

# Le problème de la finitude humaine chez Kant et Camus : confiance rationnelle et révolte existentielle

Autor(en): **Rosselet-Capt, Mireille**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **47 (1988)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883137>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MIREILLE ROSSELET-CAPT

## Le problème de la finitude humaine chez Kant et Camus: confiance rationnelle et révolte existentielle

«*Que de fantômes entre nous et le monde,  
entre nous et les autres, entre nous-mêmes et  
nous.*»  
Michel Butor

Lorsqu'on se pose la question, pour mieux cerner l'origine et la spécificité de la problématique existentialiste, de ses antécédents philosophiques, on ne pense pas dès l'abord à considérer Kant comme l'un de ses précurseurs. Sa réputation de penseur sec et formaliste, image que corroborent les anecdotes biographiques colportées par la tradition, jointe à son soi-disant «moralisme prussien», en font le type du philosophe rationaliste qui résume tous les travers de la profession. «Le philosophe, *même s'il est Kant*, est créateur»<sup>1</sup> – écrit par exemple Camus. Cependant, à la lecture de l'Appendice de la «Critique de la faculté de juger»<sup>2</sup>, on découvre, dans la tentative kantienne de fonder une «métaphysique de la finitude» sur la base d'une problématique d'ordre existentiel (exigence de moralité, de rationalité, de sens de l'existence de l'homme face à un monde que l'expérience commune montre amoral, dépourvu de but, et en définitive mortel), l'amorce de thèmes dont «Le mythe de Sisyphe» se fera le développement passionné.

Le point de départ des deux pensées est bien analogue: «partir du désaccord fondamental qui sépare l'homme de son expérience» (*MS* p. 177) – désaccord fondamental que Kant, lui, décrit comme le fait que l'homme «ne peut à la vérité attendre de la nature qu'un secours contingent, de-ci, de-là, mais jamais une harmonieuse concordance, ordonnée selon des règles constantes (. . .),

1 Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe* (ci-après *MS*), in: *Essais*, éd. établie et annotée par R. Quillet et L. Faucon, Paris 1967, p. 99–211. Citation p. 177; c'est nous qui soulignons.

2 Immanuel Kant: *Critique de la faculté de juger* (ci-après *Cff*), traduction par A. Philonenko, Paris 1979. Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, Bd. V: *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie* (ci-après *KU*), Wiesbaden 1957. Le renvoi au texte allemand suit immédiatement dans notre texte la pagination de la traduction française.

avec la fin qu'il se sent toutefois obligé et poussé à réaliser» (*Cfj* p. 258/*KU* p. 579) – en des termes qui se réfèrent à une problématique que nous aurons à présenter. A partir de ce premier constat, l'un tentera de «résoudre le divorce insupportable» (*MS* p. 177) – car la contradiction, en effet, pour Kant, «oblige notre jugement rationnel à dépasser le monde et à chercher pour cette relation de la nature à la moralité en nous un principe supérieur intelligent» (*Cfj* p. 255/*KU* p. 574) – et l'autre revendiquera le droit pour la «conscience révoltée» de se maintenir dans la contradiction.

Ainsi, les termes du problème auquel Kant donne une solution métaphysique (par ailleurs tout à fait originale, puisque d'ordre éthique) seraient ceux-là mêmes que Camus laissera béer, après la transformation subie de par l'irruption du nihilisme. Le choix de la présentation de la pensée de Camus se trouve être particulièrement pertinent sur ce sujet, par le fait que cet auteur avoue volontiers ne pas être sorti du cadre des préoccupations métaphysiques: «vous touchez juste dans vos observations: il est vrai (. . .) que je ne puis me laver du souci métaphysique. Je me garderai d'aller là-contre, puisque je ne prétends pas à penser nouvellement, mais à penser honnêtement. (. . .) je veux me ménager la possibilité d'être tout à fait personnel, c'est-à-dire de penser en marge de ce nihilisme moderne dont *le Mythe* est très exactement un essai de définition passionnée» (Lettre à Francis Ponge)<sup>3</sup>.

Dans le but de montrer le bien-fondé de notre parallèle par l'intérêt des configurations de problèmes qu'il peut permettre de mettre en lumière, nous adopterons le plan suivant:

1) Exposition des thèmes existentiels amorcés par le Kant tardif et leur traitement dans la *Cfj*, par une interprétation des passages concernés (principalement les §§ 82 à 84, 87 et 89).

2) Nouvelle position des problèmes en question et leur solution paradoxale (puisqu'il s'agit en fait d'un refus de toute solution) dans le *MS* de Camus.

3) Reprise de la problématique et remarques conclusives.

## *I. La Critique de la faculté de juger*

On trouve les passages qui nous intéressent dans la seconde partie de la *Cfj*, intitulée «Critique de la faculté de juger téléologique», qui examine la question de la présence d'une éventuelle finalité dans la nature (finalité dont

<sup>3</sup> Albert Camus: Lettre au sujet du «Parti pris» de Francis Ponge, datée du 27.1.1943. Citation: Essais, p. 1666.

témoignerait la présence des êtres organiques, et donc organisés, dans ladite nature), ainsi que celle de la possibilité d'un éventuel accord d'un tel principe final avec le principe du mécanisme dont la raison pure a par ailleurs établi la validité universelle pour l'ensemble de cette même nature. Elle conclut que la validité d'un tel principe téléologique doit être restreinte à celle d'une simple «maxime de la faculté de juger réfléchissante» (p. ex. p. 226/533). Cette maxime est cependant nécessaire, et doit être «composée» (§ 81) avec le principe du mécanisme, si l'on ne veut pas renoncer à concevoir la possibilité d'un être *de la nature* (il y faut donc une production par le mécanisme de la causalité efficiente) qui soit en même temps un être *organisé* (présentant donc le caractère d'une fin, dont la production est régie par le principe de la téléologie). La possibilité ontologique d'une telle union des deux principes repose, pour Kant, dans le substrat supra-sensible de la nature, où, pour un entendement intuitif différent du nôtre, mécanisme et finalisme pourraient bien constituer un principe unique (à tout le moins, la non-impossibilité d'une telle solution serait donnée par là). Dans le monde des phénomènes, par contre, le finalisme ne sera que le «fil conducteur» d'une recherche scientifique aux explications strictement mécanistes.

Ayant ainsi réglé le bon usage de la faculté de juger téléologique, Kant explore les possibilités d'application de ses découvertes aux domaines tant controversés de la cosmologie, psychologie et théologie rationnelles, dans un Appendice qui malgré son titre discret représente en quelque sorte le couronnement des trois Critiques. Nous centrerons notre étude sur la question que pose l'homme dans son rapport avec le monde.

Les §§ 82 et 83 exposent la situation de l'homme en tant qu'on le considère seulement comme un être de la nature, faisant ainsi droit à la façon de voir de l'attitude naturelle spontanée. La restriction à cet unique point de vue mènera cependant la détermination de la place de l'homme dans le monde à une aporie, qui ne pourra être résolue que lorsque le § 84 étudiera l'homme «considéré comme noumène» également, et non plus «étant bien entendu que je considère en moi ce qui est nature» (p. 244/558).

La question qui se pose alors est de savoir *pour quoi* (*quem in finem* - p. 245/558) cette nature et ce monde existent. Quelle est la fin qui a motivé leur mise à l'existence? Cette fin doit d'une part exister effectivement au sein de la nature et pouvoir être trouvée en elle, et d'autre part apparaître à une recherche qui se limite au point de vue de l'observation empirique d'une téléologie strictement naturelle.

La simple observation de la nature, et plus particulièrement de cette région privilégiée que constitue en elle la nature organique, fait apparaître de prime

abord une suite indéterminée de fins et de moyens formant une chaîne au terme indéfini, laquelle peut être parcourue aussi bien en sens ascendant que descendant (Kant en donne un exemple aux pp. 237 sq./547 f.). Pour éviter l'inconvénient de cette extension indéfinie et de ces retournements incessants, le raisonnement se concentre sur la recherche d'un point fixe ou *fin dernière* (letzter Zweck), qui en tant que tel représenterait le terme de la chaîne des fins, et dont on espère qu'il puisse de surcroît s'avérer être pour elle un véritable *but final* (Endzweck), qui ait la fin de sa propre existence placée en lui-même sans plus renvoyer à rien d'autre.

Or, nous dit Kant, «si nous parcourons toute la nature, nous ne trouvons en elle, en tant que nature, aucun être qui pourrait prétendre au privilège d'être le but final de la création, et l'on pourrait même démontrer *a priori* que ce qui à la rigueur pourrait être pour la nature une *fin dernière* (ein letzter Zweck) ne pourrait jamais être un *but final* (Endzweck) en dépit de toutes les déterminations concevables dont on pourrait le munir» (p. 237/547)<sup>4</sup>. Ce serait, en effet, par un «jugement téléologique absolu» (p. 118/479) qu'on déterminerait les conditions qui fondent *a priori* l'existence effective d'un tel être; or les passages précédant l'Appendice ont amplement montré que de tels jugements n'étaient pas autorisés en matière de téléologie naturelle (cf. en particulier les §§ 63 et 74–76).

Il faut donc nous limiter à la recherche de cette fin dernière, seule admissible «à la rigueur»; de cet être dont on pourrait admettre que l'existence effective clôt bien la série des fins, sans pour autant qu'on puisse se prononcer sur son caractère interne de finalité absolue. Or il n'y a, dans l'ensemble de la nature, que *l'homme* qui puisse prétendre à ce titre, et ce parce que c'est par lui que le concept même de fin vient au monde: «il est la fin dernière de la création sur terre, parce qu'il est en celle-ci le seul être qui peut se faire un concept des fins et qui par sa raison peut constituer un système des fins à partir d'un agrégat

4 Le § 87, qui fait intervenir la considération du règne de la moralité en plus de celui de la nature, qui est le point de vue de ce § 82, permet de préciser le sens de cette distinction terminologique. Le but final concerne «l'existence d'un monde»; il représente une fin *absolue* et «sans condition», parce qu'il donne *originellement* une valeur à l'existence de toutes choses aussi bien qu'à la sienne propre. C'est la raison pour laquelle il ne peut être trouvé que «dans la liberté». La considération de la seule nature, quant à elle, ne donne pas à voir davantage que «des fins (*relatives*) dans le monde», et la dernière d'entre elles est elle aussi déterminée par sa relation à la série des autres fins. Le fait qu'elle se trouve être la dernière de ces fins ne nous donne pas la cause de l'existence de l'ensemble du monde; le point de vue empirique n'a dès lors que le choix entre ces deux conclusions: «ou bien il ne se trouve *aucune fin* de cette existence dans sa cause, ou bien cette existence a pour fondement *des fins sans but final*» (p. 256/575 f.; c'est nous qui soulignons).

de choses formées finalement» (p. 238/548). Ou encore, il est «sur terre le seul être qui possède un entendement, donc une faculté de se proposer arbitrairement des fins» (p. 241/553). On voit par là que ce qui est visé en l'homme n'est pas tellement sa seule capacité théorique d'observer et de reconnaître certains rapports de finalité au sein de la nature, mais davantage et plus essentiellement sa *volonté*, qui fait de lui dans la nature cette cause qui agit d'après des fins. La volonté se trouve, de plus, liée à l'entendement dans un rapport originel, puisqu'elle est, «d'entre les multiples causes naturelles dans le monde», «celle qui agit d'après des concepts» (pp. 21 sq./243) – à la différence du mécanisme de la matière inorganique et de l'instinct animal.

Ainsi, l'homme serait dans la nature cette fin dernière dont l'existence effective motiverait celle de toutes choses. Pour confirmer son hypothèse, le raisonnement va la confronter au critère qu'il s'est choisi: celui de l'expérience qui se dégage de l'observation de la nature. Or, celle-ci va lui opposer un puissant démenti.

L'homme, en effet, est loin d'être le favori de la nature; de plus c'est bien en marâtre plutôt qu'en mère que celle-ci se comporte indifféremment envers tous les objets de sa production. Animaux, végétaux ou minéraux, tout est le «produit des forces sauvages et toutes-puissantes de la nature travaillant dans un état chaotique» (p. 238/549). La paléontologie montre que les forces dévastatrices de la nature ont déjà détruit maintes fois les formes de vie qu'elle avait créées, et même si l'homme leur a en partie échappé grâce à son intelligence, il est lui même «si dépendant des autres créatures» qu'il faut le considérer comme également soumis au «mécanisme tout à fait inintentionnel (. . .) qui domine d'une manière universelle ces créatures» (p. 239/550). L'argument de l'expérience conclut donc que l'homme n'est ni la fin dernière, ni même une simple fin pour cette nature qui ne connaît que le mécanisme brut, et que de plus «l'agrégat des choses naturelles organisées de la terre ne peut être un système des fins» (id.).

Cependant, dans sa hâte à disqualifier toute finalité naturelle, cet argument va trop loin. Kant, en effet, a déjà établi que la constitution même de notre faculté de connaître nous obligeait à admettre la légitimité de la finalité des produits organiques naturels comme maxime subjective nécessaire pour la faculté de juger réfléchissante; et que, d'autre part, on ne saurait exclure la possibilité que les phénomènes reposent en fait sur un substrat suprasensible, où un entendement intuitif réunirait les deux principes en ordonnant le mécanisme au finalisme (ou plutôt: une telle distinction n'existerait tout simplement pas pour lui). Cette non-impossibilité ontologiquement établie

nous donne donc une «raison suffisante» (p. 240/551) pour considérer que les produits organiques peuvent bien être des fins naturelles et l'homme la fin dernière de la production de la nature, à tout le moins pour la faculté de juger réfléchissante.

La question qui se lève est alors la suivante: quel est en l'homme ce «quelque chose» «qui doit en tant que fin être réalisé par sa liaison avec la nature»? Le § 83 examine cette fin en tant qu'elle est celle de l'homme comme être naturel. Deux possibilités se présentent alors.

1) Ce que la nature vise à produire avec l'homme, c'est *le bonheur*, qu'elle va «réaliser dans sa bienfaisance» (p. 240/551). Cette hypothèse anthropocentrique va faire l'objet d'une réfutation systématique. D'abord, le bonheur de l'homme ne saurait être la loi de la nature, parce que l'homme lui-même s'en fait un concept si «mouvant» et si «arbitraire» que si la nature était soumise à ce «caprice», on n'y trouverait «aucune loi déterminée, universelle et fixe». Et même si l'on se met d'accord sur une définition minimale du bonheur, à savoir la satisfaction du «véritable besoin naturel» de son espèce, qui est effectivement sa «fin naturelle dernière (et non la fin de la liberté)» (p. 240/552) – remarque par où Kant laisse entrevoir la raison fondamentale de l'échec de la détermination en cours – celle-ci même «ne serait pas atteinte par lui, parce que sa nature n'est pas telle qu'elle puisse trouver son terme et se satisfaire dans la possession et la jouissance» (p. 240/552).

Mais le raisonnement se radicalise: même si le bonheur était bien la fin dernière de l'existence de l'homme, la nature ne le lui accorderait pas pour autant, car «c'est bien faire erreur que de penser que la nature a fait de lui son favori particulier» (p. 240/552). Elle lui dispense au contraire, comme aux autres animaux, «la peste, la faim, l'eau, le froid, les attaques d'autres bêtes grandes et petites» (p. 241/552). Et même si l'on veut bien concéder la supposition de la nature la plus favorable en dehors de l'homme, reste que sa nature intérieure n'est «pas disposée» de façon à lui accorder le bonheur. Par «l'incohérence de ses dispositions naturelles» au contraire, l'homme fait lui-même son propre malheur et celui de ses semblables, et travaille de toutes ses forces «à la destruction de son espèce» (id.).

Kant a démontré ainsi que, même en faisant la part la plus belle aux thèses du finalisme eudémoniste, il faut admettre que si la nature, en tant que système téléologique, vise bien avec l'homme une fin dernière, celle-ci ne saurait en tout cas être le bonheur de son espèce, lequel ne peut constituer que la «*matière*» (p. 241/553) de la réalisation de ses fins. Un tel bonheur ne sera jamais atteint «sur terre dans un système de la nature», pas du moins en tant que l'homme est toujours envisagé du point de vue de la nature, et donc

«toujours seulement [comme] membre dans la chaîne des fins naturelles» (id.)<sup>5</sup>.

2) La fin dernière visée par la nature en l'homme est la production de la *culture* comme «l'aptitude ou l'habileté à toutes sortes de fins» (p. 240/551). Il semble en effet que par cette position de fins, l'homme pourrait se *libérer* de la nature (en lui comme en dehors de lui), et lui imposer ses propres buts. Cependant, Kant va montrer que si la culture va bien être en effet «la principale condition subjective» qui rendra l'homme apte à la réalisation de fins en général, elle ne peut pourtant déterminer la volonté de celui-ci, les tendances et volitions naturelles dont l'incohérence irrémédiable a déjà été soulignée, au choix et à la réalisation du but final qu'il pourrait se proposer et proposer à l'ensemble de la nature.

La culture en effet, en développant l'aptitude et l'habileté, engendre l'inégalité et l'oppression des hommes les uns par les autres; de part et d'autre, la misère croît (misère matérielle pour les uns, «misère brillante» – p. 242/555 – pour les autres), jusqu'à l'établissement de la société civile qui, en limitant les préjugés que les hommes s'infligent, permet la réalisation du «plus grand développement des dispositions naturelles» (id.)<sup>6</sup>.

Deux autres aspects de la culture retiennent encore l'attention de Kant; tout d'abord la culture du raffinement et de la politesse, dont la valeur ne doit pas être méconnue, malgré les excès du luxe que Kant stigmatise avec Rousseau, en ce qu'elle poursuit une «fin de la nature voulant réduire toujours la grossièreté et la brutalité des penchants, qui (. . .) s'opposent le plus au développement de notre destination supérieure» (p. 243/556). Les beaux-arts et les sciences, d'autre part, «qui rendent l'homme sinon meilleur moralement, du moins plus civilisé», le préparent «à une domination en laquelle la raison seule possédera la puissance» (id.).

5 Au § 86, la question de la disqualification du bonheur est reprise et expliquée de la façon suivante: «si l'homme, dès qu'il existe, se donne le bonheur à lui-même comme fin dernière, cela n'explique nullement sa raison d'être, ni quelle est enfin sa propre valeur, pour qu'il se rende l'existence agréable!» La réponse à la question de la valeur sera alors celle-ci: «c'est (. . .) la valeur que seul il peut se donner et qui consiste dans ses actes, dans sa conduite, et dans les principes suivant lesquels il agit, non comme membre de la nature, mais dans *la liberté* de sa faculté de désirer, c'est-à-dire une bonne volonté, qui est ce qui donne à son existence une valeur absolue et par rapport à laquelle l'existence du monde peut avoir un *but final*» (p. 251/567 f.).

6 L'ensemble de ces talents serait développé au plus haut point dans un système cosmopolite de «tous les états qui risquent de se nuire réciproquement». Au lieu de cela, l'homme préfère la guerre, laquelle «en dépit de l'effroyable détresse dont elle accable l'espèce humaine et de la misère peut-être encore plus grande qu'elle impose sa constante préparation en temps de paix» (p. 243/555 f.), est peut-être la voie détournée par laquelle la nature conduit notre espèce peu sage à la paix perpétuelle. . .



Nous voyons donc que la téléologie la plus achevée de la nature, celle par laquelle elle aboutit à la production de la culture dans ses meilleurs aspects, ne s'étend malgré tout pas plus loin qu'une *propédeutique*. Elle a eu le mérite de nous faire découvrir que cette fin dernière que la nature vise en l'homme a pour «*condition formelle subjective* (. . .) l'aptitude à se proposer en général des fins et (. . .) à utiliser la nature comme moyen, conformément aux maximes de ses libres fins en général» (p. 241/553)<sup>7</sup>. De même, la satisfaction de ses besoins naturels ou bonheur, loin de pouvoir être la fin dernière de son existence, s'est révélée ne pas pouvoir être davantage que la condition matérielle de celle-ci. L'examen effectué en reste donc au seuil de la détermination de la fin dernière. Seul un *changement de perspective* permettra de faire le pas décisif. C'est le sujet du § 84.

La raison de notre échec antérieur tient à la définition même qui fait de la fin dernière «une fin qui n'en suppose aucune autre comme condition de sa possibilité» (p. 244/557). De là s'ensuit en effet qu'elle n'est pas «une fin que la nature pourrait suffire à effectuer et à réaliser (. . .) parce que la fin dernière est inconditionnée» (p. 244/558), et que tout ce qui est nature est conditionné.

Cependant, il y a une particularité de l'essence propre de l'homme qui n'a pas été suffisamment considérée jusqu'à présent. L'homme est en effet un être *doublement déterminé*: il est certes un sujet naturel et sensible, mais il est tout autant un sujet moral, toujours conscient a priori de l'appel en lui de la loi morale, appel dénué de toute condition ou considération préalable, et donc inconditionné. En s'éprouvant appelé à la moralité, l'homme se découvre en même temps libre de répondre à cet appel en prenant la loi morale pour principe de ses actions, et en se déterminant lui-même par cette loi; il se découvre autonome.

L'homme occupe ainsi une position unique parmi les autres espèces, qui résulte de cette conjonction étonnante entre un sujet naturel, cause agissante et pâtissante au sein du mécanisme universel de la nature, et un sujet moral libre et inconditionné, ancré dans la sphère de l'en soi qui est le fondement inconnaissable du sensible connu.

L'homme, «mais considéré comme noumène» (p. 244/558) est ainsi «la fin dernière de l'existence d'un monde» que nous cherchions à connaître. Mais sa détermination nouménale nous offre encore davantage: «L'homme est (. . .) le seul être naturel en qui nous puissions reconnaître, du fait de sa propre constitution, une faculté suprasensible (la liberté) et même la loi de la causalité [= la loi morale], ainsi que l'objet de celle-ci, qu'il peut se proposer comme fin

<sup>7</sup> C'est nous qui soulignons.

suprême [=le but final de son action dans le monde] (le souverain bien possible dans le monde)» (p. 245/558).

Loin de promouvoir une quelconque fuite hors du sensible, la détermination de l'homme comme réalité nouménale s'accompagne ainsi pour Kant d'une confirmation de son ancrage dans la nature sensible. La liberté s'incarne dans l'action morale pour ne pas rester une forme vide, et la loi morale elle-même, tout en n'ayant pas d'autre contenu que la forme d'une loi comme telle, «nous détermine aussi et certes *a priori* un but final auquel elle nous oblige à tendre, et celui-ci est *le souverain bien possible dans le monde* par la liberté» (p. 256/576).

Cette détermination, tout à fait étonnante si l'on se fait du kantisme l'idée d'une pensée «formaliste», est une nouvelle conséquence de la position fondamentale qui en fait une pensée de la finitude essentielle de l'homme. La prise en compte de sa détermination comme «être raisonnable fini» (p. ex. p. 256/576) a pour conséquence aussi bien la critique de la métaphysique dogmatique et la fondation de la légitimité de la connaissance scientifique, que l'établissement de la nécessité d'avoir à incarner la liberté dans la pratique intramondaine. Elle constituera également, comme nous allons le voir, l'horizon de la «preuve éthique» de l'existence de Dieu, par où s'achève la troisième Critique. Cette insistance constitutive à mettre l'homme raisonnable et fini au centre de sa pensée peut bien apparaître rétrospectivement comme un élément permettant de placer Kant au nombre des précurseurs du «recentrement anthropologique» que les différentes philosophies de l'existence feront opérer à la philosophie.

C'est donc bien l'homme qui est la fin dernière de la création, parce qu'il se propose et lui propose son but ultime, qu'il ne se contente pas de déterminer, mais qu'il va de plus mettre toute sa responsabilité et toutes ses forces à réaliser. Ce but final consiste en une union de deux composantes fondamentales: c'est *le bonheur* (=réalisation maximale et intégrale de tous ses besoins matériels d'être vivant naturel; il constitue la *condition subjective* – c'est-à-dire dépendant de sa constitution propre de sujet humain fini – du but final) à *condition d'être digne* (= accord avec la moralité qui seul permet à la raison d'approuver le but proposé<sup>8</sup>; c'est la *condition objective* qui en fera bien un but final absolument inconditionné, comme cela est requis *a priori*). Réaliser un tel but final dans le monde nous est prescrit avec la même urgence et la même

8 Kant l'explique en détail dans la «Critique de la raison pure», Méthodologie transcendentale, chap. II, deuxième section intitulée «De l'idéal du souverain bien comme principe servant à déterminer le but final de la raison pure», A 813/B 841.

exigence que celles de l'appel de la loi morale lui-même; ces deux appels peuvent d'ailleurs être considérés comme n'en faisant qu'un, car le premier est en réalité impliqué dans le second.

Ce développement de l'appel de la loi morale à devenir le principe de l'agir humain en appel à ce que l'homme *réalise* le souverain bien dans le monde par sa liberté, conduit Kant à l'établissement de sa «preuve éthique» de Dieu, dont nous nous contenterons ici de résumer le procédé<sup>9</sup>.

Soit un but final posé avec toute la *nécessité pratique* d'un appel inconditionné de la loi morale. Soit le monde dans lequel le sujet doit réaliser ce but final, soumis tant pour la nature en dehors de lui que pour la nature en lui au conditionnement du mécanisme le plus strict. Comment une telle nature pourrait-elle accorder à ce sujet la *possibilité physique* de cette réalisation? Ces deux lois également nécessaires, la loi de la nature et la loi de la liberté, se trouvent placées dans une opposition insurmontable, sauf si l'on admet l'existence d'une *législation supérieure*, à l'oeuvre dans le substrat en soi des phénomènes, qui concilierait originellement ces deux lois et ferait servir la nature en vue de la moralité. Le ressort de l'argument est l'exigence de la loi morale: dans l'exacte mesure où nous reconnaissons qu'un but final nous est inconditionnellement assigné, «il est aussi nécessaire d'admettre (. . .) qu'il existe un Dieu» (p. 257/577).

Nous voyons que le noyau de l'assurance de la «foi» kantienne et le ressort de toute cette argumentation n'est autre que la foi de la raison en elle-même! Il n'est pas possible, en effet, qu'elle se contredise au point de s'ordonner à elle-même une tâche reconnue comme irréalisable. Pas possible qu'elle dise «tu dois» et que nous ne soyons pas libres pour pouvoir le faire. Pas possible qu'elle nous assigne un but final matériel à réaliser dans le monde et que l'essence de ce monde le rende *a priori* irréalisable.

Il n'est même pas possible qu'elle nous laisse face à une contradiction insurmontable. En effet, il n'y a pas moyen pour Kant d'en *rester* au constat de l'inadéquation rencontrée dans l'empirie entre la nature et la moralité (ce dernier point est particulièrement intéressant en regard de la position de Camus). Nous ne pouvons pas en rester là et nous en tenir à ce constat, considéré comme la révélation indépassable de l'essence de la condition humaine. En effet, venu de notre raison même et insensible à toute condition matérielle, l'appel de la loi morale continue sans fin à se faire entendre en

9 Pour un exposé détaillé de cette preuve et de la détermination de sa validité, se référer à l'article d'Ingeborg Schüssler: *Ethique et Théologie dans la «Critique de la faculté de juger» de Kant*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 118 (1986), p. 337–372.

nous: nous devons aller plus loin et résoudre cette contradiction, parce que nous devons réaliser la moralité dans le monde. Et nous ne pourrions pas tenter de la réaliser de toutes nos forces, avec un engagement entier et un respect inentamé pour la loi morale, si nous ne sommes pas *assurés* de la possibilité ontologique d'une telle réalisation. L'action morale, qui requiert un engagement total du sujet, a pour condition nécessaire une espérance fondée, quant à la possibilité de la réalité de notre liberté dans le monde, à l'existence d'un auteur moral du monde, et à la survie de notre être moral après la mort.

Il nous faut également considérer ce troisième postulat kantien, car la mort est ce phénomène décisif qui atteste empiriquement de la façon la plus évidente que la nature ne se conforme pas à la moralité. Avec la mort, le rapport de l'homme et de la nature entre dans une crise aiguë: la nature en effet, non contente de paralyser notre action et de ne satisfaire nos besoins vitaux qu'avec parcimonie, va, avec la mort, jusqu'à nous retirer la condition première et fondamentale de toute notre action: l'existence même! Or, le bref temps de la vie humaine ne suffit pas à permettre la réalisation de la moralité, tâche infinie, alors que nous sommes finis, pour laquelle il n'est nécessaire de rien moins que de l'éternité.

Là encore, la nature en nous vient radicaliser les difficultés et obstacles que la nature extérieure met devant nous: notre volonté elle-même n'est pas une volonté «sainte», toujours d'emblée en accord avec la moralité; elle est la volonté d'un être naturel, soumis à des besoins et à des penchants de toute espèce, qui le détournent fréquemment de la voie de la moralité. En une seule vie, l'homme ne sera jamais suffisamment digne du bonheur qu'il vise, et la mort vient lui retirer la possibilité même d'acquérir jamais cette dignité morale qui lui est pourtant assignée. «Notre survie comme condition exigée pour remplir le but dernier, qui nous est absolument imposé par la raison» (p. 265/590) est donc le troisième postulat de notre raison pratique, que nous devons accepter comme objet de notre croyance<sup>10</sup>.

On peut donc dire que par la *Cff*, Kant reconstruit un système métaphysique fondé et limité dans sa validité par et pour la seule exigence éthique et qui ne vaut donc plus que pour et par *l'homme*<sup>11</sup>, dont l'essence limitée sert en

10 Sur la croyance comme mode particulier du «tenir pour vrai» (Fürwahrhalten), voir la définition donnée par Kant au § 91.

11 Le § 90 précise que la validité de la «preuve téléologique de l'existence de Dieu» et des postulats qui lui sont associés ne concerne pas «ce que [son] objet est *en soi*» – preuve dite «kat'aletheian» – mais ce qu'il est «*pour nous* (les hommes en général), d'après les principes rationnels qui nous sont nécessaires pour en juger» – preuve dite «kat'anthropon» (p. 267/592).

quelque sorte de point d'appui et l'exigence morale de levier pour faire entrevoir, à côté du monde sensible, la possibilité d'un fondement intelligible de celui-ci. Cette démarche reste jusqu'au bout fidèle aux deux traits caractéristiques de la réalité humaine: la nature sensible et la destination morale. Les postulats auxquels elle aboutit ne sont pas gagnés par un «saut» dans l'irrationnel, tels ceux que Camus reprochera plus tard aux existentialistes «croyants» – Kant serait plutôt critiqué par lui en tant que représentant du courant «rationaliste» – ni par une occultation de la condition de l'homme dans le monde, considéré dans la réalité entière de son existence.

Le passage suivant en témoigne, dont le ton pessimiste surprendra ceux qui font de Kant un représentant de l'optimisme des Lumières. Il s'agit de la condition de l'honnête homme qui, sans pour autant accepter les postulats métaphysiques précités, s'est cependant résolu de faire le bien, c'est-à-dire d'agir dans le monde en conformité avec une exigence éthique, sans illusions et sans espérance quant au résultat, mais de toutes ses forces – «tel Spinoza», dit Kant, tel un héros camusien comme le docteur Rieux, pourrait-on ajouter. Un tel homme sera nécessairement amené à découvrir la «vanité» de l'exigence qui l'anime:

«Son effort est limité [nature en nous]; et il ne peut à la vérité attendre de la nature [en dehors de nous] qu'un secours contingent, de-ci, de-là, mais jamais une concordance harmonieuse et ordonnée selon des règles constantes (. . .) avec la fin qu'il se sent toutefois lié et poussé à réaliser. Imposture, violence et jalousie [mal social] ne cesseront de l'accompagner, bien qu'il soit lui-même honnête, pacifique, et qu'il veuille le bien; et les justes qu'il rencontre en dehors de lui [universalisation du cas particulier], sans regard à leur dignité à être heureux, seront soumis par la nature qui n'y prête point attention, comme tous les autres animaux de la terre, à tous les maux du manque, des maladies et de la mort toujours prématurée, et le demeureront toujours jusqu'à ce qu'une vaste tombe les engloutisse tous ensemble (honnêtes ou malhonnêtes, cela est bien égal) et les rejette, eux qui pouvaient croire être le but final de la création, dans l'abîme du chaos sans but de la matière, duquel ils ont été tirés» (p. 258, traduction revue – KU, p. 579 f.).

Tel est le tableau de l'existence humaine telle que nous en faisons tous l'expérience; et encore s'agit-il du cas le plus favorable, celui de l'homme moralement bon! Il est inévitable, selon Kant, qu'une telle expérience conduise cet homme au découragement et à l'abandon du but visé, devant la vanité de ses efforts, ou du moins à l'affaiblissement de son respect pour les exigences éthiques d'une moralité si visiblement inadéquate à la réalité (conséquence qui n'est pas moins grave que la précédente). L'homme ne pourra échapper à cet ensemble de conséquences désastreuses que si, conformément à la position décrite précédemment, «pour se faire au moins un concept de la possibilité du but final qui lui est moralement prescrit», il admet «l'existence d'un auteur *moral* du monde, c'est-à-dire de Dieu», «et c'est là ce

qu'il peut faire puisque cela n'est pas à tout le moins en soi contradictoire» (p. 259/580).

Une telle problématique n'aurait qu'un intérêt documentaire en regard d'une position philosophique radicalement nihiliste, pour laquelle valeur, but, bien ou devoir-être ne seraient que des mots creux et dépourvus de sens. Mais pour appréhender celle d'un Camus, qui définit ainsi sa démarche: «Au plus noir de notre nihilisme, j'ai cherché seulement des raisons de dépasser notre nihilisme» (p. 865), et caractérise son projet comme celui d'une recherche des *valeurs*<sup>12</sup> qui pourraient permettre ce dépassement, la confrontation avec Kant se découvre tout à fait opérante.

Malgré l'expérience-clef qui fait de lui l'homme du vingtième siècle et non celui du dix-huitième finissant, et qu'il décrit en ces termes: «J'ai vécu le nihilisme» (p. 753), Camus admet volontiers ne pas s'être débarrassé du «souci métaphysique» (p. 1666), et sa pensée continue de se mouvoir dans un cadre métaphysique traditionnel, même si c'est bien sûr pour en contester bien des conclusions. Le premier pas de ce projet philosophique qui voudrait mener à un hypothétique «au-delà» du nihilisme consistera à se plonger dans ce nihilisme pour en tenter «un essai de définition passionnée» (id.), et c'est «Le mythe de Sisyphe».

## II. *Le mythe de Sisyphe*

Si le grand succès obtenu par cet ouvrage a fait de Camus pour longtemps «le philosophe de l'absurde» – étiquette dont il s'irrite à juste titre – il ne faut pas perdre de vue pourtant le fait que l'absurde n'a jamais été pour lui autre chose qu'une position à établir pour mieux la dépasser. «Quand j'analysais le sentiment de l'Absurde dans «Le Mythe de Sisyphe», j'étais à la recherche d'une méthode et non d'une doctrine. Je pratiquais le doute méthodique. Je cherchais à faire cette «table rase» à partir de laquelle on peut commencer à construire» (pp. 1342 sq.).

«Réfléchir dans cette impasse pour lui trouver une issue» (p. 734), telle sera donc la visée du *MS*. Le ton caractéristique de l'ouvrage sera le ton subjectif et engagé, souvent polémique, qui caractérise le penseur existentialiste par rapport au penseur de la tradition. Le sujet du discours ne sera pas la raison neutre et universelle, mais le «je» souffrant de l'existant, comme le montre le

12 Cette référence à ce projet de nouvelle fondation de valeurs se retrouve en maint passage des «Essais» et en particulier aux pp. 312, 1617, 1620 sq. et 1668.

passage qui suit: «*la raison* aveugle a beau prétendre que tout est clair, j'attendais des preuves et *je* souhaitais qu'elle ait raison (. . .)» (p. 112 – c'est nous qui soulignons). Les belles et savantes constructions du rationalisme ne sont d'aucun secours à l'esprit de l'individu douloureusement engagé dans l'existence: «Cette raison universelle, pratique ou morale, ce déterminisme, ces catégories qui expliquent tout ont de quoi faire rire l'homme honnête. Ils n'ont rien à voir avec l'esprit. Ils nient sa vérité profonde qui est d'être enchaîné» (p. 113).

De là, la nécessité de faire table rase de tous les systèmes et constructions préexistants, pour partir du seul thème qui soit décisif pour l'existant: la question du sens de la vie. «Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie» (p. 99): c'est la seconde phrase du *MS*. L'homme qui commet le suicide témoigne de «l'absence de toute raison profonde de vivre»; le *MS* se veut l'analyse de «ce rapport entre l'absurde et le suicide» (p. 101).

Tel qu'il se présente en premier lieu, l'absurde est d'abord un sentiment qui évolue du «simple souci» (p. 107), de l'ennui vague, à la «nausée» (au sens sartrien) face à l'irréductible étrangeté du monde, en passant par la lassitude et par l'horreur face à la mort, qui représente là aussi le moment décisif qui noue la crise et fait apparaître le non-sens. «Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît. Aucune morale ni aucun effort ne sont *a priori* justifiables devant les sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition» (p. 109). L'absurde comme sentiment est aussi bien celui de «cette épaisseur et cette étrangeté du monde» par lequel «l'hostilité primitive du monde, à travers les millénaires, remonte vers nous», que celui du «malaise devant l'inhumanité de l'homme même» (p. 108) que «*La Nausée*» de Sartre, justement, décrit si bien.

Lorsque l'on tente de conceptualiser ce sentiment, l'absurde apparaît comme la relation désaccordée, l'inadéquation fondamentale qui relie l'homme et le monde. Inadéquation de mesure entre le besoin pressant d'unification qui caractérise la raison – selon une compréhension tout à fait traditionnelle – et le monde dépourvu de rationalité qui, à chaque tentative de saisie unificatrice par la raison, aussitôt «se fêle et s'écroule» en «une infinité d'éclats miroitants» (p. 111) – façon d'entendre que le monde ne peut plus être ce miroir dans lequel la raison a longtemps reconnu sa propre intelligibilité. La conscience malheureuse – car «sur ce plan du moins, il n'y a pas de bonheur si je ne puis savoir» (pp. 112 sq.) – ne pourra tout au plus qu'en reconstituer un agrégat en lieu du système espéré, et le monde que Camus partage avec les différents philosophes existentialistes est «cet univers indici-

ble où règnent la contradiction, l'antinomie, l'angoisse ou l'impuissance» (p. 114).

Il faudrait cependant se garder de faire peser tout le poids de cet état de choses sur le seul monde, comme si son irrationalité factuelle était une anti-rationalité quasi délibérée! Le monde est simplement dépourvu de raison, et l'homme en est simplement pourvu; c'est la mise en contact de l'un et de l'autre qui fait l'absurde. «L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde», «il surgit de leur tête-à-tête» (pp. 117 sq.).

«Ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur seul lien. Il les scelle l'un à l'autre comme la haine seule peut river les êtres» (p. 113). Cette condamnation à une coexistence haineuse et irrémédiable de deux réalités antinomiques n'est pas sans rappeler les représentations tragiques de Prométhée enchaîné ou les châtiments infernaux que la mythologie grecque attribuait aux Danaïdes, à Tantale, ou à Sisyphe, précisément. Elle témoigne de la présence d'une «sensibilité grecque» chez Camus, dont l'ensemble de son oeuvre donne tant de marques, et qui va déterminer l'éthique propre à l'homme absurde en conformité à un modèle héroïco-tragique.

Face au défi de l'absurde, il n'y a que deux attitudes possibles selon Camus: 1) l'esquive, laquelle consiste aussi bien dans la négation que dans le feint dépassement de la contradiction. Un tel dépassement, en effet, n'existe tout simplement pas pour une pensée qui se maintient volontairement à l'intérieur du cadre de l'existence humaine et n'admet pour vérité que celle qui reste enclose «dans les limites de ma condition» (p. 136), s'interdisant ainsi tout recours à la «législation supérieure» à laquelle Kant se référait encore. Cette attitude d'esquive, à la fois lâche et malhonnête, est celle que Camus reproche aux différents philosophes dits «existentialistes»<sup>13</sup> dont il fait la critique dans les deux parties suivantes du *MS*.

13 Le terme de «philosophie existentialiste» a pour Camus un sens précis: la démarcation d'avec les penseurs qu'il range sous ce terme est également constamment affirmée: «L'existentialisme a deux formes: l'une avec Kierkegaard et Jaspers débouche dans la divinité par la critique de la raison, l'autre que j'appellerai l'existentialisme athée, avec Husserl, Heidegger et bientôt Sartre, se termine aussi par une divinisation, mais qui est simplement celle de l'histoire, considérée comme le seul absolu» (Essais, p. 1427). Les deux formes d'«existentialisme» sont pour lui une esquive par rapport à la position de l'absurde, qu'elles ont pourtant entrevue et qu'elles partagent avec lui comme leur point de départ commun. Le reproche principal qu'il leur adresse est donc de s'être écartées de leurs prémisses (pp. 1926 sq.), et il maintiendra jusqu'à la fin son affirmation: «Non, je ne suis pas existentialiste» (p. 1424).



2) La relève du défi, dans un refus jamais apaisé et un déchirement volontairement assumé qui font la liberté héroïque et paradoxale de l'«homo absurdus» dont le *MS* consacre le surgissement et décrit l'attitude.

Cette liberté paradoxale et cette attitude de vie sont déduites par Camus à partir des trois certitudes que lui a fait gagner sa pratique du «doute méthodique». Du côté du moi, ce qui résiste à toute réfutation, c'est la raison, définie comme «ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion», qui distingue l'homme des autres êtres vivants et «l'oppose à toute la création» (p. 136). Du côté du monde, ce qui est sûr et certain, c'est «ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie» (id.) qui font que, considéré en lui-même, le monde apparaît comme dépourvu de sens. La question de savoir s'il pourrait par contre éventuellement avoir un sens qui le dépasse ne peut même pas être posée; que pourrait bien en effet «signifie[r] pour moi signification hors de ma condition? Je ne puis comprendre qu'en termes humains» (id.). La troisième certitude résulte de l'union des deux premières: ces deux réalités opposées, «je sais encore que je ne peux les concilier» (id.).

La constellation propre de l'absurde apparaît ainsi en pleine lumière. Avec cette «singulière trinité», Camus ne prétend certes pas avoir découvert une nouvelle «Amérique» (p. 120), mais tenir «la première de [s]es vérités» (p. 121), à savoir de ces vérités humaines spécifiques qu'il accepte seules pour telles. «Il ne peut y avoir d'absurde hors d'un esprit humain» (id.): l'absurde est donc bien, en même temps que la détermination de l'être-au-monde humain, une première certitude essentielle, sur laquelle Camus va pouvoir travailler. S'interdisant par «règle de méthode» (id.) d'escamoter un des termes de la contradiction en présence, Camus proposera donc, à l'instar de Descartes, de se tenir fermement à cette certitude et de la «méditer» dans toutes ses conséquences par le moyen d'une incessante prise de conscience. Le poison sera ainsi en même temps le remède, car «qu'est-ce qui fait le fond de ce conflit, sinon la conscience que j'en ai? Si donc je veux le maintenir, c'est par une conscience perpétuelle, toujours renouvelée, toujours tendue» (p. 136). De même, la certitude du cogito n'était assurée que par l'activité constante de la conscience cogitante. La transformation opérée par Camus consiste donc à remplacer cette conscience méditante par une *conscience révoltée*, dont l'activité propre est qu'elle «remet le monde en question à chacune de ses secondes» (p. 138). Et c'est ainsi que «la révolte métaphysique étend la conscience tout le long de l'expérience. Elle est cette présence constante de l'homme à lui-même» (id.).

La «révolte consciente» (p. 138) est ainsi le point culminant de la démarche de Camus, celui qui donne à sa position propre la couleur de défi et de

revendication qui la caractérise au sein des différents courants de la pensée de l'existence. Tel est en particulier le jugement de W. Janke, qui voit en lui «l'unique penseur subjectif conforme de la révolte»<sup>14</sup>.

La portée et l'enjeu de cette révolte se donnent plus largement à voir dans «L'homme révolté»<sup>15</sup>, principalement dans la deuxième partie intitulée «La révolte métaphysique», dont les acquis sont ainsi résumés au début de la partie qui suit: «Chaque révolte est nostalgie d'innocence et appel vers l'être» (p. 515). Citons également un passage particulièrement intéressant à lire en regard de la description kantienne de la condition de l'homme coupé de toute référence à la transcendance (Cfj p. 258/579 f.), et qui représente une caractérisation exemplaire de la révolte:

«Protestant contre la condition dans ce qu'elle a d'inachevé, par la mort, et de dispersé, par le mal, la révolte métaphysique est la revendication motivée d'une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir» (pp. 435 sq.).

En maintenant l'exigence de bonheur et d'unité rationnelle (tous deux indissociables, en quoi Camus se montre à nouveau très classique) *contre* – position propre à la révolte – le mal et la mort par quoi se révèle toute l'inadéquation du monde à la «revendication motivée» de l'homme, la révolte ne nous donne pas à voir autre chose que ce que l'absurde avait déjà montré. «Pour finir, la révolte ne nous apprendra donc rien de plus quant à la solution dernière que l'analyse absurde. Le monde est toujours fermé. Nous sommes toujours dans le cercle (. . .)» (p. 1695). Elle représente cependant un progrès quant à la *position éthique* de Camus, progrès que nous serons mieux à même de discerner après avoir établi les conséquences existentielles du développement de l'absurde en révolte, telles qu'elles apparaissent dans le *MS*.

La première conséquence sera la réponse à donner à la question du suicide. Si vivre, c'est désormais «faire vivre l'absurde» par la conscience, et réaliser ainsi le «destin» propre à l'homme, se tuer sera «abolir la révolte consciente» et donc «éluder le problème» (p. 138), en un renoncement que Camus s'interdit. En développant au contraire l'absurde en révolte, Camus a trouvé dans le défi constant qu'elle implique ce qui donne «son prix» (p. 139) à la vie. Nous avons déjà remarqué quel volontarisme animait cette attitude, comme celle de toute philosophie qui suit le modèle du sujet cartésien; il apparaît bien à cet endroit dans les mots en lesquels Camus exalte son projet: «Cette

14 Wolfgang Janke: Existenzphilosophie, Berlin/New York 1977. Citation p. 90: «Camus (. . .) ist der einzig angemessene subjektive Denker der Revolte».

15 Albert Camus: L'homme révolté (ci-après *L'HR*), in: Essais, pp. 413 à 709.

discipline que l'esprit se dicte à lui-même, cette volonté forgée de toutes pièces, ce face-à-face, ont quelque chose de puissant et de singulier» (id.).

Seconde conséquence: l'homme absurde connaîtra la liberté, mais sous la forme d'une liberté «à terme» (p. 142). Il n'a «rien à faire», en effet, du «problème de la liberté en soi» (p. 139), paradoxe indissolublement lié à la question de Dieu et évacué avec elle. Avant l'absurde, l'homme vivait sur l'illusion de la croyance spontanée qui le faisait agir «comme s'il était libre» – indépendamment de sa position théorique personnelle sur la question de savoir si en réalité il l'était ou non. «Après l'absurde, tout se trouve ébranlé» (p. 140). L'homme a découvert, pour reprendre les termes de l'*HR*, que «la peine de mort généralisée définit la condition des hommes» (p. 436), mais cette découverte est aussi le moyen de sa *libération*. Libéré de son attachement d'amoureux myope à la vie (p. 142), de sa croyance aliénante en un «sens» de la vie et en «buts» à réaliser, qui faisait de lui «l'esclave de sa liberté» (p. 141), il se découvre libre comme un condamné à mort (les deux termes portant l'accent tout à tour), et fait ainsi l'expérience de la «divine disponibilité» et de l'«incroyable désintéressement à l'égard de tout» qui lui confèrent sa véritable «liberté d'action» (p. 142).

Troisième conséquence: la seule éthique (au sens restreint, ici, de «comportement») que le *MS* puisse proposer en restant fidèle à la logique de l'absurde sera l'éthique strictement *quantitative* de l'accumulation et de la variation maximale des expériences, qui fait sienne la devise de Don Juan: «pour qui cherche la quantité des joies, seule l'efficacité compte» (p. 153). Toute qualité se réfère en effet à une certaine échelle de valeurs, par rapport à laquelle elle reçoit sa place, à une hiérarchisation du réel opérée par le sens, et donc également à la possibilité d'un choix. De tout cela, «la croyance à l'absurde (...) enseigne le contraire» (p. 143). Ne pouvant donc être de «vivre le mieux», la consigne sera de «vivre le plus» (id.), d'«être en face du monde le plus souvent possible» pour «sentir sa vie, sa révolte, sa liberté, et le plus possible» (p. 144). Cette passion pour la vie, qui est en même temps passion de se sentir exister, est explicitement rapprochée par Camus de la position de Nietzsche. Elle découle directement de la «divine équivalence qui naît de l'anarchie» (p. 136) et de la «divine disponibilité» (p. 142) qui fait de la liberté de l'homme absurde une liberté de l'indifférence. Par là également, le *MS* atteint le cœur de ce «nihilisme moderne» qu'il se proposait de circonscrire, au sens même où Nietzsche l'avait défini: «Nihilisme: le but fait défaut, la réponse au «pourquoi?» fait défaut; que signifie le nihilisme? – que les valeurs suprêmes se dévalorisent»<sup>16</sup>.

16 Friedrich Nietzsche: Oeuvres philosophiques complètes. Texte et variantes établis par G.

A ce point terminal de l'analyse de l'absurde, on peut dire que Camus a atteint son premier but: il a déployé le nihilisme dans toute son étendue et l'a fait voir dans ses principales conséquences. La fin du *MS* ne va pas plus loin dans l'analyse de ces dernières, qu'elle ne fait qu'illustrer par le recours à la figure mythique de Sisyphe, que Camus propose pour modèle à son homme absurde, en tant que figure exemplaire du condamné impénitent et du révolté conscient qui, par la conscience même qu'il prend de l'absurdité de sa «misérable condition» (p. 196), découvre que «son destin lui appartient» (p. 197) et désormais «se sait le maître de ses jours» (p. 198). Cette conclusion ne contient donc rien qui donne le moyen de faire ce «pas» qui, même unique et même «mal assuré», «permet de sortir du nihilisme» (p. 1713), conformément à la visée dernière de son auteur; rien non plus qui permette de contester de l'intérieur même du *MS* ces formulations qui, en lui, appartiennent à la logique meurtrière que dénoncera ensuite l'*HR*. C'est bien en effet à des énoncés tels que celui-ci (qui les contient tous en germe et dont le ton péremptoire est en soi remarquable) que ce dernier ouvrage tentera d'opposer ses hypothétiques<sup>17</sup> «valeurs humaines»: «Une fois pour toutes, les jugements de valeurs sont ici écartés au profit des jugements de fait» (p. 143).

On voit donc pour quelles raisons à partir du *MS*, il devient urgent pour Camus d'entamer la partie «constructive» (cf. cit. p. 1343) de son programme, et de tenter de dépasser cet univers individualiste qui ne connaît que le sujet isolé face au monde, par une prise en compte efficace de la solidarité humaine. Cette «réécriture communautaire» du *MS* donnera, par exemple, sur le thème de l'étrangeté du monde, ceci: «Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qu'éprouvait un seul homme devient peste collective (. . .). Je me révolte, donc nous sommes» (p. 432).

Colli et M. Montinari; traduction M. Haar et M.B. de Launay, Paris 1982. Vol. XIII: Fragments posthumes; citation du fragment 35, pp. 27 sq. Une étude complète des rapports de Camus et de Nietzsche représenterait un sujet en soi.

17 Comme le fait remarquer Etienne Barilier dans sa thèse: Albert Camus, philosophie et littérature (Lausanne 1977), la faiblesse de Camus philosophe, laquelle se manifeste principalement dans «L'homme révolté», tient à ce qu'en philosophie, «chercher ce qui est vrai n'est pas chercher ce qui est souhaitable» (p. 128). Or Camus appelle de ses vœux la fondation de ces «valeurs humaines» avec une telle énergie qu'il semble qu'il croie par là les avoir fondées en raison, alors qu'il n'a fait que les évoquer (au sens fort). Une citation des «Carnets» au sujet de «L'homme révolté» est tout à fait caractéristique de ce qu'on pourrait appeler un «volontarisme du raisonnement»: «Il n'y pas d'autre objection à l'attitude totalitaire que l'objection religieuse ou morale. Si ce monde n'a pas de sens, ils ont raison. *Je n'accepte pas qu'ils aient raison. Donc. . .*» (p. 1618—c'est nous qui soulignons).

Cette correction est assurément dictée par des motifs humanistes fort honorables, mais elle fait bon marché du thème développé par le *MS* lui-même, selon lequel l'homme lui-même et tout particulièrement lui, est pour l'autre homme une source d'étrangeté et d'inhumanité. Nous avons déjà dit que la question qui importe à Camus est celle de trouver un fondement proprement *humain* des valeurs: «l'homme peut-il à lui seul et sans le secours de l'éternel créer ses propres valeurs?» (p. 1696). Refusant tout recours à la «transcendance verticale qui est celle de Dieu», Camus tente, dans *l'HR*, de les fonder plutôt sur cette transcendance «qu'on pourrait appeler horizontale» (p. 1683, note) qui est celle de la communauté humaine; il prétend même y être parvenu (mais nous ne discuterons pas ici la validité de cette affirmation, qui n'a de loin pas emporté l'adhésion de ses lecteurs)<sup>18</sup>.

### *III. Reprise et conclusion*

Si nous tentons de comparer les deux principales citations de nos auteurs (mises en évidence par un petit interligne) au sujet de la caractérisation de la relation de l'homme et du monde, nous pouvons remarquer d'emblée que ce n'est pas par la rigueur du diagnostic d'un «divorce insupportable» entre les deux parties, que le penseur du vingtième siècle marque sa différence à l'égard de son prédécesseur. La *Cfj* de Kant ne manque pas de développements pour dire les divers modes sur lesquels le monde, suivant ses lois propres, oppose une fin de non-recevoir aux exigences de l'homme. Exigences de finalité et de sens, pour la connaissance et surtout pour l'action, qui se heurtent au mécanisme tout à fait dépourvu d'intention qui domine la nature de façon universelle, et exigences d'un bonheur indissociablement uni à la moralité, auxquelles le monde amoral répond par le mal et la mort, sans distinction de cas de personnes ou d'espèce. Kant montre aussi comment ces divisions plongent loin au coeur de l'homme lui-même, où la «nature en lui» vient radicaliser les obstacles opposés par la nature extérieure, et le déchirent jusque dans sa propre faculté de vouloir (entre une volonté naturelle obéissant à la pression du besoin, et une volonté autonome posant librement ses fins en référence à la loi morale – mais affectée elle-même, du fait de la finitude de son sujet, d'une «faiblesse» déterminante). L'analyse du rôle joué par la société ne

18 On peut se référer aux différents jugements que cite Etienne Barilier dans sa thèse (*op.cit.*) à propos de «L'homme révolté», en particulier au chap. VII, pp. 144 sq.

manque pas à ce tableau, et le «mal social», sous ses diverses formes, vient ajouter ses effets à ceux qui ont été déjà décrits. On ne peut pas dire que l'innovation camusienne réside dans l'analyse de ce constat, Camus s'attachant en effet à mettre en lumière à quel point non seulement la nature, mais aussi l'homme lui-même, et les autres hommes par rapport à lui, fondamentalement «secrètent de l'inhumain» (p. 108).

C'est bien plutôt dans l'horizon sur lequel ce constat s'opère, et dans la réaction particulière qu'il détermine, que l'on peut voir en quoi un changement s'est opéré. Le penseur rationaliste, en effet, laisse certes s'exprimer dans les passages observés une certaine *angoisse*, semblant pressentir que la déchirure constatée pourrait bien ne *pas* mener à cette réconciliation qui par ailleurs se présente encore avec évidence comme la solution la plus raisonnable (à savoir l'acceptation des postulats requis). Mais cette tentative de description du rapport de l'homme et du monde tel qu'il se présenterait à un individu coupé de toute référence transcendante, reste situé au sein d'une oeuvre qui montre par ailleurs sous quels multiples rapports la conception d'un substrat intelligible, même essentiellement inconnaissable, sur lequel reposerait le sensible connu, permet de dénouer les apories du raisonnement aussi bien éthique que théorique, esthétique, et épistémologique. Sur un tel fond, les conséquences entrevues d'un refus volontaire d'accepter les postulats prescrits restent relativement «modérées», si l'on peut dire: affaiblissement de la conscience morale et abandon du but proposé (lequel est déclaré vain).

En comparaison, la réaction camusienne prend une toute autre couleur: protestation et revendication contre l'injustice de la condition humaine, ressentie comme un défi à relever par la «révolte métaphysique». Et c'est la perspective globalement nihiliste sur le fond de laquelle se développe l'analyse camusienne qui rend le mieux compte, à notre avis, de cette aggravation.

Tout ce qui, dans la perspective métaphysique, tenait ensemble par la vertu d'un fondement dans l'en soi des choses, existe maintenant, dans la ligne du subjectivisme cartésien, de par la seule activité de la conscience cogitante, «toujours renouvelée, toujours tendue» (p. 136). Or, nous avons vu aussi comment cette conscience subissait chez Camus une transformation fondamentale faisant d'elle une conscience *révoltée*, qui va exercer son activité propre de conscience en tant, maintenant, qu'elle «remet le monde en question à chacune de ses secondes» (p. 138). Le rapport de l'homme et du monde dont une telle conscience sera porteuse existera donc dorénavant dans une *dynamique de refus et de déchirement* qui vont, eux aussi, aller s'aggravant de seconde en seconde.

La simple *différence*, perçue déjà par Kant comme la possibilité d'une

opposition menaçante (puisque sa solution intervient sur un fond de légitimités opposées), s'aggrave en conflit ouvert, avec assaut des légitimités, escalade des défis et des revendications toujours «motivées», et culmine en un rapport de *haine*, forme paroxystique que prend maintenant le «lien» de l'homme et du monde. A ce stade, le conflit est devenu irrévocable. Privé, par la réduction au seul plan strictement humain, de toute possibilité de dépassement, privé même de l'espoir d'une quelconque solution (l'espoir, lui non plus, en effet, «ne signifie rien dans les limites de ma condition» – p. 136), l'homme absurde s'est de surcroît interdit d'amoinrir d'aucune façon un des termes de la contradiction qui le déchire. Il ne lui reste donc plus que la voie qui consiste à «maintenir devant soi» (p. 138) cette indépassable contradiction.

Mais là aussi, la dynamique interne de la révolte va exacerber la situation. Si la caractérisation initiale est de «maintenir» l'opposition, il s'agit aussi de la «soutenir» (p. 136), et bien vite de «s'obstiner» (p. 137). Dans son exaltation sans cesse croissante, l'homme révolté ne peut aboutir qu'à «tout épuiser et s'épuiser» (p. 139), et «faire vivre l'absurde» (p. 138) se résout en «mourir irréconcilié» (p. 139).

Ainsi, Camus ne nous présente-t-il pas un simple *état* de séparation entre l'homme et le monde; il nous met en présence d'un *processus* de séparation active et allant s'aggravant, d'un divorce où chacun tire de son côté, d'une béance en acte, c'est-à-dire, pour reprendre un mot où Camus entend vraisemblablement l'écho du sens grec, d'un *chaos*. Le chaos est en effet cette béance, ce «bâillement» qui s'ouvre toujours davantage et écarte de plus en plus l'un de l'autre les deux côtés autrefois conjoints. Une telle compréhension d'un «chaos» advenu entre l'homme et le monde rend bien compte de cette dynamique de déchirement que nous voyons à l'oeuvre dans le *MS*. Selon une conception développée à la suite de cette compréhension première et devenue classique, et que l'on peut exprimer avec les mots de Kant, le chaos est cet «abîme (. . .) sans but de la matière» d'où le monde et tous les êtres qu'il contient «ont été tirés» (*Cfj* p. 258/580). La création ne consiste alors pas tant à faire surgir du non-être ce qui n'était pas encore, qu'à tirer d'un tohu-bohu primitif un monde ordonné qui soit à proprement parler un *cosmos*. Dans cette perspective, cosmos et chaos forment un couple antinomique, au niveau duquel on peut tenter de rendre compte de l'enjeu kantien de parvenir à exprimer le monde comme *système*.

Un système représente en effet un tout ordonné et une unité interne, à l'inverse de l'agrégat qui n'est qu'un pur entassement dépourvu d'ordre et d'organisation. D'un système seulement, on peut dire que chacun des différents objets qui le composent est un élément, qui a sa propre place et son propre

sens. Selon la conception métaphysique du système, celui-ci connaît non seulement la mise en ordre réciproque et fonctionnelle des différents éléments les uns par les autres, mais encore leur hiérarchisation par rapport à un certain principe (ou *archê*) qui détermine leurs priorités réciproques et leur valeur propre, selon le degré de proximité qu'ils ont par rapport à lui. C'est ainsi en particulier que le but final pouvait jouer son rôle structurant fondamental.

Avec l'éclatement du système ordonné en agrégat chaotique, de par l'irruption du nihilisme, les éléments redeviennent de simples «choses» indifférenciées, et, libérés de l'*archê*, connaissent une relation d'«anarchie» (*MS*, p. 136). La finalité qui structurait l'ensemble cède la place au «hasard roi» (id.): «Le monde marche à l'aventure, il n' a pas de finalité» (*l'HR*, p. 476). Sens et valeur une fois disparus, les différences purement factuelles constatées entre les objets isolés mis en présence par le hasard sont désormais inexplicables et injustifiées et ouvrent la voie à la «revendication motivée» de chacun à l'égard de tous. Témoigne également de cette indifférenciation l'éthique quantitative, qui apparaît finalement comme une attitude de consommation: le plus possible de n'importe quoi et la diversité pour la diversité.

On voit à quel point Camus a raison de dire qu'«après l'absurde, tout se trouve ébranlé» (p. 140). Le cosmos métaphysique a explosé «en une infinité d'éclats miroitants» (p. 111), et le rapport de l'homme et du monde a subi un écartèlement caractéristique de la dynamique du chaos. L'homme n'est plus intégré dans un système cohérent et ordonné, un univers dont la stabilité reposerait comme celle d'un iceberg sur la solidité de sa «partie immergée». Une telle conception lui permettait bien de conserver sa *confiance* en la rationalité, et même de découvrir une valeur *positive* à sa finitude constitutive, puisque celle-ci pouvait alors devenir le motif du dépassement même de ces antinomies, par le recours au fondement en question.

Coupé de toute référence extra-anthropologique, par contre, l'homme camusien n'est plus que le corollaire d'un monde dépourvu de sens, et accomplira donc sa condition spécifique sous la forme de la *révolte existentielle*. Camus est ainsi conduit à élaborer une nouvelle définition du terme même de «condition»: elle est désormais le nom du rapport qui lie «l'irréductibilité de l'homme» et «la situation contre laquelle il est en lutte» (p. 1696). Le *monde* comme tel disparaît donc finalement, comme définitivement inconnaissable et muet, du champ des thèmes soumis à l'éclairage du questionnement philosophique, et ne vaut plus désormais que comme «situation». Telle est la dernière conséquence de la réduction de la métaphysique en anthropologie.



