

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

Benjamin Bélair and Dominic Desroches

Volume 14, Number 1, Fall 2003

Au risque du bonheur

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/801257ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/801257ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Bélair, B. & Desroches, D. (2003). Review of [Jean Grondin, *Du sens de la vie*, Montréal, Éditions Bellarmin, 2003.] *Horizons philosophiques*, 14(1), 138–147.
<https://doi.org/10.7202/801257ar>

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

On croyait que la philosophie universitaire avait perdu l'intérêt pour ces interrogations prétendument frivoles concernant les questions essentielles de la vie. Ainsi, l'amour, le bonheur, l'espérance, la morale, notions philosophiques décisives de la pensée grecque jusqu'aux Lumières, étaient reléguées à l'arrière-plan de la pratique philosophique. Pourtant Jean Grondin, professeur de philosophie à l'Université de Montréal, spécialiste de la philosophie allemande mais surtout de l'herméneutique de Gadamer, renoue dans sa dernière publication, intitulée *Du sens de la vie*, avec ces notions n'ayant jamais cessé de tourmenter les esprits depuis qu'elles ont été évincées du discours universitaire. Loin de confiner le problème du sens de la vie à un subjectivisme commode ou à une philosophie mal définie, Grondin en fait plutôt une force englobante qui, sans jamais cesser d'appartenir à l'intimité de chacun, nous transcende tous.

La question capitale à laquelle l'auteur tente de répondre dans son petit ouvrage est la suivante : «la vie a-t-elle un sens?» L'auteur en propose d'autres formulations au tout début du livre : «Que faisons-nous ici?» / «Pourquoi sommes-nous là?» / et reprend à son compte la célèbre question de Kant : «Que m'est-il permis d'espérer?!». Les partisans du non-sens de la vie font souvent valoir que la tragédie, l'horreur et la déréliction de l'existence humaine confirment leur point de vue. Pour sa part, Grondin ne nie pas le malheur humain et l'expérience de la souffrance, mais loin d'en tirer la conclusion que la vie n'a pas de sens, qu'elle n'est qu'une «passion inutile» comme l'affirmait Sartre, il fait le pari, nous dirons ici

pascalien, que la vie a un sens, un but et une finalité vers lesquels elle tend. C'est donc une sorte de *démonstration* du sens de la vie qu'il propose de soumettre au lecteur. Mais avant de pouvoir juger de la réussite de l'entreprise par rapport à ses intentions, nous devons présenter d'abord les arguments et les thèses essentiels qui donne une cohérence à son propos.

La première partie de son analyse consiste à faire un état de la question. L'A. tente ainsi de mettre en valeur le lieu où se pose la question, son historicité et les sens possibles qu'elle peut prendre. Ensuite, il propose aux lecteurs un examen serré des philosophies qui nient ou relativisent la recherche du sens de la vie : le constructivisme et la déconstruction sont sans grande surprise visés par sa critique. Finalement, il expose les concepts philosophiques (peut-être serait-il plus juste de parler de sagesse?) qui peuvent, selon lui, nous permettre de découvrir un sens à la vie, notamment le Bien et l'Espoir. C'est à l'étude attentive de ces grands thèmes que nous allons consacrer les pages qui suivent.

L'état des lieux

Le lieu où le sens de la vie apparaît comme question et devient problématique est celui du dialogue intérieur. En effet, c'est à partir du dialogue, de cette incessante discussion de la «conscience» avec elle-même que peut se poser la question du sens de la vie. Dans cette optique, la philosophie, loin d'être une simple pratique codifiée par l'histoire, devient l'acte de penser par soi-même. Grondin nous apparaît ici assez fidèle à l'idéal philosophique des Anciens faisant de la connaissance de soi la condition de la sagesse. Ceci explique sans doute pourquoi la question du sens de la vie n'a elle-même de sens que pour l'être de dialogue que nous sommes, pour le «verbe intérieur» que nous sommes tous, selon le mot d'Augustin repris par Gadamer².

En effet, Grondin fait remarquer que cette question est relativement récente dans sa formulation. Il semble que ce soit Nietzsche, en 1875, dans un texte n'ayant jamais été publié de son vivant, qui utilise pour la première fois l'expression *sens de la vie*. Nietzsche parle du sens de la vie en lui donnant deux définitions différentes, mais qui finissent néanmoins par se recouper : 1) tout d'abord, il insiste sur l'idée que seuls les saints, les artistes et les philosophes seraient capables de conférer un sens à leur vie; 2) ensuite, il conçoit la vie comme un «texte» susceptible de bénéficier d'un sens. À travers cette discussion de la pensée de Nietzsche, l'idée de Grondin est de montrer, d'une part, que si les époques précédentes ne se posaient pas la question du sens de la vie aussi explicitement, c'est parce que ce sens, d'une certaine façon, allait de soi, et, d'autre part, que si la modernité pose cette question avec autant d'urgence et d'acuité, c'est parce qu'elle présuppose que la vie doit bien avoir un sens, mais que ce sens n'est plus transparent. Force est aussi de constater avec Grondin que pour Nietzsche, la formulation du problème du sens de la vie relève de la singularité, des «grandes individualités³». Si nous tombons d'accord avec Grondin à ce sujet, nous pouvons toutefois ne pas être entièrement d'accord avec lui à propos de l'origine nietzschéenne de la question du sens de la vie, comme nous le verrons bientôt dans la partie critique de notre compte rendu. Nietzsche n'est assurément pas le seul philosophe, s'inspirant des «grandes individualités», qui a posé cette question ou qui a formulé ce problème philosophique. Mais avant d'interroger de façon plus approfondie les rapports difficiles qu'entretient la modernité avec la question du sens de la vie, notons qu'il apparaît nécessaire à l'auteur d'examiner les *sens* possibles du mot sens afin de bien cerner le problème.

Ceux-ci sont au nombre de quatre. Tout d'abord, le mot *sens* peut avoir une signification directionnelle. Ainsi, le sens de la vie suit une direction qui part de la naissance et qui

s'achève avec la mort. Le thème de la mort n'est pas ici sans importance, car le terme de la direction de la vie, c'est toujours la mort. Ensuite, le sens peut être «signifiant». Selon cette définition, la vie est susceptible d'être significative; nous avons le pouvoir de lui «conférer» un sens qui peut aussi être saisi à travers notre sensibilité. Grondin insiste beaucoup et non sans raison sur la capacité sensitive de percevoir les sens. Nous sommes des êtres sentants, des êtres sensibles, comme nous le réalisons tous les jours sans même nous en rendre compte. Il ira même jusqu'à parler d'une «saveur» de la vie, prenant appui ici sur le «*cum sapit*» cher à Augustin⁴. Le sens de la vie est ainsi une capacité de sentir et de jouir de la vie. Ce recours à la sensibilité ne traduit pas une impossibilité théorique. En effet, Grondin affirme que la fonction principale de la philosophie est de nous rappeler «ce qui rend la vie digne d'être sentie⁵». Finalement, le sens peut être défini comme une capacité réflexive. C'est cette conception du sens que le langage commun utilise lorsqu'il parle d'une personne de «bon sens». Mais la signification retenue par Grondin est celle suivant laquelle le sens se donne à comprendre comme une certaine maîtrise de la vie : «le sens se trouve ici accouplé à une certaine sagesse où se conjuguent l'expérience, la raison, et même une certaine simplicité naturelle⁶». Les premiers jalons d'une réflexion sur le sens de la vie ayant été posés, l'auteur est maintenant en mesure de poursuivre sa définition du sens de la vie. Bien entendu, ce projet ne pourrait être mené à bien sans un examen minutieux des théories mettant en doute la possibilité même qu'il y ait du «sens».

Une critique herméneutique du constructivisme et de la déconstruction

Une certaine modernité a défendu l'idée selon laquelle le sens de la vie était une donnée contingente, voire accidentelle, que l'on ajouterait, après coup, à notre existence. Pour le dire autrement, le sens de la vie serait seulement une construction. Il perdrait ainsi son caractère essentiel pour le sujet humain en faveur des forces sociales ou culturelles qui rendent possibles son énonciation. C'est en effet cette surdétermination d'un monde «vierge» par des «systèmes symboliques» que l'on nomme «constructivisme». Bien entendu, selon les constructivistes, le monde est lui-même une construction. Pour Grondin, l'argument des constructivistes se retourne contre lui-même : leur pensée est elle-même une construction. Dans le sillage de Heidegger pour qui le sens est «ce dans quoi je me tiens⁷», Grondin défend une conception du sens qui défie toute construction. Le sens, au contraire, serait d'une certaine manière englobant et résisterait à toute maîtrise conceptuelle : «c'est que le sens est d'abord le sens qui nous emporte, écrit Grondin, qui nous entraîne et nous conduit quelque part.⁸» Les constructivistes ne sont pas les seuls à mettre en doute la valeur d'une interrogation sur le sens de la vie, les penseurs de la déconstruction sont aussi très sceptiques.

À l'instar du constructivisme, la déconstruction est une philosophie qui a comme horizon d'interrogation le langage et ses structures. Or, selon notre auteur, le sens de la vie ne peut être pressenti que dans le langage. Or, ce que les penseurs de la déconstruction mettent en question, c'est la possibilité d'une adéquation entre le langage et l'objet (au sens large) qu'il désigne (dans le cas qui nous occupe l'objet serait le sens de la vie). Ainsi, l'idée d'une «présence réelle» du sens serait une illusion⁹. Du même coup, c'est toute la conception du sens qui est impossible. Derrida est peut-être celui qui a le plus développé cette manière de voir les choses. Il défend l'idée que tout signe renvoie à un autre signe dans un procès infini. Le sens est ainsi toujours en différé par rapport au signe auquel il doit référer. En d'autres mots, le signe n'atteint jamais le sens. Par conséquent, pour Derrida, le langage est une prison dont on ne peut s'échapper. Bien sûr, Grondin ne s'accorde pas avec cette conception du langage. Sinon, il serait impossible pour la vie d'avoir un sens à travers le langage.

Loin d'être une prison, le langage peut aussi être transcendé par le dialogue intérieur que nous sommes : «le sens qui peut être compris est langage, écrit Grondin après Heidegger et Gadamer, mais le langage n'épuise pas pour autant toute l'expérience du sens. L'instance qui le confirme est justement celui du dialogue intérieur qui traverse, mais qui peut aussi transcender le langage effectif des mots¹⁰».

L'analyse de Grondin est mince. On y voit jouer clairement l'orientation herméneutique de sa pensée. Le logos intérieur est le centre de l'herméneutique au sens où il exige une activité de compréhension. Un des aspects essentiels de la pensée de Grondin est qu'il conçoit le sens de la vie comme situé en amont du langage. Non pas qu'il prétende que le sens de la vie y soit défini une fois pour toutes, mais il y a, selon lui, dans le non-dit un «vouloir-dire» qui donne toute la puissance de son orientation au sens de la vie. Arrivé à ce point, on demandera sans doute : quelle est la nature de ce vouloir-dire? Il semble que l'Espoir et le Bien soient des éléments essentiels d'une réponse à cette question.

L'Espoir et le Bien

Deux éléments rendent donc intelligibles le sens de la vie : d'un côté, l'Espoir qui anime la vie et, de l'autre, le Bien qui en est la fin. La tâche de la philosophie est d'articuler ces deux pôles. Vous vous demanderez fort pertinemment ce qui, dans le sens de la vie, relève de l'Espoir? Eh bien, pour Grondin, c'est la possibilité même de donner un sens à la vie! La vie aspire toujours à un mieux-être. Affirmer que la vie a un sens, c'est d'une certaine façon espérer qu'elle en ait un. C'est l'Espoir de ce mieux-être qui donne son sens à la vie. Il faut préciser qu'il ne s'agit pas ici d'un espoir particulier, d'une contingence singulière ne concernant qu'un individu, mais de l'Espoir avec un grand E, à savoir une détermination essentielle qui parcourt toute la vie. Plus exactement, pour Grondin, l'espoir est un refus de la mort, c'est-à-dire une espérance. C'est par cette négation qu'elle affirme le sens de la vie : «tout espoir s'élève contre la mort, contre le non-sens de la vie¹¹». De plus, cet espoir n'est pas proprement le mien, ou pour le dire mieux, n'est jamais uniquement le mien : c'est l'espoir du bien-être d'autrui. Seule la sollicitude pour l'autre est en mesure de conférer un sens à la vie.

Après l'Espoir, le poids principal de la démonstration de l'auteur porte sur l'idée du bien. Cette idée ne doit pas être confondue avec le bonheur. En effet, une philosophie du sens de la vie n'est pas, selon Grondin, une philosophie du bonheur. Et ceci se comprend assez facilement : le bonheur est fortuit, il doit tout au hasard et à la fortune, comme nous le rappelle l'étymologie du mot. Le bonheur ne peut être réalisé par le dialogue intérieur que nous sommes. En revanche, ce dialogue peut travailler au bonheur des autres. Le dialogue intérieur est toujours un appel à l'autre. L'auteur parlera dès lors d'un «devoir de sollicitude¹²». Dans cette optique, la conscience se donne pour impératif de supporter le fardeau de l'autre. Le fondement de cette idée est bien entendu religieux : il renvoie à un Bien supérieur qui dépasse nos intérêts particuliers. Grondin reprend ici l'idée platonicienne d'un Bien transcendantal qui se situe au-delà de nos codes et de nos pratiques. Le cercle est ainsi refermé : si le dialogue intérieur que nous sommes se donne pour fin le Bien, il n'a de substance que par rapport à ce Bien. Grondin écrit en effet : «une conscience qui ne se sait, qui ne se sent pas appelée par le Bien n'en est pas une.»¹³ Et il précise : «C'est pourquoi la conscience est d'emblée un rapport à l'autre, mais qui s'exprime dans un appel intérieur qui me lie et me conduit ainsi à une conscience de moi-même¹⁴».

Certes, l'idée du Bien n'a pas la transparence du savoir des sciences modernes : elle est ni vérifiable ni observable. Cependant, il ne faut pas conclure qu'elle n'a aucune puissance de vérité. Soit, aucune preuve n'a la même force, aucune idée la même évidence, aucune

image la même clarté que le savoir scientifique. Mais, comme le souligne l'auteur épris d'herméneutique gadamérienne, la vérité n'a pas à se limiter à l'idéal méthodologique de la science. Il est frappant de constater qu'il y a aussi une vérité propre à l'art, aux religions et à la philosophie. Le Bien ne peut être fondé sur des exigences qui ne sont pas les siennes. Mieux : il n'y a jamais eu de valeurs qui aient été fondées selon les exigences de la science. De même, le Bien semble, pour Grondin, un point de départ si évident qu'on voit mal comment une entreprise cherchant à le fonder pourrait éviter de sombrer dans le ridicule. Enfin, ce n'est pas parce que le Bien ne peut être fondé qu'il est relatif à un autre bien et qu'il n'est pas légitime de rechercher son origine (l'origine ici est autre chose que le commencement). C'est pourquoi, au lieu de fondation, il paraît plus juste ou moins embarrassant pour Grondin de parler de «sources» du bien.

Or, ces sources sont au nombre de deux. La première est la communauté de fragilité que nous avons tous en partage, c'est-à-dire l'expérience commune que l'humanité fait de sa propre faiblesse. Cette position peut être renversée par l'idée du Bien qui est promesse de partage et d'entraide. La seconde source du sens de la vie est constituée par notre *être-lié*. Grondin veut signifier par ce terme que le sens est un lien avec soi-même et autrui avant de pouvoir être exprimé ou déterminé conceptuellement. Grondin écrit en effet : «nul ne vit sans lien, sans lien à autrui (le bonheur des autres), sans lien avec soi-même (sans dialogue intérieur), sans lien à quelque bien, à quelque direction qui détermine le sens de sa vie¹⁵».

Sous ces deux sources du sens se cache une transformation de grande importance : la réhabilitation de la religion. On connaît le discrédit que les Lumières ont jeté sur celle-ci ; elle serait une entreprise stérile fondée sur un dogmatisme et un obscurantisme aliénant la liberté et le bonheur de l'humanité. À l'opposé de cette conception contestable, Grondin défend l'importance de la religion (il s'agit d'une religion «philosophique» et non d'une religion particulière même si elle est fortement inspirée par les trois grandes religions monothéistes) pour donner un sens à la vie. C'est la religion qui exprime le mieux le lien qui unit l'humanité. Les religions n'inventent pas le Bien, mais elles sont le moyen le plus efficace pour le communiquer au plus grand nombre.

Ce fameux sens de la vie, que tout le monde cherche et que peu de personnes trouvent, celui qui a jusqu'ici conduit les interprétations audacieuses de l'auteur, peut maintenant être exprimé en une seule formule : le sens de la vie est de vivre comme si la vie devait être jugée. Au chapitre XI de son livre, Grondin reprend ainsi l'injonction platonicienne qui servait d'exergue à son petit livre : «une vie sans examen de soi ne vaut pas la peine d'être vécue (*Apologie de Socrate*, 38a).» Ce jugement n'est pas la fin de la vie, mais l'espoir que la vie continue. Certes, l'espoir d'être jugé ne livre aucune certitude, mais selon Grondin, il est le seul à donner un sens à notre vie. Il en résulte aussi que la croyance en un jugement futur ne signifie pas que notre vie empirique soit livrée au nihilisme. Au contraire, durant notre vie mondaine, nous sommes toujours nos propres juges dans l'attente d'un possible jugement futur : «Le dialogue intérieur de l'âme avec soi-même devient ainsi un jugement, rappelle Grondin, ou un non-jugement (un «non-lieu»), porté sur soi-même et sur le sens de la vie, le sens que nous reconnaissons à la vie¹⁶».

Le dialogue herméneutique intérieur à la personne, que cherchait à exprimer le livre de Grondin, s'achève ainsi par la reconnaissance de la transcendance. En agissant comme l'horizon de sens de notre vie, en se situant au-delà de nos contingences, le Bien est le principe de cette transcendance. On voit dès lors beaucoup mieux les conséquences de cette philosophie : la vie n'a de la valeur que là où les fins qu'elle vise ont une dignité supra-empirique : «la vie qui a du sens est la vie qui s'engage dans un sens qui la dépasse¹⁷», résumera l'auteur.

Herméneutique et sens de la vie

Arrivés en fin de parcours, nous retiendrons de notre lecture au moins deux points qui peuvent relativiser les avancées récentes d'une nouvelle tangente de l'herméneutique qui se présente comme une «philosophie du sens de la vie»¹⁸. En fait, nous aimerions ici proposer une critique de l'essai de Grondin sur le sens de la vie. Pour ce faire, nous ne relirons pas l'histoire de la philosophie pour vérifier les propos de l'auteur ; nous ne plongerons pas dans la déconstruction ou l'histoire des sciences, lesquelles, pour des raisons différentes, refusent de s'engager dans la recherche d'un sens à la vie. Nous nous limiterons plutôt à rappeler la pertinence de la pensée de Kierkegaard dans le débat engagé par Grondin au sujet du sens de la vie. Nous porterons notre attention particulièrement sur l'idée de bonheur impliquée dans toute quête sur le sens de la vie.

Nous verrons que la question du sens de la vie a été soulevée par Kierkegaard (la question décisive est peut-être davantage celle du «sens de l'existence » que celle du sens de la vie, car la notion d'existence bénéficie de définitions en philosophie, tandis que l'étude de la vie relève surtout des disciplines s'intéressant au *bios*, comme la biologie) et que sa réponse, — c'est là le point fort de notre critique-, ne peut être convaincante si elle ne prend pas rigoureusement en compte l'idée de «continuité de soi». Cela nous permettra donc de mettre à profit les leçons de la pensée de Kierkegaard et de les appliquer aux défis de la pensée actuelle, confrontée ici à la question du sens de la vie.

D'après Grondin, nous l'avons vu, la question du sens de la vie serait assez récente en philosophie. En fait, elle se poserait depuis les réflexions de Nietzsche, datant de 1875, inspirées du livre de Dühring intitulé *La valeur de la vie*.¹⁹ Cette question, celle du *Sinne des Lebens* en allemand, exigerait, nous l'avons relevé plus haut, notre attention de deux manières : d'abord, en s'interrogeant sur le *télos*, sur le Bien, et ensuite en s'interrogeant sur l'espoir ou l'espérance. Dans les chapitres V et VI de son essai, nous avons relevé que l'auteur s'interroge sur le bonheur et en arrive à la conclusion qu'il n'y a pas de sens à la vie sans espoir²⁰. À ce propos, il rappelle que le terme espagnol «*esperar*» a la sagesse de signifier à la fois espérer et attendre. Le lecteur ne pourra manquer ici de se souvenir de Hegel qui, dans sa *Logique*, prétendait que l'allemand était une langue philosophique parce que le terme «*Aufhebung*» avait le bonheur de supporter une chose et son contraire, la suppression et la conservation. La langue espagnole, qui n'est pas moins philosophique selon ce critère, mérite notre plus grand respect puisqu'elle rend excellemment la dimension de l'attente dans toute espérance²¹. Pour l'herméneutique, disait Grondin, il se faut se montrer sensible et ouvert aux enseignements de la langue.

Toujours est-il qu'en suivant ce qu'il appelle la «sagesse» des langues, l'auteur nous rappelle sans cesse que le bonheur est une fortune et, — c'est là l'essentiel de sa thèse —, qu'il ne peut être «construit». En fait, le bonheur nous échoit, il nous arrive, sans que nous en soyons entièrement ou vraiment responsables. Cette idée, dont l'origine remonte à la Grèce antique, chez des auteurs comme Platon, Aristote et Démocrite, s'atteste aisément en suivant l'étymologie du mot «bonheur» dans les langues nationales contemporaines. Le «bonheur» se dit en anglais (*happiness / luck*) et en allemand (*glück*), il reste donc attaché à l'événement et à la bonne fortune, c'est-à-dire à la chance. Le français, d'ailleurs, ne semble pas contredire la «sagesse» de l'anglais et de l'allemand. Mieux, toujours suivant Grondin, le français rattache le bonheur à l'ordre temporel : par exemple, dans le fait de connaître la «bonne heure». Fort de ces exemples s'appuyant sur une «sagesse des langues» que personne ne saurait contester, sinon en rappelant que ce ne sont pas les langues qui sont «sages», mais bien les hommes qui ont forgé ces expressions et qui en assurent, par-delà les générations, la transmission du sens dans une puissante contemporanéité, l'auteur peut

s'assurer qu'une philosophie du sens de la vie ne peut enseigner comment «produire» le bonheur, tel que les langues s'entendent pour nous le faire comprendre depuis si longtemps.

Certes, c'est ici que la lecture de Kierkegaard trouve toute sa pertinence. Tout d'abord, avant Nietzsche, la question du sens de la vie, croyons-nous, a été soulevée par Kierkegaard. En effet, lorsqu'il cherche en 1837, comme en témoigne ses *Papirer*, «une idée pour laquelle vivre et mourir», Kierkegaard ne cherche ni plus ni moins qu'à découvrir le sens de sa vie à partir du sens de l'existence elle-même, son existence, c'est-à-dire la raison pouvant le persuader que sa vie personnelle vaut mieux que la mort. Ici, tout comme pour Nietzsche après lui, la question du «sens de la vie» repose sur une appropriation par l'individu dans «son» existence de l'idée pour laquelle il vaut la peine de vivre. Dans le *Post-scriptum* en 1846, c'est au tour du pseudonyme Climacus de considérer que l'essentiel consiste à chercher à toujours mieux «se comprendre soi-même dans l'existence²²». Cette manière de mieux se comprendre dans l'existence ne peut s'affranchir d'une réflexion sur le sens de la vie prenant appui sur les opposés que sont, pour l'homme, le temps et l'éternité.

La réponse de Kierkegaard à la question du sens de la vie se trouve, comme pour Grondin, dans la reconnaissance de sa finitude. Or, quand l'homme se penche sur sa finitude et son rapport au temps, il constate qu'il vit plus souvent dans des temps qui ne sont pas les siens, pour reprendre ici le mot de Pascal. Tout le malheur de l'homme est de ne pas se doter d'une conception unifiée de la temporalité²³. Le renfort que l'on peut apporter au problème du sens vient ici de la continuité, comme notre lecture de l'*Alternative* l'a montré dans la première partie de cette livraison. En effet, c'est la continuité qui procure à l'homme une stabilité et assure la réalisation du devoir. Si la continuité doit être comprise comme une «production» de soi, ce n'est pas parce que l'homme se crée lui-même ou produit son bonheur telle une machine (qui pourrait croire cela?), mais parce que l'homme peut éviter de produire son malheur, qui consiste à ne pas vivre au présent. En tant que réponse aux limites de la conscience esthétique ou de l'existence esthétique, la continuité s'avère essentielle à l'homme qui veut se «comprendre» dans l'existence, comme le rappelait justement Gadamer dans *Vérité et méthode*. À l'occasion de la critique de la conscience esthétique, il écrivait en effet :

Ce serait à mon sens sous-estimer la portée de la critique kierkegaardienne que d'envisager une destination ontologique de l'existence esthétique, qui la situerait en dehors de la continuité herméneutique de l'existence humaine. (...) Cela même qui se refuse à notre compréhension est ce que nous rencontrons nous-mêmes comme source de limitation et il prend ainsi place dans la continuité de la compréhension de soi où se meut l'existence humaine²⁴.

Après la lecture de ces lignes de *Vérité et Méthode*, il est pour le moins étonnant de réaliser que la réflexion sur le sens de la vie, sous la plume de Grondin, fasse fi de la continuité de soi sans laquelle, dit Gadamer, il n'a pas de compréhension. La possibilité herméneutique repose sur notre capacité de retrouver le sens, de rattacher le particulier au général, ce qui est strictement impossible sans la continuité éthique de soi. Ainsi définie, la continuité herméneutique de soi, qui est bien sûr une continuité éthique de soi dans l'ordre de l'herméneutique, s'érige en «condition ontologique» de toute compréhension, car elle permet de surmonter le ponctuel et d'assurer une permanence à l'ipséité, dans les mots de Kierkegaard, d'intégrer l'esthétique dans l'éthique. C'est dire que la continuité, comme la contemporanéité, sont des notions décisives pour approfondir non seulement la compréhension de soi, mais aussi pour orienter toute réflexion sur le bonheur et sur le sens de la vie. Ce genre de réflexions trottait dans la tête de l'étudiant Kierkegaard en 1841, durant la

rédaction de sa thèse sur l'ironie socratique et romantique.

Il convient donc de rappeler que la nouvelle «philosophie du sens de la vie» semble oublier que Kierkegaard a vu que la question décisive reste celle de notre interprétation du temps, dans le temps de vie. L'espérance qui sous-tend toujours notre idéal de vie, chère à Jean Grondin, n'a pas de sens hors d'une compréhension unifiée de la temporalité individuelle. La notion de continuité, «constitutive de notre être» selon les termes de Gadamer, ne peut être ignorée dans la recherche d'une réponse à la question du sens de la vie. *Car sans la continuité de la compréhension de soi, la question du sens de la vie ou celle du bonheur ne se pose peut-être même pas.* Car, et c'est ce que nous a appris notre lecture de Kierkegaard, le moment du choix éthique est l'occasion d'une réévaluation de l'histoire individuelle à la lumière de ce qui réussit, de ce qui porte chance et de ce qui échoue. Ce qui échoue ne sera donc plus choisi et ne viendra pas «hanter» le futur de l'individu, et les aspirations de ce dernier trouveront leur place dans l'action, le présent — telle est la signification de la continuité pour l'éthique. À ce propos, la sagesse des langues n'avait pas fait défaut à Kierkegaard. Dans le court texte «Le plus malheureux » analysé plus haut²⁵, il écrivait :

Le plus malheureux , disions-nous, est un absent. Et l'on est absent quand on est dans le passé ou dans l'avenir. Il faut insister sur ce point ; car il est évident, et la grammaire nous l'enseigne, qu'il y a un *tempus* présent dans le passé, et un *tempus* présent dans l'avenir; mais la même science nous apprend encore qu'il y a un *tempus* qui est *plus quam perfectum*, sans trace de présent, et un *futurum exactum* [futur antérieur] de même nature, propres à ceux qui vivent dans l'espérance ou dans le ressouvenir (OC III, 208-209 / I 227).

Ainsi, il ne suffit pas de dire que l'espoir est une attente, que les langues sont sages parce qu'elles rendent avec nuances la vulnérabilité de la vie et le caractère gratuit ou fortuit du bonheur, encore faut-il montrer combien notre attachement à la vie, ce qui donne un sens à notre existence, dépend de notre action dans le présent, c'est-à-dire de notre capacité de nous situer nous-même dans la continuité de l'existence. Car c'est cette continuité qui nous permet de nous dépasser et de nous transcender nous-mêmes, pour rappeler ici le thème du dernier chapitre du livre de Grondin, transcendance sans laquelle, croyons-nous avec l'auteur du livre, la vie humaine ne saurait valoir plus que l'existence la plus simple.

Mais après avoir formulé ces critiques inspirées de Kierkegaard et de Gadamer, peut-il convient de rappeler, afin d'être juste avec l'auteur, que ce petit livre sur le sens de la vie n'est pas destiné en priorité aux spécialistes de la philosophie. Il s'adresse bien plutôt à un public large intéressé par les questions fondamentales posées par l'existence humaine. Il ne saurait donc être «jugé» comme un ouvrage savant. La question qui se pose dès lors est la suivante : peut-il se comparer avantageusement aux autres ouvrages du même genre? La réponse à cette question ne peut être parfaitement claire.

Il faut reconnaître une grande générosité dans le message livré par cet essai. En effet, chose assez rare, l'auteur s'y livre autant qu'il nous fait partager sa pensée. Malheureusement, c'est un livre qui n'exerce pas toujours la discipline de la raison. Grondin remplace trop souvent l'exigence d'une argumentation rigoureuse par une certaine facilité de style qui consiste en l'expression gratuite de formulations lapidaires, tout se passant exactement comme si on pouvait éliminer les problèmes en les balayant sous le tapis. Si le lecteur en est parfois ébloui, il n'en est pas toujours plus instruit. À la lecture du texte, le lecteur attentif se demandera aussi si l'auteur ne s'enferme pas lui-même dans la conception herméneutique qu'il a construite. Cependant, malgré ces petits défauts, que l'on retrouve

également dans d'autres écrits de Grondin, tous ceux qui s'intéressent au sens de la vie tireront profit de cette lecture. *Du sens de la vie* s'avère un livre bien écrit, au style efficace, ayant le souci d'éveiller le lecteur à la complexité d'un problème décisif pour l'existence humaine. Avec la solide réputation de son auteur au Québec et ailleurs, grâce aussi à la visée générale du titre et aux moyens pris pour être compris de tous, le livre sera assurément lu et très bien reçu. Que Jean Grondin ait entrevu la possibilité de «découvrir» un sens à la vie, la forçant dans sa réserve et ne la laissant jamais en repos, cherchant toujours ce qu'elle cache et ce qui la cache, voilà ce qui donne à chacun de ses mots, sa clarté, son courage et l'éblouissant espoir que nous ressentons lorsque notre pensée s'engage dans son sillage. Voilà sans doute pourquoi le petit livre connaîtra beaucoup de succès en librairie.

Benjamin Bélaïr, Dominic Desroches
Département de philosophie
Université de Montréal

1. Jean Grondin, *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Montréal, Bellarmin, 2003, ici page 6.
2. À ce sujet, lire les écrits que Grondin a consacrés à l'herméneutique, surtout *L'universalité de l'Herméneutique*, Paris, PUF, 1993, où il fait du verbe intérieur, d'où émane tout langage, le caractère universel de la philosophie herméneutique.
3. Grondin, *Op. cit.*, 21-24.
4. *Ibid.*, p. 33.
5. *ibid.*
6. *Ibid.*, p. 34 .
7. *Ibid.*, p. 35.
8. *Ibid.*, p. 45.
9. Pour réfléchir sur cette question difficile, on lira avec intérêt le livre de George Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Folio, 1991.
10. Grondin, *op. cit.*, p. 51.
11. *Ibid.*, p. 76.
12. *Ibid.*, p. 90.
13. *Ibid.*, p.93.
14. *Ibid.*, p.94.
15. *Ibid.*, p. 116.
16. *Ibid.*, p.132.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, 56
19. *Ibid.*, 18-24.
20. *Ibid.*, 68
21. L'auteur donne l'exemple suivant : «Si je vous attends à 19 heures, c'est que j'espère que vous viendrez». Il y voit une solidarité de l'espérance et de l'attente dans le terme «*esperar*», car l'attente la plus banale reste traversée d'une espérance qui transcende le cas particulier. Grondin, *op. cit.*, 72-73.

22. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, Vol. II, Chap. III, § 4. Nous référons désormais aux *Œuvres complètes* de Kierkegaard (OC), Trad. P-H. Tisseau, Éditions de l'Orante, Paris, 1966-1986. Nous ajoutons ensuite la référence à l'édition danoise de base des *Kierkegaards Samlede Værker*, Anden Udgave (SV 2), Copenhague, 1920-1936. Ici : OC XI, 51 / VII 340.
23. Nous renvoyons le lecteur à l'article de D. Desroches, « Existence malheureuse et temporalité », qui se trouve dans la première partie de cette livraison d'*Horizons philosophiques* consacrée au thème du bonheur.
24. Gadamer, H.-G., *Warheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Paul Siebeck, Tübingen, 1990, (*Gesammelte Werke I*) p. 102, trad. fr. *Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. Fruchon, G. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, p. 114.
25. *Supra*, note 23.