

La question du nihilisme chez Camus

Ou

« L'histoire de l'orgueil européen »

Hang-Nga Vo

« La terreur et les camps de concentration sont les moyens extrêmes que l'homme utilise pour échapper à la solitude. La soif d'unité doit se réaliser, même dans la fosse commune. S'ils tuent des hommes, c'est qu'ils refusent la condition mortelle et veulent l'immortalité de tous. »

L'Homme révolté

Les propos qui vont suivre sont la tentative d'expliquer la façon dont Camus perçoit son temps qu'il qualifie de « nihiliste », et sont en même temps l'effort de retracer une histoire, la nôtre, celle de « l'orgueil européen » qui culmine dans les fulgurances totalitaires. Ils prétendent ainsi pouvoir éclairer notre temps, celui dans lequel resurgit la question du religieux. Traversant toute son œuvre en filigrane, le religieux sous sa plume correspond au besoin métaphysique d'unité. L'histoire qu'il retrace, la civilisation qu'il dépeint, ne sont pour Camus que les efforts convulsés des hommes pour retrouver cette unité perdue, cet état d'innocence rompu par leur condition même, par l'acte originaire qui est celle de la révolte. Se coupant du monde, l'homme suit un chemin et se construit une histoire qui est celle du nihilisme, nihilisme marqué par le désir forcené d'unité. Nous comprenons alors l'originalité de son œuvre lorsque Camus prétend que les totalitarismes ne sont que les conséquences de notre soif d'immortalité, mais qui prenant le chemin de la totalité, n'aboutissent qu'à la mort. A la conquête de l'unité, les hommes aveuglés se réconcilient et se rassemblent dans un monde en ruines, aussi dévasté que leur âme sous les impacts et le déchaînement de la Raison dont la puissance est à la hauteur de sa démesure. L'homme en voulant devenir semblable aux dieux, en outrepassant sa condition, a pris le visage de l'inhumain. Coupé de ses racines et souffrant d'insularité, il ne pouvait que s'engouffrer dans la pire des solitudes, se donnant comme monde, l'Histoire, qui n'est autre que celui de l'absurde. Ainsi le nihilisme n'est pas la volonté de néant, mais est avant tout et au départ une volonté d'être, insufflée par le besoin d'unité : « La terre de l'humanisme, écrit-il, est devenue cette Europe inhumaine. »¹

« La vraie passion du XXe siècle, c'est la servitude »

Le XXe siècle, couronné par les deux totalitarismes, est l'aboutissement explosif de différentes rencontres qui se manifestent simplement sous des traits différents, participent au même mouvement global qui est celui du nihilisme. Pour la conquête de la totalité, ce siècle consent à l'humiliation de l'homme et tend à assumer dans la violence et le meurtre, « la culpabilité totale » ; culpabilité qui confond le loup et l'agneau et qui prétend les réconcilier dans une impossible innocence, dans ce qu'il appelle parfois « l'innocence des pierres »². La culpabilité totale correspond chez Camus au « crime logique », au crime froid d'une raison impersonnelle, au crime qui se commet au nom d'une idée, d'une fonction, au nom de l'Histoire. Elle est le signe entre autres, de la dépersonnalisation et évacue la possibilité que nous nous référions à notre propre sensibilité morale. Mais elle correspond paradoxalement à l'esprit de notre temps, celui de la responsabilité et de

¹ *L'Homme révolté*, dans les *Essais*, II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p.650.

² « [...] une ignoble et cruelle pénitence règne sur le monde où seules les pierres sont innocentes. » Ibidem, p.589.

l'impossibilité pour nous de prétendre à un retour à une quelconque innocence. Devant la folie générale, il faut prendre position ou se condamner dans le mutisme des pierres. Parce que nous sommes à présent embarqués dans un monde où le bourreau se confond avec la victime, alors il n'y a plus « ni victimes, ni bourreaux », mais que des coupables. Ainsi, le nihilisme dont il est question ne concerne pas seulement des individualités, mais des générations entières d'hommes sacrifiés au nom d'une cause, au nom d'une logique, de la raison dans l'Histoire. La « Raison », bel apanage de l'homme qui résonne encore de toutes les acclamations de la nature et de l'histoire, sanctifie le monde. Les hommes, l'arme au poing, réclament à présent leur dû.

Epuiser la totalité du phénomène totalitaire est une prétention étrangère à Camus ; toutefois, sa pensée prise comme fil conducteur peut permettre d'éclairer une dimension de notre réalité, celle de la Modernité et particulièrement son envers.

Selon Camus, le nazisme aurait lui, « choisi de défier l'irrationnel, et lui seul, au lieu de diviniser la raison. »³ Qualifié de « totalitarisme irrationnel », Camus reconnaît en même temps l'efficacité et le degré pointu de technicité de ce régime. Ici, l'irrationnel renvoie à la volonté constructiviste du ressentiment ; le ressentiment correspondant à la raison en furie, au « rationnel déraisonnable ». Camus identifie ainsi la « raison irrationnelle » à la « raison historique » : « [...] la raison historique est une raison irrationnelle et romantique, qui rappelle parfois la systématisation de l'obsédé. »⁴ L'irrationnel correspond à la rationalité propre au ressentiment, au nihilisme, à l'historicisme, en somme, à tout constructivisme qui occulte et bafoue en un même temps la réalité. Gardons à l'esprit un point de repère : la pensée de Camus se place d'emblée et presque exclusivement dans la sphère pratique. Son critère de démarcation est le raisonnable et le déraisonnable, de telle sorte qu'il définit l'absurde comme la frustration de l'homme face au « silence déraisonnable du monde » et non en termes d'irrationalité. De même, l'urgence de la question du suicide prévaut sur celle des catégories de l'entendement.

Le nazisme est donc à ses yeux un totalitarisme irrationnel. L'idéologie hitlérienne a la prétention de réaliser les lois d'une Nature fantasmée qui auraient été trop longtemps piégées par l'histoire. En ne prenant position que par le mouvement de négation, elle s'identifie au pur dynamisme. Ce que Camus retient d'ailleurs de Ernst Jünger – théoricien de la révolution conservatrice – est que le monde semble déchaîner des forces d'un genre nouveau où, à l'ère de la technique, se déploie non plus des actions armées, mais une gigantesque « turbine alimentée en sang humain »⁵ qui confondant froidement le militaire et le civil, « embrigade même l'enfant au berceau ». De cette confusion où même l'innocence est sommée de s'engager, l'Etat devient l'appareil militaire qui structure et pénètre la société jusque dans ses moindres interstices pour l'économie de guerre. Cette logique qui s'achève dans la terreur irrationnelle, « se propose la destruction, non seulement de la personne, mais aussi des possibilités universelles de la personne, la réflexion, l'appel vers l'amour absolu. »⁶ Elle réduit l'homme à l'infrahumain, devenant plus que dans le meilleur des cas, un simple rouage de la production ; au pire, une erreur à vaincre ; dans tous les cas, une consommation de l'appareil qui s'alimente et qui tend à croître que pour lui-même. Dans ce monde des choses où ne règnent que la désolation et le désespoir, l'Histoire, à la conquête de la totalité, qui ne peut être que la totalité des choses, est la consécration de la force et du succès. Il faut comprendre par là que par une terrible inversion propre à notre temps, l'homme est devenu cet en-soi, sorte de fonds disponible et mobilisable par un pour-soi inhumain, un nouveau monstre qui tel un gyroscope qui se serait échappé de notre contrôle, se retourne à présent contre nous.

Seulement, Camus nous précise que l'histoire du nihilisme sous sa forme irrationnelle, était condamnée à l'avance. En revanche, sous son autre forme, la Raison dans l'histoire, « avec plus de sérieux et d'efficacité, sous les espèces de l'Etat rationnel »⁷, tend à se déployer et à répandre ses

³ Ibidem, p.509.

⁴ Ibidem, p.625.

⁵ « La Mobilisation totale » d'Ernst Jünger, dans *Le totalitarisme – le XXe siècle en débat*, textes choisis et présentés par E. Traverso, Editions du Seuil, Paris, 2001. Ce texte a été publié comme introduction d'un ouvrage collectif s'intitulant : *Krieg und Krieger*.

⁶ *L'Homme révolté*, op.cit., p.589.

⁷ Ibidem, p.592.

armées dans le monde. Dans un même temps mais ailleurs, alors que le tonnerre des bombes gronde encore, elle se propose cette sublime mission de restituer « l'être suprême au niveau de l'homme »⁸, autrement dit, de rendre à l'homme sa vocation, sa divinité. Sous les auspices de la Raison, elle prétend donc à la révolution universelle – prétention que ne pouvait avoir l'irrationnel – qui doit mener à l'unification finale du monde. Elle a donc l'ambition métaphysique de conquérir le monde et de substituer au monde divin, l'empire des hommes. Cette doctrine qui se veut scientifique définit un système qui détermine l'être comme un être social, c'est-à-dire que l'homme se situerait d'emblée dans des rapports sociaux déterminés comme des rapports de forces. Ces rapports en perpétuel conflit s'achemineraient par étape dans l'histoire vers la réconciliation finale grâce aux dépassements successifs résultant de ces différentes confrontations. L'Histoire est alors définie comme le théâtre où se joue la tragédie humaine, de l'homme qui a à se révéler à lui-même par ses différentes négations. L'Histoire est donc la dialectique, le mouvement qui nie ce qui n'est pas lui-même. Elle est le mouvement même de l'homme qui le porte à son insu. De sa fonction régulatrice, la raison précitée dans le mouvement historique devient la raison dialectique, elle devient conquérante. L'histoire a ses lois, une dynamique propre et une fin. Dès lors qu'on l'envisage sous cet angle, comme une nouvelle théodicée, « le mal et le bien sont réintégrés dans le temps, confondus avec les événements, rien n'est plus bon ou mauvais, mais seulement prématuré ou périmé. »⁹ L'efficacité est alors la valeur de l'histoire. Sa morale à venir sanctifiera l'empire. Aujourd'hui ajournée, elle coïncide avec l'avenir. L'unité adviendra d'une histoire qui justifie la totalité de l'expérience humaine jusqu'aux plus terribles conséquences. L'Histoire promet et elle exige seulement qu'on y consente ou qu'on l'accélère. La fin se produira nécessairement. L'action est alors réduite aux moyens sous sa forme frénétique et la liberté elle aussi ne se manifeste qu'à la fin de l'histoire et pendant ce temps, intégrée elle-même au mouvement, dans sa négation, elle est servitude et humiliation.

Le nihilisme, et parce qu'il n'est jamais à demi comme le précise Camus, provoque toujours des événements catastrophiques. Dans un monde sens dessus-dessous, il conduit les hommes à la même fosse commune ; fosse d'ailleurs où les hommes n'y meurent pas mais où l'on disparaît. Pour mourir, encore faut-il avoir été vivant. Car l'irrationnel et la Raison suivent les mêmes règles du jeu, pile ou face participent à la même réalité historique, ils ne peuvent en tirer aucune valeur ; si ce n'est l'efficacité et uniquement parce que par un curieux chemin, celle-ci tend à s'identifier à la vérité. Le succès tend à devenir la valeur exclusive de nos actes. Il sanctionne un monde où être dans la conséquence correspond au degré de concrétude de l'action. Seulement, il faut savoir maintenant si nous pouvons en vivre. Que viendrait faire cette vérité, si ce n'est pour diminuer l'homme en un simple état d'existant ? L'expérience d'exister n'est pas encore vivre. Lorsque cette vérité nous prive de toute morale concrète, elle nous réduit inlassablement en état de chose. Elle est absence de justification. De fin en soi, l'homme ne devient qu'un moyen pour soi. Pour qui ? Pour l'idée, celle qui régirait l'histoire et que l'on n'entreverrait qu'à sa fin ; pour l'idée qui pour exister, demande l'humiliation de la personne. Cette sphère de l'idée, qu'elle soit rationnelle ou irrationnelle n'est pas morale. Elle évacue la question du raisonnable. Or, ce que nous exigeons n'est pas une justification de l'idée, d'un homme abstrait qui n'existe pas, mais une justification de l'homme vivant. Et cette absence de justification marque les travers de notre temps.

L'enjeu s'élabore donc autour de la question de l'homme : d'un homme vide et aliéné par une société effrénée et avide de progrès ; d'un homme, distordu et éclaté en différentes « capacités » soumis au culte de l'individu flexible ; de l'homme qui pour accéder au bonheur doit être capable d'« optimiser » un « capital » bien-être ; ou de l'homme encore qui pour s'accomplir, doit transformer sa vie en une « œuvre » et pour cela, puiser en chaque instant, rendement et productivité. A ce niveau, peut-être l'homme morcelé (totalité) n'est même plus une chose ; car elle, au moins, a le privilège d'une essence (unité). Lui-même mis en branle, n'est plus que faire. Mais tout ceci est affaire d'ontologie, qu'est-ce à voir avec la question du meurtre et de la justification ? Quel rapport avec les totalitarismes ? Il semble pourtant évident que la façon dont on perçoit le monde a nécessairement une incidence quant aux valeurs qu'on lui confère. Il s'agit dès lors d'identifier quel est le processus de désubstantialisation qui, en diminuant chaque jour l'homme encore et davantage en sa personne, le réduit comme peau de chagrin à se satisfaire à n'être qu'une existence. En-deçà de toute dialectique

⁸ Ibidem, p.597.

⁹ Ibidem, p.614.

artificielle du spectre de l'Histoire, jaillit la logique interne d'une histoire devenue folle, nous embarquant dans le mouvement irrésistible qu'a provoqué le pouvoir d'abstraction qu'est notre Raison ; pareille au pouvoir de néantisation, elle est celle qui a à la fois érigé l'homme dans son universalité et ce faisant, l'a vidé de son contenu concret. L'Homme en majuscule nous est devenu à présent une abstraction métaphysique qui n'a de nature que ses droits. Comment expliquer ce paradoxe ?

De la volonté d'être...

L'Homme révolté est donc la tentative de comprendre l'esprit de son temps. Pour ce faire, Camus s'efforce alors de retracer l'histoire de l'homme moderne occidental à partir d'un fil conducteur qui, bien qu'il ne relève que d'une hypothèse, permet néanmoins d'appréhender de façon globale l'histoire du nihilisme. Car son histoire est bien celle du nihilisme malgré le postulat qui définit la condition de l'homme par la révolte. L'homme défini par la révolte est au départ défini par sa morale. L'histoire que nous propose Camus est une histoire incarnée par les hommes. Elle est la somme successive des révoltes de l'homme, qui poussé désespérément par une volonté d'être, essaie de conquérir lui et le monde. Elle part d'une revendication d'unité, contre l'incompréhension et contre la condamnation à mort qui pèse sur tous les hommes et qui obscurcit par là même le sens de la vie. Par conséquent, cette histoire se situe d'emblée dans la sphère de la morale, dans la mesure où se définissant par la révolte, elle est le passage du fait au devoir ; elle est l'exigence d'appropriation de notre intégrité et de notre dignité. Alors pourquoi de cette noble revendication morale, l'histoire semble avoir basculé dans le nihilisme moral ? C'est parce que la totalité n'est pas encore l'unité. L'unité est le besoin métaphysique d'appréhender l'être, qui appelle la fusion du « sujet » et de « l'objet ». Scindé, l'homme se trompe alors d'ambition lorsqu'il se met en marche vers la conquête de la totalité qui n'est que la vaine tentative d'épuiser une réalité, celle du monde des choses. Le problème, c'est qu'il ne le sait pas encore.

Si les étoiles avaient brillé plus que les bougies qui éclairaient nos terribles nuits, nous aurions été soulagés de ce fardeau qu'est devenue la vie. Mais indifférentes à notre égard, elles nous ont laissé le goût amer de l'absurde. Au départ, la révolte a été le refus de la conséquence que la mort apporte, celle de l'absurdité de la vie. Dans un monde où rien ne dure, pas même la souffrance, la vie est privée de sens et s'achève inlassablement dans la misère et la désolation. Ce dont nous souffrons est moins de la mort que d'une absence de justification. Et de cette galère, commence l'odyssée humaine : les hommes « ne sont entrés dans le monde de la mort que parce qu'ils voulurent la vraie vie. »¹⁰ De la revendication de Midi à l'exaltation de Minuit, ils s'engouffrent dans les ténèbres à la recherche du sacré, d'une Aurore qui rayonnera sur la totalité et qui justifiera le mal sur terre. Et le personnage d'Ivan que nous offre Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov* marque pour Camus le point de passage où l'histoire de l'homme dans sa sublime requête bascule et sombre dans les rets du ressentiment, dans le nihilisme moral. Si le nihilisme moral tel que nous le connaissons de nos jours, nous apparaît être ce qui manque de principes, c'est parce que nous en avons oublié ses racines. Le nihilisme moral est au départ cette longue rumination contre l'injustice faite aux hommes. Il est cette morale qui raisonne et qui, se donnant des armes, part en croisade contre la sordide condition de l'homme. Cette morale conquérante en vient finalement et presque logiquement, désespérée de l'immortalité, à fomenter le plus grand attentat métaphysique, à conclure du meurtre de Dieu. Et cette impression de solitude et l'âpreté du sentiment de déréliction qui marquent notre déroute actuelle, ne sont liées en réalité qu'au fait que nous avons sapé la condition même de nos valeurs : condition extérieure à partir de laquelle nous pouvions trouver un point d'appui ferme et assuré et qui ouvrait par là même l'horizon de nos valeurs. Le meurtre commis en amont est donc ce qui sanctionne actuellement nos expériences morales. On peut comprendre le revirement de la morale en redécouvrant les enjeux que nous présente *Les Frères Karamazov*.

L'affaire Karamazov est le procès d'un parricide. Et qu'est-ce que le parricide selon Ivan ? « C'est la réponse de Caïn à Dieu »¹¹. Le parricide renvoie au meurtre originel ; il est la réminiscence

¹⁰ Ibidem, p.508.

¹¹ *Les Frères Karamazov*, de F. Dostoïevski, trad. H. Mongault, Folio Classique, Gallimard, Paris, 1994, p.326.

du meurtre du Père, celui à partir duquel dans la douleur et le sang advient l'humanité et dont la seule expiation possible est le sacrifice et la mort de soi-même. Entre réquisitoire et plaidoirie, c'est l'humanité suspendue à une sentence : « sommes-nous tous coupables ? » Acquittés, alors tout est permis et Dieu n'est rien. Condamnés, alors l'histoire continue, mais la souffrance des hommes et l'injustice de Dieu sur terre aussi.

Le désespoir est la conscience de l'existence insupportable et douloureuse qui acculant la raison dans ses derniers retranchements, semble impuissante devant le mystère, devant l'incompréhensible. S'enfonçant dans la souffrance, l'homme inconsolable arrive à un point où il finit par s'en délecter ; et à mesure qu'il creuse son désespoir, sorte d'épine dans la chair qu'il gratte vainement en espérant s'en soulager, il découvre et prend conscience de sa propre puissance. De là naissent la révolte et le défi. Ivan est l'orgueil, la conscience ultime du péché qui défie Dieu et Son monde. Ivre de son orgueil, il décide de n'être que sa mesure, sa cause et sa conséquence ; il se fait martyr et bourreau. La raison est ce qui sépara l'homme de Dieu. La raison est *ce qui* sépare l'homme de Dieu. L'homme est condamné. La seconde séparation se fait au prix de la souffrance de l'homme libre, de l'homme émancipé qui part à la conquête des affaires humaines et qui se construit un monde à son image. Ivan Karamazov est donc l'incarnation de ce désespoir. Il est celui qui non seulement bascule dans le nihilisme moral, mais il est aussi qui révèle le déplacement de la révolte morale à la révolution politique – déplacement manifesté par le passage du chapitre « La révolte » à celui du « Grand Inquisiteur ». Il fait en quelque sorte le trait d'union entre la morale et la politique.

Quelle est donc sa position ? Ivan est celui qui désespère du monde et de lui-même parce qu'il ne s'est pas entièrement résolu à tuer Dieu. Ivan est celui qui ne Le veut pas au nom d'un principe qui Lui est supérieur : le principe de Justice. Il veut la justice dans son monde et nulle part ailleurs, en opposant la dignité morale dans le présent à la justification téléologique à venir. Il rejette donc le calcul au nom d'un principe qui lui est inconditionnel. A une justice qui met en jeu l'utilité de la souffrance et du mal, il préfère l'irrationnel, quitte à vivre « en dépit de la logique »¹². Il préfère ainsi encenser la vie et les passions humaines, vivre parmi les hommes plutôt que de s'avilir plus bas que l'humus devant un Dieu indifférent qui n'est presque plus de ce monde. Ivan, profondément humain, est l'être moral qui, loin de céder à la tentation qui le torture, la ressent et l'éprouve comme nul autre. Il est donc devenu nihiliste parce qu'il se veut conséquent quant à sa conscience morale. En acceptant l'irrationnel au nom du raisonnable, il en arrive alors à renoncer à Dieu au nom d'une valeur morale. Le royaume du rassemblement des hommes aura lieu avec ou sans Dieu. La tour de Babel défiera le ciel et la balafrera de toute sa grandeur. Et ce jour sera l'humanité déifiée. Mais ce jour sera aussi celui du « tout est permis », car l'homme en s'affranchissant des règles pour devenir sa propre mesure, devra prendre la place de Dieu et pour cela, Le tuer. Ainsi, Ivan signe la mise à mort de Dieu. Mais devra s'ensuivre le temps du deuil. Et pour Camus, « à ce « tout est permis » commence vraiment l'histoire du nihilisme contemporain. »¹³ Ivan dans une volonté de cohérence est amené à devoir accepter le crime, ou du moins à ne pouvoir le refuser. Il choisit en quelque sorte le « crime logique », c'est-à-dire le crime mené froidement par l'idée qu'il se fait du monde, tentant ainsi de prouver et de justifier sa propre liberté. Il choisit le crime par cohérence et c'est alors que la vérité commence à se joindre à l'agir ; vérité qui est ici moins celle du monde que celle à faire advenir, la vérité de l'utopie. Prenant conscience qu'il est libre, qu'il est sa propre loi, en un mot, qu'il est dieu, il réalise alors que pour assurer la divinité des hommes, il faut corriger et donc transformer la création. Et parce que tout est permis, tous les moyens sont possibles. A partir de cette position, le nihilisme moral bascule dans le nihilisme politique, dans ce que Camus appelle les « théocraties totalitaires ». La théocratie totalitaire correspond pour lui à la façon dont les hommes, par l'action et donc par la politique, aspirent à être dieu. Le nihilisme est à présent en marche vers l'action, vers la conquête de la totalité. C'est le mal moral qui s'étend au politique.

Il s'agit de comprendre comment nous avons pu passer de l'inconditionnel moral à la possibilité d'un « tout est permis » ? Quel est le mouvement qui transforme la persévérance morale en un « Dieu n'existe pas » ? Qu'est-ce qui justifie la conclusion ontologique de la mort de Dieu ? Plutôt que de se méprendre en prenant la mort de Dieu comme la conséquence directe du nihilisme pratique,

¹² Ibidem, p.324.

¹³ *L'Homme révolté*, op.cit., p. 467.

il faut comprendre que le nihilisme moral n'a pu avoir lieu que parce qu'il était déjà installé sur un terrain propice à pouvoir évacuer la question de l'existence de Dieu.

Que signifie « l'histoire de l'orgueil européen »¹⁴ lorsque Camus évoque le procès de Nuremberg ? Ce procès a été la condamnation du nazisme mais plus largement encore, quand de façon inédite, ce procès a publiquement qualifié cette guerre de « crime contre l'humanité », il a ouvert la voie à un nouveau type de droit, celui de *l'humanité* ; humanité devenue une fin en elle-même, un bien à préserver contre toutes les convulsions de l'histoire et contre tous les assauts d'un orgueil démentiel porté par la volonté délirante de devenir les nouveaux dieux de ce monde. Il est donc le procès de ce que Camus appelle en politique les « théocraties totalitaires ». Si Camus utilise en effet le registre religieux, c'est parce qu'il part du principe que les hommes sont mus par le besoin métaphysique d'unité, autrement dit, qu'ils sont à la recherche de la plénitude, à la conquête de leur être, de leur *divinité*. Cette prétention à devenir dieu est entre autres celle de l'existentialisme athée français – école médiatique et omniprésente dans la pensée de ses contemporains –, lorsqu'il prétend être l'aboutissement logique d'une « position athée cohérente »¹⁵. Cette position est la conséquence d'un certain nihilisme ontologique qui consiste à ne se référer qu'à soi-même et par conséquent, à se poser comme un soi sans rapport. Et ce nihilisme nous dit Camus, nous « fait vivre devant un miroir » : « L'absurde qui prétend exprimer l'homme dans sa solitude, le fait vivre devant un miroir. » Il nous coupe du monde et nous fait vivre dans un monde sans extériorité, d'où le sentiment d'abandon si propre à notre temps. Toutefois, il est important de souligner que l'absurde de Camus ne correspond pas exactement à l'absurde chez Sartre qui pour lui est d'ordre ontologique, entendu comme l'impossibilité de justifier rationnellement l'être des choses. L'absurde sartrien apparaît être le monde lui-même, l'en-soi. Alors que l'absurde de Camus est d'ordre phénoménologique. Etabli comme un troisième terme, il tient d'une sensibilité, d'un sentiment. Il ne relève donc pas du monde qui lui, a un sens a priori, sens que l'homme a perdu et dont vraisemblablement il serait frustré, mais de la perception qu'il a. Seulement, nous sommes tentés de dire qu'en héritier de la modernité, la perception absurde naît en fait de cette époque nihiliste, conditionnée par un nihilisme ontologique qui déjà scinde le monde en deux, séparant l'homme (le sujet) du monde (l'objet), d'où découle le sentiment de « divorce ». Et l'absurde comme miroir est donc pour nous la conséquence du subjectivisme achevé.

L'existentialisme athée allant au bout des conséquences, révèle une pensée symptomatique de notre temps, qui s'imaginant le monde exclusivement pour nous, le monde tel qu'il est pour nous, ne peut admettre que le monde puisse avoir une dignité, pire, un droit à la réalité hors de nous. Car la réalité est le pour-soi, réalité provoquée et mobilisée qu'en vue de soi-même et par soi-même. Ce pour-soi est ce qui existe et seul ce qui existe est l'homme. Or, l'homme est lui le projet toujours inachevé qui tend à être, sorte de néant qui convoite la plénitude. Il est la conscience qui a la sublime ambition de devenir une conscience achevée qui ne souffrirait plus de sa propre pathologie de néantisation. Qu'est-ce que cette conscience achevée, sinon Dieu lui-même ? La logique que suit avec conséquence l'existentialisme athée est donc celle du subjectivisme, logique qui ne pouvait aboutir qu'à la mort de Dieu. L'existentialisme athée en est la réponse. Il participe et termine le processus de deuil, bien plus encore, il achève le processus d'enfermement de la subjectivité sur elle-même : « Subjectivisme veut dire d'une part choix individuel par lui-même, et d'autre part, impossibilité pour l'homme de dépasser la subjectivité humaine. C'est le second sens qui est le sens profond de l'existentialisme. »¹⁶

Le subjectivisme commence avec Descartes avec qui s'ouvre le projet divinement moderne de devenir « comme maître et possesseur de la nature ». Mais encore ici, heureux celui qui comme Descartes, après avoir destitué le réel et fonder le cogito, transformant le sujet en subjectivité, comme le centre de référent de toute chose, a eu la présence d'esprit de réinvestir le réel et éviter ainsi provisoirement les conséquences morales du subjectivisme. Son monde à cette étape de la pensée n'est pas encore clos. Mais un instant suffit pour que forte de cette intuition, la conscience tourne à vide. Force est de constater que ses héritiers n'ont pu s'en prémunir. Kierkegaard avait lui, bien conscience de ce risque lorsqu'il définit l'orgueil comme l'ultime péché. L'orgueil est au niveau moral, la

¹⁴ Ibidem, p.420.

¹⁵ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel, Paris, 1970, p.94.

¹⁶ Ibidem, p.24-25.

conséquence de cette subjectivité qui ne se réfère qu'à elle-même. Il est la véritable maladie qui mène à la mort, c'est-à-dire au nihilisme. Déterminé par la frustration métaphysique de ne vouloir être que lui-même, l'orgueil est le fruit chanci du ressentiment. Il est le Moi existentiel qui nie le rapport à toute médiation, celui qui niant le rapport à Dieu, se fonde en lui-même et décide par là même, de n'être que sa mesure. Ce nihilisme ontologique conduit donc à la possibilité du meurtre de Dieu. La mort de Dieu en est sa possibilité. Elle marque en tout cas son point culminant et le début du nihilisme moral et politique. Et le décisionnisme est la conséquence de ce monde anomique, de ce monde obscur sans référents, ni signes, où la certitude ne vaut que pour un seul. Ce monde est celui de l'angoisse et du « délaissement ». Il est celui de l'homme seul. Et il est hélas le nôtre. Il pose le problème des valeurs morales et pose par là même, le problème de la « valeur à venir ». La difficulté porte sur l'idée contradictoire d'une valeur à venir qui, étant de l'ordre de l'inconditionnel pour ceux qui la portent, pour ceux qui croient en une dialectique de l'histoire, exige qu'on la réalise à tout prix. Parce que « l'avenir est la seule transcendance des hommes sans dieu »¹⁷, l'avenir hypothétique commande les terroristes du présent, présent qui est lui le temps de la vérité morale, à contraindre, voire à détruire s'il le « faut », tout ce que cette valeur cherche précisément à protéger. Seulement, la vérité utopique n'est pas la vérité morale : « Une valeur à venir est d'ailleurs une contradiction dans les termes, puisqu'elle ne peut éclairer une action ni fournir un principe de choix aussi longtemps qu'elle ne prend pas forme. »¹⁸ Cette contradiction soulevée par Camus ne semble pourtant pas embarrasser outre mesure l'esprit de son temps qui pose le sujet comme ce qui n'est déterminé par rien. Ce sujet dont il est question est le rien qui se mobilise subjectivement et qui ne se définit que dans l'action, par son action infiniment libre. La condition de l'homme ainsi défini est par conséquent celle de l'engagement ; engagement par lequel le sujet se définit. De cette façon, la liberté est ce qui fonde toutes les valeurs et la seule fin de l'action est la liberté. La valeur devient seconde, subordonnée à la liberté, qui ne se définit que si elle se concrétise. Autrement dit, la valeur n'advient que si elle s'engage, entérinée par l'action libre. La valeur n'advient plus à la conscience en amont mais elle provient du surgissement dans le réel. Elle n'est donc plus la fin de l'action. Et lorsque l'on reconduit la valeur hors de la fin, pour juger l'action, il ne nous reste qu'à déterminer l'adéquation entre les moyens et la fin. La concrétude de l'action devient le critère qui décide de nos actions. La raison régulatrice se fait instrumentale ; l'action, sans conditions.

Arrive donc le moment où dans les ténèbres, les réverbères parviennent à nous éclairer davantage que ne le font les étoiles de nos nuits. Parce que le pour-soi est l'exclusivité et la promotion du rien dans l'indétermination de l'en-soi, la nature humaine est évacuée au profit de « l'homme [qui] doit se déterminer à faire pour être. »¹⁹ L'homme est à présent son propre maître et peut partir à la recherche de ses attributs, à la conquête de sa divinité. Mais si rien ne se crée, ne pouvons-nous que détruire ? Jusqu'où sommes-nous prêts à aller poussés par le nihilisme ? L'erreur n'a-t-elle pas été de penser que nous pouvions maintenir les principes moraux sans son principe transcendantal, de pouvoir bâtir sur des décombres, une morale forte ? Le point de basculement et de non-retour de la Modernité coïncide avec la volonté d'être dieu, avec l'attentat de la raison conquérante contre Dieu. Dieu mort, il ne reste que l'homme terriblement libre mais tellement seul. La liberté se paie au prix de la gratuité de son existence. Métamorphosés en hommes-dieux, nous sommes à présent enfermés en nous-mêmes, retrouvés à n'être plus rien. Privés de toute nature, nous nous produisons à volonté. Et si nous ne pouvons la transformer, nous savons que nous sommes au moins libres de pouvoir la détruire, notre nature. C'est ainsi que le monde à notre image, notre monde, à nous, trop à nous, peut prendre un visage désespérant, car « les hommes aussi secrètent de l'inhumain. »²⁰

... au sentiment de néant

Si le nihilisme a été conçu d'une part comme la morale conquérante mue par la volonté d'être qui caractérise le besoin métaphysique d'unité, il semble à présent correspondre au sentiment de

¹⁷ *L'Homme révolté*, op.cit., p.572.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p.472.

²⁰ *Le Mythe de Sisyphe*, dans *Théâtre, récits, nouvelles*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1967, p.101.

dépossession de soi, révélant ainsi la structure d'un homme morcelé. Le nihilisme actuel apparaît donc consécutif à cette prétention sans vergogne à l'être. L'homme coupé du monde par sa subjectivité – filtre à partir duquel il réduit le monde à son existence – se retrouve dans un carcan sans fondements ; ici, le monde n'est pas « de trop », c'est l'homme qui en est exilé. Dieu expulsé de son univers, l'homme doit à présent interpréter le sens de sa vie, se donner une raison d'être, une raison de vivre. Or, l'autonomisation peut être vécue de façon absurde s'il ne trouve en lui les ressources suffisantes pour se donner un horizon de sens. Sa divinité est un rêve qui exige de l'individu un tribut exagérément élevé se payant de la souffrance et du sentiment de vide, trop insupportable pour celui qui ne saurait être le Socrate du quotidien. Alors seulement, la volonté d'être bascule dans le désir d'anonymat. Hétéronome à lui-même, le sens de la vie semble moins inaccessible que tout simplement détruit. Ce nihilisme correspond donc au sentiment d'exclusion et à l'anomie. Il est le retranchement interdisant le sujet d'accéder au monde. C'est ainsi que l'on peut comprendre que le phénomène totalitaire a été l'expression d'une volonté pathétique de se réapproprier un monde qui avait été rendu impossible.

Pour comprendre que certains aient pu se rendre complices des systèmes totalitaires, il faut avoir à l'esprit que le désintéret de soi et la perte de liens caractérisent la désolation, donnant un aspect sacrificiel à leur dévouement à la cause. Les hommes dont la pensée étouffée de leur nouvelle solitude, souffrent de désolation. Ne pouvant se poser comme un soi, le désir d'anonymat, c'est-à-dire le désir d'une sorte de retour à l'indifférenciation est, semble-t-il, une réponse à une unité perdue. L'homme à l'instinct minéral qui a perdu tout appétit de vivre et qui souhaite au fond de son cœur le retour à un tout organique, s'apprête alors à devenir l'instrument d'une cause supérieure, à devenir un capital que l'on peut dépenser, pourvu qu'il y ait du sens, au moins un sens. Et c'est ce qu'offrent les systèmes totalitaires : du sens. Le totalitarisme est en quelque sorte une réponse à l'obsession du besoin religieux. Seulement, si le sentiment religieux est un besoin légitime et compréhensible, il devient meurtrier lorsqu'il prend les armes du politique : « La politique n'est pas la religion, ou alors elle est inquisition »²¹. Rappelons-le, la « théocratie totalitaire » qualifiée par Camus, la quête du religieux par la politique, autrement dit, la façon dont les hommes se rendent divins dans le temps de l'histoire. La religion cède alors la place à l'utopie. Les totalitarismes deviennent les « religions horizontales de notre temps »²².

Le totalitarisme répond au besoin du sentiment religieux. Le religieux s'exprime par la capacité d'offrir un sens au monde et au soi, conférant au soi une place dans un ordre ; il permet par un horizon de sens de relier le soi dans une unité, avec l'être. Et l'homme morcelé car séparé de l'être qui ne parvient pas à s'édifier comme un sujet autonome, peut être amené, en ne supportant pas le caractère fortuit de la réalité et fatigué de l'absurde, à accepter la force contraignante des idéologies. Contrairement au réel qui selon Camus vise l'approximatif, l'engouement pour les idéologies révèle le besoin d'absolu. Les idéologies prennent la forme de la Raison, non pas celle de la raison contemplative mais de celle qui prétend pouvoir spéculer sur la réalité historique et qui poussée à bout, prend des allures irrationnelles, celle « qui rappelle parfois la systématisation de l'obsédé ». La raison irrationnelle correspond aux martèlements désespérés de l'homme sur le réel. Elle est irrationnelle parce qu'elle répond justement à un besoin d'irrationnel. Cette fuite en avant dans l'irrationnel exprime avant tout le besoin de rêver et de signifier, le besoin de l'homme d'avoir un sens autre que celui donné avec médiocrité par sa fonction dans une société devenue cynique. Privé de sens, le monde lui a été rendu impossible. L'impossible, c'est-à-dire ce qui est sans possibilités, est le contraire du réel pour Camus. Nous pouvons ainsi remarquer l'exergue, significative pour celui qui tente de comprendre la façon dont Camus a voulu vivre sa vie, en tête du *Mythe de Sisyphe* et qui se lit comme suit : « Ô mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible » (Pindare). Et donc nous pouvons comprendre que ceux qui privés d'un monde ouvert aux possibles, peuvent être amenés à appeler de leur vœu quelque chose qui comme la raison irrationnelle, leur donnerait un sens. Les idéologies totalitaires font office de donateurs de sens. Ce sens est celui de l'Histoire. Nouvelle mystique introjectée dans le flot des événements historiques, le sens dépasse les bornes de l'humain.

²¹ L'Homme révolté, op.cit., p.705.

²² Ibidem, p.601.

Hypostase d'une raison démentielle, il ne peut admettre l'imprévisible et l'approximatif, et ce faisant, prend la forme inhumaine de l'absurde. Logique sous sa forme dialectique, il est absurde quant aux conséquences parmi les hommes.

« La pensée historique devait délivrer l'homme de sa sujétion divine ; mais cette libération exige de lui la soumission la plus absolue au devenir. »²³ L'historicisme propose un processus rationnel qui par un mouvement perpétuel contraint les hommes à se plier au sens de l'histoire. Et ce que nous cherchons à expliquer, c'est que le culte de l'homme sans extériorité ne pouvait que conduire à un moment ou un autre à la terreur du mouvement. Quand paradoxalement on a soumis la métaphysique à davantage d'humilité, c'était sans savoir qu'on allait humilier l'homme par le mouvement qui allait le conduire à la démesure de son orgueil. La prise de conscience progressive de la finitude humaine qui ordonne la métaphysique à l'humilité, nous coupe en même temps de tout un pan de la réalité, mettant entre nous et cet arrière-monde, un miroir déformant. L'existentialisme de Kierkegaard semble être à la charnière de cette double contrainte, désespéré de choisir entre l'orgueil et Dieu. Mais son Dieu n'est presque plus, lui qui s'est senti comme une existence. L'exigence éthique et religieux de se fonder dans l'Être révèle la séparation. Privé d'un monde portant en soi un sens, nous n'avons plus qu'à trouver des ressources en nous-mêmes pour déterminer un monde devenu à notre mesure et pour lui imprimer un sens. Ce sens est le sens de l'Histoire : « Si l'on réduit l'homme à l'histoire, il n'a plus d'autre choix que de sombrer dans le bruit et la fureur d'une histoire démentielle ou de donner à cette histoire la forme de la raison humaine. L'histoire du nihilisme contemporain n'est donc qu'un long effort pour donner par les seules forces de l'homme, par la force tout court, un ordre à une histoire qui n'en a plus. »²⁴ L'Histoire avec ravissement devient à l'image de nous-mêmes, sans savoir que l'en-soi allait être l'homme.

Le système totalitaire réintroduisant l'extériorité en résolvant le problème de l'absurde en offrant à l'homme un sens, autrement dit en leur imposant une signification et une fin, a par son mode de fonctionnement-même révélé un danger redoutable qui est celui du danger totalitaire. Parce que la signification et la fin leur sont devenues extérieures, les hommes sont devenus les véhicules de l'idéologie, les instruments de la réalisation de l'Histoire ; d'une Histoire non pas de l'homme, mais de l'espèce (l'Homme). L'Histoire travaille à l'immortalité de l'Homme dans son espèce mais sacrifie l'homme de son vivant. L'extériorité n'est pas celle de la Loi dans sa permanence offrant un cadre dans lequel l'homme n'a qu'à vivre pendant le temps qui est le sien, temps à l'échelle de l'humain. L'extériorité est construite de toutes pièces, grandiose comme un torrent qui se déchaîne et entraîne tous les suppliciés de l'Histoire dans son cours. Le danger du totalitaire consiste à transformer l'homme en moyen pour une fin surhumaine, à le figer pendant que le sens de l'Histoire le traverse. Le danger totalitaire est celui de la désolidarisation de la communauté humaine. Et si par désolidarisation, nous entendons l'absurde parmi les hommes, la non-appartenance à la communauté humaine, alors le danger totalitaire est le risque de déshumanisation de l'homme, l'homme étant proprement reconnu humain par la solidarité. Le danger totalitaire est de ce point de vue, de transformer l'homme en chose. Parlant du nazisme, Camus nous dit que « la terreur irrationnelle transforme en choses les hommes, « bacilles planétaires » selon la formule d'Hitler. Elle se propose la destruction, non seulement de la personne, mais des possibilités universelles de la personne, la réflexion, la solidarité, l'appel vers l'amour absolu. »²⁵ Ou encore parlant du totalitarisme russe, Camus nous dit que « l'irrationnel peut servir l'Empire, aussi bien le réfuter. Il échappe au calcul et le calcul seul doit régner dans l'Empire. L'homme n'est qu'un jeu de forces sur lequel on peut peser rationnellement. [...] Il a donc fallu asservir, non seulement la vie de chacun, mais encore l'événement le plus irrationnel et le plus solitaire, dont l'attente accompagne l'homme tout au long de sa vie. L'Empire, dans son effort convulsé vers le royaume définitif, tend à intégrer la mort. »²⁶ Intégrer la mort, mais dans quel monde ? Que signifie la mort dans un monde dont l'air est déjà terriblement empesté par la mort ? C'est que la mort dans ce monde est l'ultime désespoir : « dans ce dernier cas, on ne meurt pas, on disparaît »²⁷. Et face à ce nouveau crime sans mort, l'Histoire nous lance un véritable défi. Dans ces

²³ Ibidem, p.637.

²⁴ Ibidem, p.625.

²⁵ Ibidem, p.589.

²⁶ Ibidem, p.641.

²⁷ Ibidem.

conditions, qui est la victime ? Qui est le bourreau ? Sans doute, tous en sont victimes à leur manière, mais tous se sont rendus coupables, coupables de démesure. Dans les « théocraties totalitaires du XXe siècle [...] pour que l'homme devienne dieu, il faut que la victime s'abaisse à devenir bourreau. C'est pourquoi victime et bourreau sont également désespérés »²⁸. C'est ainsi que disparaissent victime et bourreau cédant la place à une société de coupables. La convergence de tous les nihilismes nous entraîne dans « l'univers du procès » où « au nom de l'innocence humaine, surgit par une perversion essentielle, l'affirmation de la culpabilité générale. »²⁹ Et il nous aura fallu moins d'un siècle pour que de la revendication d'Ivan, lui qui n'aurait pu accepter la mort d'un seul pour la justice divine, nous passions aux théocraties totalitaires que marquent le XXe siècle et qui assument au nom de leur réalisation, la mort de la très grande majorité.

*

« La terreur et les camps de concentrations sont les moyens extrêmes que l'homme utilise pour échapper à la solitude. La soif d'unité doit se réaliser, même dans la fosse commune. S'ils tuent des hommes, c'est qu'ils refusent la condition mortelle et veulent l'immortalité de tous. » C'est que la totalité n'est que le vieux rêve d'unité dans un monde privé de Dieu. Le rassemblement des hommes s'est donc fait sans Dieu, parce que nous sommes devenus les nouveaux dieux de ce monde ; mais « si l'homme veut se faire Dieu, il s'arroge le droit de vie et de mort sur les autres. »³⁰ Ainsi, les convulsions de l'histoire révèlent un monde décomposé, parce que la totalité n'est pas l'unité, mais elle est ruptures et mutilations : « Le royaume de la grâce a été vaincu mais celui de la justice s'effondre aussi. L'Europe meurt de cette déception. Sa révolte plaide l'innocence humaine et la voilà raidie contre sa propre culpabilité. A peine s'élance-t-elle vers la totalité qu'elle reçoit en partage la solitude la plus désespérée. Elle voulait entrer en communauté et elle n'a plus d'autre espoir que de rassembler, un à un, au long des années, les solitaires qui marchent vers l'unité. »³¹

²⁸ Ibidem, p.588.

²⁹ Ibidem, p.645.

³⁰ Ibidem, p.684.

³¹ Ibidem.