

Laval théologique et philosophique



Jean GRONDIN, *Du sens de la vie*. Saint-Laurent, Éditions Bellarmin (coll. « L'essentiel »), 2003, 143 p.

Étienne Haché

Volume 60, numéro 2, juin 2004

La théologie pratique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/010355ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/010355ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Haché, É. (2004). Compte rendu de [Jean GRONDIN, *Du sens de la vie*. Saint-Laurent, Éditions Bellarmin (coll. « L'essentiel »), 2003, 143 p.] *Laval théologique et philosophique*, 60(2), 385–389. <https://doi.org/10.7202/010355ar>

part des pièces de ce CD inédit sont chantées *a cappella*, mais certaines sont accompagnées au piano ou à la flûte. Le disque dure plus d'une heure et les textes sont tous reproduits dans le livre. La qualité de l'enregistrement et de la prise de son est indiscutable, mais certaines interprétations semblent cependant assez retenues, peut-être un peu trop statiques ou manquant parfois d'entrain et de rythme. Ainsi, la version de *Go Down, Moses* me semble trop grave, très proche d'un chœur d'opéra. On peut néanmoins y entendre des standards célèbres et judicieusement choisis comme : *Amen, Go Down, Moses* (traduit en plusieurs langues et aussi connu sous le titre *Let My People Go*), *He's Got the Whole World in His Hands*, *Nobody Knows the Trouble I've Seen*, *Study War No More* (aussi connu sous le titre *Down By the Riverside*). Le jazzman Louis Armstrong avait d'ailleurs repris plusieurs de ces titres durant les années 1960.

Cet ouvrage considérable aborde la musique africaine américaine en tant qu'expression globale de l'identité, de la foi et de la culture d'un peuple minoritaire et opprimé, négligeant toutefois de comparer les différentes interprétations existantes et passées, et sans s'attarder aux différents interprètes, aux orchestrations ou aux dimensions instrumentales des pièces mentionnées. Les aspects thématiques et religieux priment sur les dimensions musicologiques ou discographiques dans ces analyses ; l'évolution stylistique et les variations musicales restent ici secondaires. Mais ces quelques remarques n'enlèvent rien à mon impression générale à propos de cette contribution qui fera date : j'estime que ce *Grand livre des Negro Spirituals* de Bruno Chenu constitue désormais l'une des références les plus complètes en langue française sur l'histoire des *Negro Spirituals*, laissant très loin derrière la plupart des ouvrages précédents sur le sujet, y compris le surestimé *Fleuve profond, sombre rivière* de Marguerite Yourcenar (aussi connu sous le titre *Blues et Gospel*, Gallimard, 1964), qui me semble maintenant bien pâle et assez imparfait. Seuls les ouvrages du musicologue belge Robert Sacré et certains livres américains non traduits en français m'apparaissent d'un niveau comparable à cet excellent livre de Bruno Chenu. Les chercheurs en anthropologie culturelle, en histoire religieuse, en musicologie, en ethnologie, en études américaines et africaines y trouveront certainement des notions utiles.

Yves LABERGE

Institut québécois des hautes études internationales, Québec

Jean GRONDIN, **Du sens de la vie**. Saint-Laurent, Éditions Bellarmin (coll. « L'essentiel »), 2003, 143 p.

Dans *Le métier des autres*, Primo Lévy dit que « l'écrivain le plus propre se met [toujours] à nu ». Ces propos sont à méditer. Car si un livre mérite d'être lu ou qu'on s'en souvienne, n'est-ce pas au fond parce qu'on y trouve ce souci d'intégrité morale et d'honnêteté intellectuelle ? On ne saurait en dire autrement du très beau livre de Jean Grondin, intitulé *Du sens de la vie*. Un livre que toute « grande bibliothèque de culture » se doit d'avoir sur ses rayons. Riche, suggestif, doté d'un bon sens de la repartie, qui plus est au style souple, élégant et limpide — hormis quelques passages abrupts, imputables au caractère tragique de la question —, bref, très accessible, ce qui est d'ailleurs un autre mérite, dans la mesure où c'est le propre de tout grand écrivain, en l'occurrence du philosophe de renom qu'est Jean Grondin, conformément aux idées défendues, de constituer une sorte d'espace public de discussion digne de ce nom. D'une longueur respectable, l'essai en question contient une excellente entrée en matière et 12 petits chapitres bien équilibrés qui rythment le travail de la pensée.

Concrètement, la thèse défendue par le professeur Grondin dans ce livre s'articule autour de l'idée que la vie vaut la peine d'être vécue, qu'« elle peut avoir un sens », donc qu'elle n'est pas

qu'une « passion inutile » comme le prétendait Sartre. Là réside, selon lui, tout l'espoir de la philosophie. Et l'espoir de son livre est justement d'essayer « d'articuler cette philosophie ». Or deux mises en garde s'imposent d'entrée de jeu. Premièrement, à rebours des solutions technico-scientifiques toutes faites et des théories socio-constructivistes qui, prétendant en dégager le sens, contribuent plus souvent qu'autre chose à oblitérer ou à jeter le discrédit sur cette grande question métaphysique, J. Grondin considère que si la vie « ne peut pas ne pas avoir de sens », pour autant celui-ci ne peut venir que du « dialogue intérieur » ; et ce pour la simple raison que « celui qui existe [...] est toujours un "je" » qui pense, geste philosophique (du deux-en-un) qu'on retrouve aussi bien chez Platon — qui n'a fait que suivre sur ce point « l'injonction de son maître Socrate » —, chez saint Augustin, que chez les précurseurs de la modernité tels que Descartes et Spinoza (sous forme d'examen de conscience). Deuxièmement, entendons bien que ce « penser par soi-même » ne veut pas dire cependant se retrancher dans un « *ego* impérial », bien au contraire. La vie de l'esprit étant universelle, au sens d'une activité commune à tous les hommes, « il n'est pas intrinsèquement débile » d'admettre que tout questionnement sur l'existence puisse, de ce fait, se partager ou se communiquer. Seulement, note Grondin, « si je ne peux penser sans autrui, [...] autrui ne peut penser pour moi » (introduction, p. 6-15).

Récente, la question du sens de l'existence l'est à coup sûr en sa forme dramatique et urgente. Aux dires de J. Grondin, si Nietzsche doit être considéré comme « le premier à parler *expressément* d'un sens de la vie » — dans une perspective nettement individualiste —, c'est parce qu'à partir de lui l'idée traditionnellement admise d'une vie réglée sur le cosmos fut éclipsée. Autrement dit, à y regarder de plus près, la question serait donc très ancienne, beaucoup plus ancienne que Nietzsche. Fidèle à la tradition herméneutique, l'auteur expose avec rigueur et minutie les diverses acceptions que revêt la notion de sens : 1) tout d'abord, le sens appliqué au sens de la vie est un « sens directionnel » dont la mort représente assurément l'« horizon terminal », pour parler comme Heidegger ; 2) mais, par-delà ce premier sens qui surplombe toute interrogation sur l'existence, l'idée de sens renvoie aussi à la « signification » susceptible d'être portée à la conscience — à ne pas confondre avec la pure quête de savoir ou de connaissance ; 3) qui plus est au goût, à « une capacité de sentir et de jouir de la vie », à une « *via sapiens* », qualité très voisine du sens commun ou *sensus communis* ; 4) enfin, le sens appliqué au sens de la vie témoigne aussi de la faculté de « juger » qui est une marque de « raison » et de « sagesse ». Autant de sources étymologiques qui attestent que le sens n'est pas susceptible d'être « construit » (chapitres I-III, XI et XII, p. 18-36, 131-134 et 142).

Et pourtant, à la décapitation du « méga-sujet moderne, auteur de son monde » — théorisé successivement par Kant, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud et Heidegger — a succédé l'effet gélifiant des sciences sociales (en particulier le structuralisme) sur le sens, un sens devenu avec elles « "structuré", "stratifié", ou investi d'un code, aléatoire et contingent ». L'un des temps forts de l'essai de J. Grondin est, à mon avis, sa critique du scientisme ambiant comme détournement des questions ultimes et plus hautes entourant le sens de la vie. On peut certainement dire que si la science des premiers âges de la modernité, dont Galilée, Descartes et Newton sont parmi les plus illustres représentants, se voulait, elle aussi, constructiviste ou systémique, elle n'était pas moins soucieuse de beauté et d'harmonie. Husserl en premier a d'ailleurs bien montré, dans *La crise des sciences européennes*, que les questions spécifiquement humaines n'ont pas toujours été bannies du domaine de la science. C'est seulement lorsque le *social scientist* — dont la prétention à structurer l'homme de manière aussi exacte que le scientifique tente de percer les secrets de la nature et de l'univers par son propre entendement — a estimé nécessaire de suspendre ou de mettre hors-circuit toute prise de position axiologique que l'entreprise scientifique en vint à être interprétée comme une opération consistant à liquider les valeurs au nom d'un « *universum* de faits ». Allergies chroniques à la subjectivité, celle-ci n'étant que le reflet d'un inconscient collectif, obsession pour l'objectivité

à tout prix (ce que Nietzsche et Husserl appelaient de leur vivant la « maladie mentale de la pensée systématique » et le « cocon de "l'objectivisme" »), en somme une aversion pour la contingence sur fond d'une construction possible du réel, alors qu'il n'en est rien. J'espère ne pas déformer les propos du professeur Grondin lorsque je dis que l'*ennui* avec ces théories « hyperintellectualistes » inspirées des systèmes sociolinguistiques, anthropologiques et psychanalytiques, c'est qu'elles nous font perdre confiance en notre capacité à penser notre destinée, tout en prétendant reconstruire le sens sur des bases scientifiques (chap. III, p. 36-45). Et la même critique s'applique à la pensée de la déconstruction dont Derrida fait figure de proue. Elle aussi rend le sens tributaire d'une hiérarchie, d'une logique des signes et de l'histoire. Pour « l'école de la déconstruction », l'« ordre totalitaire » du langage épuise tout le sens du sens, toute possibilité « extra-linguistique du sens ». À quoi Grondin objecte à nouveau que la question du sens ne réside jamais en elle-même ou dans les structures syntaxiques, « mais dans ce qu'elle donne à penser, à partager, à vivre, à espérer ». Que le sens de la vie, tel que le conçoit la déconstruction, soit à un certain degré cloisonné ou inséré dans un langage, avec lequel « le vouloir-vivre » doit constamment composer, suffit à prouver, selon Grondin, que le langage n'en « épuise pas pour autant toute l'expérience ». Le sens se trouve toujours « en amont du langage », c'est-à-dire qu'il ne peut se réduire à la mise en forme des mots, au « dit ». Un geste, une parole, une émotion nous parlent intérieurement, donnent à penser le « non-dit », ouvrent à l'altérité, à des « horizons de vie », bref, obligent à la « transcendance de soi » et à l'« universalité de la pensée ». Ainsi n'est-ce pas finalement toute la dimension éthique du langage que J. Grondin se trouve à réhabiliter, aussi bien contre la « perspective objectivante » des sciences sociales qu'à l'épreuve de la déconstruction ? Retenons simplement ceci : « investis de la capacité de se dépasser eux-mêmes », les mots qui forment la trame du langage ne représentent aucunement un « enfermement babylonien pour l'expérience du sens » (chap. IV, p. 47-57).

Une autre mise en garde s'impose aussitôt : non seulement est-il dit à maintes reprises dans ce livre que le sens de la vie ne dépend pas que de nos propres « constructions » symboliques — auquel cas la science, la technique, l'instrumentalisme et l'argent pourraient très bien de nos jours en être les pourvoyeurs ou les donateurs —, mais lors même que l'être humain, au même titre que « l'ensemble des vivants », aspire à une direction, à une fin, à un *telos* qu'Aristote appelle le *Bonheur*, « la "mise en sens" de la vie » ne doit pas non plus être considérée comme « extérieure », « au-delà » du contexte d'émergence de la vie au sein de la *phusis*. Cornelius Castoriadis et Pierre Aubenque ont bien fait remarquer que si les Grecs ont songé à instaurer un ordre pour eux-mêmes par l'entremise de lois, celles-ci s'inscrivaient dans l'ordre du monde. Qu'est-ce à dire, sinon qu'« on ne peut parler de sens de la vie, soit de signification, de capacité de sentir et de sagesse » que dans la mesure où son « sens élémentairement *directionnel* », inextricablement lié au « sens [cosmique] du monde », permet à la vie une certaine intelligence d'elle-même (une « intelligence de la nécessité ») ? Antérieur aux mots et au langage qui donnent à réfléchir, le sens en est un qui « colle à la vie », qui est « immanent à la vie » elle-même, à cet « horizon d'espoir », oublieux de la « Fatalité » (la mort), qui nourrit la tension permanente vers le « meilleur », vers la « sur-vie », vers ce que Platon désigne lui aussi comme le *Bien* ou la *Bonté*. Fondamentalement, c'est ce qui oriente notre destinée, du moins aide à définir nos « idéaux ». Mieux encore, c'est ce qui « fonde notre humanité », « notre être-en-commun », et pour cause. Attendu qu'il n'existe aucune « mécanique du bonheur », attendu que le bonheur ne peut tout au plus que s'éprouver, se vivre, se partager et se communiquer, n'y a-t-il pas dès lors plus, du moins tout autant, de sens à donner à sa vie dans le geste de viser le bonheur d'Autrui, pour reprendre ici une formule toute kantienne ?

C'est là, à mon sens, l'autre temps fort de la thèse défendue par Grondin dans ce livre, à savoir que : en dépit de l'effondrement du cosmos antique et l'irruption corrélative de l'humanisme moderne, la liberté du sujet pratique n'est nullement liberté sans règle. Consubstantielle à l'intention-

nalité de toute expérience éthique intérieure, cette maxime morale en est une d'obligation, de devoir, de « lien à un Bien, supérieur et vertical » qui s'impose à la conscience (sans qu'il soit possible d'en identifier la source assignable ou l'ultime fondement, et avant même que l'injonction d'autrui ne se fasse entendre). La responsabilité à l'égard d'autrui, que Lévinas — déplaçant l'autonomie kantienne vers l'hétéronomie et dépassant l'intentionnalité phénoménologique husserlienne — nomme pour sa part « amour du prochain », nous désapproprie unilatéralement, nous arrache à la gloutonnerie et, plus que tout, comble l'insuffisance de notre plénitude. On pressent ici une fois de plus la pierre de touche ou l'angle d'attaque privilégié par l'auteur. Sans tergiverser davantage sur l'idée moderne de fondation du sens, « obsession hypercartésienne », elle-même liée à une prétendue « "crise des valeurs" », Grondin insiste sur les sources immémoriales du sens. Prenant en exemple les deux grands paradigmes moraux de l'Occident que sont « l'éthique de l'honneur guerrier », célébrée par les poètes et les rhéteurs gréco-romains, et « l'éthique de la charité », que les prophètes des traditions juive et chrétienne ont contribué à transmettre, il souligne que toutes deux procèdent au final d'un idéal moral du Bien, universel et transcendant, d'une éthique du sens « qui nous dépasse, mais à laquelle nous nous sentons liés » en vertu de notre humanité, « ligature » dont le « respect correspond un peu à ce que l'on peut entendre [depuis Cicéron et Lactance] par religion » (*religio*). « Être-lié » ou « re-lié » par le « sens du Bien » signifie assumer scrupuleusement la conscience du « toujours-déjà », de l'origine du sens qui interpelle, qu'on ne peut maîtriser totalement mais qu'il faut constamment actualiser, pour soi-même et pour autrui. Autre manière de dire que le « souci de soi » équivaut au « souci d'autrui », au « souci du monde », à l'*amor mundi*. Eu égard à notre « communauté de destin », à notre fragilité à cause de la mort, *être-lié* implique de donner sur ses intérêts une priorité aux autres sans lesquels notre vie serait dépourvue de sens et de configuration. Pour tout dire, le bien-être de la communauté, le salut du monde commun, qui n'est pas seulement le mien mais qui est aussi le mien, m'intime, à l'image de Socrate, l'impératif de mener ma vie « comme si elle devait être jugée ».

Religieuse que cette exigence morale du sens guidée par le Bonheur ou le Bien... inutile d'en rougir. Comme le rappelle sciemment Grondin, « il n'est pas un seul principe moral, y compris ceux qui se trouvent au fondement de nos démocraties et de nos consciences modernes les plus laïcisées, qui n'ait quelque fond [...] "religieux" ». Qu'on songe aux Lumières, à la Révolution française, aux utopies d'hier et d'aujourd'hui, toutes reposent sur une idée religieuse et universelle de l'humanité. Sauf que, et ceci vaut tout particulièrement pour l'extraterritorialité culturelle revendiquée par la technoscience et une certaine conception analytique de la philosophie qui s'en inspire, toute approche logico-technicienne des « liens qui tissent notre vie » en société n'est pas recevable, tout simplement parce qu'elle est incapable — peut-être faudrait-il plutôt dire à l'instar de Heidegger, Jaspers, Arendt, Gadamer et Jonas qu'elle ne se soucie guère — de penser « la question du sens de l'existence ». Honnie et conspuée par les nouveaux apôtres de la culture sous prétexte qu'elle ne souscrit pas à leurs critères de vérité et de méthode, la question du sens se trouve reléguée de nos jours dans la sphère des humanités. Or n'est-ce pas là, dans les humanités, que réside tout l'espoir, je veux dire la possibilité d'une éclaircie du sens ? Grondin en convient. Réactualisant la voie tracée par Hegel, il montre que l'espoir de toute philosophie du sens de la vie s'alimente à ces trois grandes sources que sont l'art, la religion et la philosophie : le premier parce qu'il met en œuvre une représentation sensible du Bien ; la seconde parce qu'elle l'inscrit « dans l'ordre de la représentation » ; à la philosophie revient la tâche finale, non moins colossale, de rendre pensable le sens du Bien « dans son universalité ». Difficile de nos jours, dans « le tintamarre de l'inculture de masse », de trouver plus belle philosophie du sens (chap. I, V-XII, p. 18-19, 21, 59-134).

L'essai de J. Grondin s'inscrit à la liste déjà longue d'ouvrages consacrés au thème du sens de la vie (ou d'une « vie réussie », pour faire écho ici à un récent ouvrage, celui-là très médiatisé).

Néanmoins, il a ceci de particulier qu'il en renouvelle ou plutôt en approfondit l'interrogation. De ce point de vue, il ne s'agit pas tant, à mon sens, de se demander si l'hypothèse défendue est ou non féconde que de dire qu'il a, lui aussi, le grand mérite de poser cette question si essentielle. Du reste, la perspective critique qu'offre la recension d'un excellent ouvrage comme celui-ci suppose de la part de son rédacteur un délai, un recul nécessaire de manière à pouvoir prendre une position plus réfléchie et nuancée. J'aimerais conclure cet exposé en revenant brièvement sur quatre points qui me paraissent importants. Tout d'abord, si ma lecture est juste, Grondin affirme bien, Socrate, Platon et Lévinas en tête, que ce n'est pas la conscience qui appelle le sens (du Bien) mais le sens qui nourrit la conscience (chap. VIII et XI, p. 93, 130-134). Or n'est-ce pas, malgré sa déférence indéniable à Platon, l'intellectualisme de la philosophie occidentale — dont Socrate serait l'un des maîtres d'œuvre — qui incite l'auteur de *Totalité et Infini*, E. Lévinas, sous la diction du « Livre des Livres », la Bible, à lui donner une teneur judaïque, principalement à partir de la Torah, des prophètes et des psaumes ? Pour Lévinas, qui cultive le paradoxe d'un idéalisme sans raison — c'est-à-dire conditionné par l'idée du parfait et séparé d'une conscience souveraine —, le prophétisme réformerait la philosophie historiquement complice du Même et du Système et toujours en danger de complicité avec les opérations par lesquelles ces puissances réduisent l'altérité de l'Autre. Deuxièmement, s'il écrit que le sens ne peut être mis sur le compte d'aucune religion en particulier, Grondin sait qu'il serait cependant périlleux d'oublier que les formulations théologiques juive et chrétienne forment le socle sur lequel repose une bonne part des valeurs de notre modernité (chap. VIII, n. 6, p. 93). Le troisième point qui mérite qu'on s'y arrête porte sur la crise des valeurs (chap. IX, p. 100-104). Même s'il y a toutes les raisons du monde de se défier des spécialistes du sens, il ne me paraît pas approprié outre mesure de prétendre que ceux qui parlent de crise des valeurs sont obsédés par un « intellectualisme de la fondation ». Je citerai un seul exemple, celui de Hannah Arendt, collègue de classe de Gadamer à Marbourg, au milieu des années vingt, sous la direction de Heidegger. Lorsqu'elle parle d'« absence de sens », dont le cartésianisme — dérivé moderne du platonisme — serait, à ses yeux, responsable, elle ne songe pas un seul instant à s'engager dans la voie insidieuse du constructivisme et du scepticisme. En bonne phénoménologue, Arendt reconnaît qu'il y a des principes transcendants qui gouvernent notre univers socio-historique. Et c'est justement parce que plus personne n'y songe, ne s'en soucie ou du moins ne daigne répondre d'eux qu'elle souhaite leur prêter une oreille, une écoute attentive, tout en les dégrisant, il est vrai, des spéciosités métaphysiques formulées par Parménide et Platon. Paradoxale, dira-t-on, que cette démarche ! Quelle philosophie ne l'est pas ? Cela m'amène à mon dernier point. À une époque dominée par la rhétorique errante des sciences et des techniques et le langage social parasitaire qui fait office de « cartel de la philosophie montante », n'y a-t-il pas à craindre, si ce n'est déjà le cas, que tout l'univers esthétique-religieux à l'intérieur duquel la pensée peut se mouvoir soit irrémédiablement compromis ? Le règne des monotecniciens écervelés, abrutis, paralysés pour ainsi dire par l'utilitarisme et la chape de plomb du conditionnement et de l'alignement, ne rend-il pas le sens insignifiant ou réservé à une élite et aux penseurs professionnels ? Peut-être vaut-il mieux accorder le bénéfice du doute à Grondin, car comme il le dit si bien, « tant qu'il y a de la vie il y a de l'espoir » (chap. VI, p. 68). D'où la grandeur et la richesse de son livre ; là se trouve exprimée la foi en la raison et en la liberté par laquelle l'homme peut donner un sens à sa vie et accéder au bonheur.

Étienne HACHÉ
Tours