse à la question du « sens » : le terme « herméneutique », en effet, se présente de plus en plus comme un simple synonyme de « philosophie ». Si donc la vie a un sens — si elle peut se « lire » — l'herméneutique philosophique doit pouvoir nous aider à le déchiffrer.

La question est d'ailleurs posée par l'un des grands spécialistes de l'herméneutique actuelle. Bien connu pour ses recherches sur Kant, Heidegger (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, 1987) et Gadamer (dont il est le biographe), Jean Grondin est aussi l'auteur d'ouvrages fondamentaux sur l'herméneutique (*L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993 et *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003). Mais nous sommes avertis d'entrée de jeu : ce livre est un exercice qui prétend donner à la philosophie une tournure « plus directe, plus franche » (p. 7). Cela signifie principalement se jeter dans tout ce que la vie a d'incertain en se défaisant des attaches commodes que sont les références aux grands auteurs.

L'essai s'attaque tout d'abord à la genèse de la question du sens de la vie. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la question n'est pas millénaire mais apparaît pour la première fois au crépuscule du XIX^e siècle, chez Nietzsche¹. La philosophie classique a, bien entendu, traité de la « fin » (*télos*) de la vie, c'est-à-dire de ses buts et visées, mais elle n'en a jamais questionné le *sens*, la *signification*. Si la question est si récente, c'est que le sens de la vie semble toujours être allé de soi. Il faut, pour que la question surgisse, que ce sens vienne à manquer, que l'ordre du monde ne se donne plus comme une évidence. Dans le « monde nietzschéen », seules certaines vies présentent un certain sens : celle du philosophe, celle du saint et celle de l'artiste. Jetant le reste de l'humanité dans l'absence de sens, Nietzsche inaugure par la même occasion l'interrogation sur le sens de la vie.

On concèdera aujourd'hui que toute vie — même celle de l'humble ouvrier — peut chercher son sens et s'interroger sur ce sens. Dans la mesure où la vie, à l'instar des textes, présente un sens qui peut être compris et interprété, c'est à l'herméneutique (« l'art de comprendre ») qu'il revient de nous aider à y voir plus clair. C'est d'ailleurs ainsi que s'ouvre le livre : « Il y a déjà quelque temps que je me dis qu'il faudrait bien, un de ces jours, parler du dialogue intérieur que nous sommes ». Cette idée selon laquelle l'origine du sens résiderait dans un « dialogue intérieur » n'est pas une nouveauté mais se recommande bien plutôt de la tradition la plus respectable — celle du « verbe intérieur » des stoïciens et d'Augustin, celle du « dialogue que nous sommes » de Hölderlin et de Gadamer².

Ici, dans une perspective davantage *éthique*, ce « dialogue intérieur » se pose comme essence de ce que l'on appelle, de façon générale, la « vie ». L'homme est, en son fondement, le dialogue qui se déroule en lui et qui tente, à travers le langage, de venir au sens. Cette approche du langage qui s'oppose à la domination de la logique (tentative d'inspiration heideggérienne et gadamérienne qui remet en question l'hégémonie de l'énoncé) fait de celui-ci une tentative d'extériorisation

¹ L'auteur s'appuie ici sur une étude de Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, Munich, Beck, 1992.

² Jean Grondin a tenté dans d'autres ouvrages de faire de ce principe le fondement de l'herméneutique. Dans *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, 1993, il écrit : « Ce que suggère l'idée d'un verbe intérieur, c'est donc qu'il y a comme un *dialogue* "derrière", ou mieux, "avec" tout énoncé, et qu'il est impossible de comprendre le dit du langage sans s'engager dans cet entretien qui déborde ce qui a été dit » (p. 38; voir aussi p. 180 *sq.*).

du dialogue initialement intérieur³. La perspective éthique adoptée dans l'ouvrage qui nous concerne propose de s'interroger sur le sens qu'a la vie comprise comme « dialogue intérieur ».

Après avoir établi ce que signifie que d'interroger le *sens* d'une chose — c'est-à-dire en interroger l'*orientation*, la *signification*, la *saveur* et la *sagesse* —, Jean Grondin s'attaque à la méfiance que les modernes témoignent « naturellement » à l'égard du *sens des choses*. Selon ces derniers, le sens — même quand il brille de par son évidence — ne serait jamais rien d'autre que quelque chose de *construit*, d'*ajouté* par l'interprétation. Cette dévaluation de tout ce qui présente un sens (une simple plus-value ajoutée par l'homme) préparée par Descartes et par Kant, a trouvé au siècle dernier des échos dans toutes les branches des sciences sociales, des constructivistes aux déconstructionnistes — qui partent de la même présupposition : celle de l'existence d'une « structure ». Dans la mesure où la pensée contemporaine a réduit le monde à une *con-struction* dont les structures peuvent être mises en évidence et déconstruites, la modernité fête enfin son triomphe. C'est en effet dans cette recherche effrénée des structures, dans ce règne absolu de la subjectivité que la modernité atteint toute son ampleur.

C'est contre une telle intelligence du *sens* — « et si cette construction n'était, elle aussi, qu'une construction ? » (p. 44), ironise l'auteur — que la question du sens de la vie souhaite ici être posée. Si nous voulons considérer philosophiquement le sens de la vie, celui-ci doit émaner de la vie et non lui être imposé depuis l'extérieur. La philosophie, en ce sens, n'a pas à produire une signification qui puisse convenir à la vie mais bien à déchiffrer et à articuler le sens que la vie présente toujours déjà. Contre le règne de la subjectivité, contre cette époque de la conscience, Jean Grondin propose de concevoir le sens davantage comme quelque chose qui nous entraîne et nous conduit quelque part : « le sens du vent ou de la plante qui pousse toute seule n'est pas construit par l'esprit, pas plus que ne l'est le sens d'un soupir lorsqu'il s'échappe de l'âme humaine » (p. 45).

Or, si le sens de la vie doit venir à la parole, il ne pourra le faire que par et dans le langage. Bien que l'expérience de sens initiale soit sans conteste plus riche que ce que le langage ne pourra jamais en dire, qu'elle se situe « en amont du

³ La philosophie analytique a plutôt tendance à chercher l'origine du langage dans l'*énoncé* qu'elle comprend comme unité de sens autonome.

discours » (p. 52), dans la mesure où le sens doit être *compris*, l'herméneutique peut nous servir de guide. Attentive à ce langage intérieur, à ce qui « veut être dit » dans le *vouloir-dire*⁴, l'herméneutique prétend frayer l'accès non pas à la structure des phrases qui construisent le sens, mais à ce que le sens donne « à penser, à partager, à vivre, à espérer » (p. 51).

Mais peut-on réellement soutenir que la vie présente un sens qui lui soit immanent? C'est ce que prétend l'auteur : « avant le langage, avant le sens des mots, [...] il y a bel et bien un certain sens à la vie, à savoir une direction, une certaine aspiration de la vie à la vie » (p. 63). Toute vie aspire, en effet, à quelque chose de meilleur, à ce que la philosophie a, depuis Platon au moins, appelé le Bien (*to agathon*). La vie aspire d'elle-même à mieux vivre — à *sur-vivre* — que ce soit la plante qui cherche la lumière du soleil, ou encore l'homme qui souhaite pour lui-même une vie meilleure⁵. « La cellule qui se reproduit, la planète qui gravite autour d'un astre, le saumon migrateur qui remonte le cours d'un courant au moment du frai, l'abeille qui butine d'une fleur à l'autre n'ont-elles pas un sens? Ne participons-nous pas aussi à cet ordre du sens? [...] Et ce sens ne dépend-il que de nous et de nos "constructions" symboliques? » (p. 65) Se montrer attentif à l'orientation intime de la vie, à ce que les Grecs comprirent comme *phusis*, c'est donc tenter de lire à même la vie le « sens dans lequel elle nous emporte » (p. 71). Or, cette orientation de la vie vers le Bien témoigne de façon tout à fait essentielle d'une certaine attente de la vie envers ses possibilités, d'un certain espoir que ce Bien se réalise. Cet espoir immanent à la vie et qui la pousse dans une certaine direction, lui offrant ainsi une orientation, un *sens*, est, selon les mots de l'auteur, « ce qui fonde notre humanité, notre civilité, notre être-en-commun dans un espoir partagé » (p. 76).

⁴ Tout sens n'est, en fin de compte, que l'effet d'une volonté de dire quelque chose, d'un vouloir-dire qui lui-même n'est pas encore extériorisé, qui n'est pas encore arrivé à la « linguisticité » (*Sprachlichkeit*), selon l'expression de Gadamer. Dans son ouvrage *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Jean Grondin commente ainsi la notion de *vouloir-dire* : « Le parler humain ne se laisse pas réduire au langage des sons ou des langues particulières, il jaillit d'un vouloir-dire qui traverse toutes les langues » (p. 7).

⁵ C'est d'ailleurs l'évidence de cette « aspiration de la vie à la vie » que les Grecs ont voulu rendre « en parlant de la nature comme d'une *phusis* (du verbe *phuein*: croître), comme d'une "émergence", d'une croissance, voire d'une certaine "naissance" (idée de natalité qu'a retenue le terme latin *natura*) qui tend vers quelque chose » (p. 60).

Mais en quoi peut bien consister cette « philosophie du sens de la vie » qui n'aspire qu'à mettre en évidence cette orientation ? La course au plus grand bien (*ariston*) dans laquelle est engagée toute vie n'est-elle pas, comme l'ont affirmé les plus grands philosophes (Platon, Aristote, Kant), une aspiration au bonheur ? Peut-être. Mais comment peut-on aujourd'hui faire rimer « sens de la vie » avec « bonheur » alors que l'on sait que seule une partie infime des vies humaines est potentiellement heureuse ? Selon Jean Grondin, il n'est pas de la responsabilité de la philosophie de nous montrer à être heureux : « le bonheur [...] ne peut être produit, aménagé, assuré, il peut tout au plus être espéré, et pour autrui surtout » (p. 81).

Invoquant l'autorité de la « sagesse des langues », l'auteur rappelle la rareté et la fragilité du bonheur. La « bonne heure » est un « bon moment » généralement trop court et qui ne dépend jamais de celui qui en bénéficie. Le but d'une philosophie de la vie ne peut donc pas être celui d'« enseigner comment produire le bonheur », « elle peut tout au plus nous amener à prendre conscience des espoirs qui nous font vivre et qui concernent d'abord et surtout autrui » (p. 87).

Dans la mesure où cette recherche du bonheur personnel ne dépend jamais que du hasard et du destin, c'est peut-être sur le bonheur des autres que l'homme doit diriger ses efforts. C'est ce que Kant aurait voulu faire entendre en affirmant que dans l'impossibilité de viser notre propre bonheur, il nous restait encore le pouvoir de nous rendre « dignes d'être heureux ». Mais cette morale du bonheur d'autrui, selon Jean Grondin, n'a rien de spécifiquement kantien : elle est la plus ancienne des morales, le fonds moral de l'humanité sur lequel se fondent les éthiques et les religions. Procédant du « dialogue intérieur », cet appel de la conscience nous pousse à nous intéresser — puisque ce ne peut être à *notre* propre bonheur — au bonheur des autres, des autres dialogues intérieurs.

Comment fonder une telle morale ? Comment établir à nouveau les fondements d'une « métaphysique des mœurs » ? Avec raison, l'auteur insiste sur l'aspect « secrètement cartésien » de ces questions. Chercher les fondements, voilà une étrange attitude lorsqu'il s'agit de morale. Le « Tu ne tueras point », qu'aucune morale ne peut remettre en doute, peut-il — et doit-il — être fondé ? S'agit-il de la conclusion d'un argument ? Non. La morale ne fonctionne pas avec des démons-

trations mais avec des impératifs. La morale — et c'est aussi ce que soutenait Kant⁶ — n'a pas à être *inventée* ni à être *fondée*. C'est elle « qui, depuis toujours, nous fonde⁷ ». De la même façon, le sens de la vie n'a pas à être fondé. Il nous est malgré tout possible d'aller à la source du sens et de chercher l'orientation de cette vie. Son aspiration immanente à la sur-vie nous permet de croire — d'espérer? — que le sens de cette vie soit de veiller à l'enrichissement du bonheur d'autrui.

La question du « sens de la vie » a le mérite d'être ici posée dans une optique *herméneutique* — à partir de l'essence même du *sens* anté-logique que tout dialogue intérieur prétend mettre en parole. Que l'herméneutique puisse donner lieu à une éthique qui soit à l'écoute du sens de la vie, cela reste, tout au plus, une proposition, un espoir. La question doit être posée : résulte-t-il de ce que la vie aspire impuissamment au Bien, une obligation, une responsabilité d'aider le bonheur d'autrui à se réaliser? Malgré toutes les oppositions formelles qui peuvent ici surgir, une morale du bonheur d'autrui a l'avantage sur l'éthique actuelle d'offrir une certaine orientation, voire une certaine solution. Encourager l'homme à se sentir responsable du bonheur d'autrui, voilà une tâche que l'éthique contemporaine devrait faire passer avant ses problèmes biscornus qui témoignent davantage d'un goût du paradoxe que d'une réelle sensibilité à la problématique cohabitation humaine.

François Jaran

⁶ « Qui serait assez fou pour prétendre inventer un nouveau principe moral? », s'interroge Kant dans la *Critique de la raison pratique*, cité p. 103.

⁷ Gadamer, préface à la seconde édition de *Vérité et méthode*, cité p. 104.