

**Les dieux cachés de l'existentialisme : la soumission et la révolte dans
l'œuvre de Jean-Paul Sartre et d'Albert Camus**

by

Johan Wilhelm Viljoen

**A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the
degree**

Doctor Litterarum

in the Department of Modern European Languages at the

UNIVERSITY OF PRETORIA

FACULTY OF HUMANITIES

SUPERVISOR: Prof L. Peeters

August 2009

ABSTRACT

The basic question underlying this thesis concerns the identification of the fundamental elements constituting the Western religious tradition and the way in which these elements manifest themselves in the writings of French writers and philosophers Jean-Paul Sartre and Albert Camus, authors chosen as the subject of this work not only because of their historical and biographical resemblance to one another but also because both are inscribed within the same existentialist and pseudo-existentialist literary tradition emerging in post-war Europe during the nineteen-forties. In the case of both Sartre and Camus, this tradition is particularly characterised by a literature seeking to affirm itself as resolutely atheist on the one hand yet infused with an unshakeable moral imperative on the other, obliging not only an active engagement by their readers in the cause of those less fortunate, but also a continuous effort by the two authors themselves to justify this imperative in the face of their maintained conviction that the universe has neither creator, nor existential reason, nor inherent meaning. It is precisely the contradiction between these two characteristics, and particularly the fact that the first cannot be logically derived from the second, which leads me to propose that the atheism affected by both writers might not be as absolute, as natural or as real as it seems, and that, despite their efforts throughout their work to show to what extent they reject the notion of divine existence, the moral imperative both support with such fervour is actually derived from a lingering religious faith so psychologically primal that neither of them ever manages to rid himself of it entirely. Of course this faith is not based on any true intellectual conviction, but rather the result of two distinct factors: firstly, the adherence of both authors to a cultural and intellectual tradition wholly constructed on religious thought, thus forcing their art to reflect this thought and its constituent elements despite their own conscious objectives and desires, and secondly the irresistible influence of such personal and particularly psychological factors as prohibits either from partaking of an authentic atheist conviction. However, as both continue throughout their lives to deny the existence of this faith whose influence neither is capable of escaping, I also propose that this influence on their writing is necessarily opaque, and the god itself on which it is based, a hidden god.

LEXICON

Atheism

The intellectual conviction of the non-existence of a god, creator or related divinity. In the case of both Sartre and Camus, this conviction expresses itself in militant fashion, taking the form of an active opposition to any contrary faith or opinion.

Existentialism

A philosophical movement founded by Danish theologian Søren Kierkegaard but popularised in France shortly after the Second World War by, among others, Jean-Paul Sartre, whose version of existentialism differs from that of Kierkegaard by its resolute atheism. In Sartrian existentialism, nothing precedes the spontaneous and inexplicable coming into existence of matter, implying that nothing but matter exists and rendering all thoughts, theories, doctrine, dogma, traditions and practices based on non-material existence futile. As a result, the world is seen as devoid of inherent meaning or value and man's place in it as fundamentally absurd, since he is nevertheless doomed by his very nature to seek meaning in his existence. According to Sartre, this absurdity imposes on man the responsibility to create meaning for himself via the pursuit of absolute authenticity and liberation from all self-deception based on traditional values and a false perception of reality.

Hidden God

The expression of a persistent and unshakeable religious conviction in the writings of Sartre and Camus, despite their avowed atheism, via their overt opposition to religious faith. Relying nonetheless on philosophical structures derived from religion to expound their ideas, both authors are forced to fill the traditional role of God within these structures alternately by a human element or by a void, the conspicuous absence of the divine only rendering it all the more noticeable. Hence the god is more present for being hidden.

Intellectual Conviction

In the present context, a conception of existence that is accepted and expressed as part of the conscious intellectual framework of the individual, rather than seen as an irrational sentiment which, while inherently false, nonetheless remains an involuntary but persistent feature of his or her mental landscape.

Literature

In the present context, referring to the collected written works of Jean-Paul Sartre and Albert Camus, though more specifically to their fictional and dramatic writings. However, owing to their dual status as both artists and philosophers, their philosophical writings can be seen as inscribing themselves within a literary tradition, while their novels, short stories and plays are often constructed around defined philosophical problems or objectives.

Moral Imperative

The firmly-held conviction that human existence and actions should conform to a code of behaviour designed to preserve and promote the wellbeing of others. Within most religious traditions such codes are set forth in various sacred writings said to be based on divine revelation, but within an atheist context a challenge is posed not only by the definition of such a code, but also by its justification. The contradiction between the belief that the universe is without god or meaning, and life without sequel, and an unshakeable moral imperative seeking to regulate man's behaviour, which is found in the writings of both Sartre and Camus, constitutes the foundation of the present inquiry.

Naturalism

A term used in this work as synonym for a non-dogmatic form of materialism that excludes taking into consideration supernatural or spiritual factors in commenting on the subject of religion and religious faith, but includes psychological factors. This allows for the dissection of religious history and religious adherence from a perspective that does not refer to the possible existence and influence of the divine, but does not exclude consideration of non-supernatural non-material influences.

Pseudo-Existentialism

A neologism describing the philosophical position of Albert Camus, who refused to be classified as an existentialist and who indeed opposed the existentialist movement on intellectual grounds, yet whose broad philosophy sufficiently resembles a form of existentialism so as to be nominated as such.

Psychological Factors

Within the present context, such subconscious personality traits as are shaped in childhood and continue to exert a dominant influence on human behaviour despite the individual's desire to act in defiance of them. In this case referring specifically to the Oedipus complex as elucidated by Sigmund Freud, describing the young boy's need to achieve some form of superiority over his father and thus arrive at a sense of his own manhood, symbolised by an imaginary access to his mother. In the case of Sartre and Camus, this achievement cannot take place, leading in both cases to a profound inferiority complex and a lingering resentment of God, with whom the father is associated.

Religious Faith

Belief in a creator god who continues to intervene in human affairs and possesses the capacity for altering human existence either for better or worse. In the case of Sartre and Camus, their inability to rid themselves of their religious conviction stems from the fact that they associate God with illegitimate father-figures who exercise a disproportionate and oppressive influence on them in childhood.

Western Religious Tradition

The historical stream of cultural and intellectual evolution leading to the creation and ultimate global pre-eminence of Christianity, comprising on the one hand the Greco-Roman tradition, including the fertility cults of the Near East, the mystery religions and the advent of Greek philosophy, and on the other the Jewish tradition from the time of the patriarchs to the Babylonian exile and the assimilation of elements of Zoroastrianism, the adoption of pharisaic observance and the predication of Jesus. Excluded are all traditions

not directly inscribing themselves within the Christian lineage, including the Oriental religions, the faiths of the New World, Neolithic European paganism and African religious traditions.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I : Introduction	1
CHAPITRE II : Les principes philosophiques fondamentaux dans les écrits de Sartre et Camus	18
Sartre et l'enfer existentiel	18
Camus et le mysticisme méditerranéen	24
CHAPITRE III : L'évolution de la pensée philosophique de Sartre et Camus	31
Sartre et l'engagement du solitaire	31
Camus et l'art de la déception	37
CHAPITRE IV : La contradiction entre l'athéisme et l'impératif moral dans l'œuvre de Sartre et Camus	45
La notion de jugement dans l'œuvre de Jean-Paul Sartre	47
La notion de jugement dans l'œuvre d'Albert Camus	50
CHAPITRE V : Une histoire spéculative de la religion en Occident	59
La mort, la magie et l'origine de la pensée religieuse	61
De la fertilité agricole aux mystères	67
La philosophie grecque et le monde mythologique	83



La tradition juive	93
La vie de Jésus et la création du Christianisme	105
Le Gnosticisme et le développement du Christianisme	112
CHAPITRE VI : L'influence de la pensée religieuse occidentale sur l'œuvre de Sartre et Camus	125
CHAPITRE VII : L'origine du sentiment religieux dans l'œuvre de Sartre et Camus	143
CHAPITRE VIII : Conclusion	155
CHAPITRE IX : Summary (anglais)	171
Bibliographie	188



CHAPITRE I INTRODUCTION

Dans l'introduction à un recueil d'essais critiques sur l'œuvre d'Albert Camus, Germaine Bree déclare qu'un livre d'essais sur Camus se transforme inévitablement en commentaire sur Sartre¹. Ce sentiment implique qu'il existe un lien tellement étroit entre les deux auteurs que c'est presque impossible de discuter l'œuvre de l'un sans tenir compte de la contribution littéraire et philosophique de l'autre. Evidemment, en suivant le fil de leurs histoires personnelles, on découvre qu'ils ont beaucoup de points en commun sur le plan biographique. Contemporains, les deux auteurs connaissent leur premier succès littéraire pendant les années de guerre². Tous deux sont actifs dans la Résistance³, et ils emploient l'un comme l'autre la littérature pour exprimer des points de vue philosophiques, voire pour représenter des systèmes philosophiques entiers. Enfin, tous les deux se voient offrir le prix Nobel vers la fin de leur vie. Camus accepte l'honneur⁴, et Sartre le refuse pour des raisons politiques⁵. Même sur le plan personnel, on repère facilement des similarités. Privés d'un père en bas âge, ils grandissent l'un comme l'autre dans un espace qui n'est pas le leur⁶. Ils sont tous les deux contraints de se soumettre aux exigences d'une autorité non parentale dominatrice : la grand-mère dans le cas de Camus⁷, le grand-père dans celui de Sartre⁸. Sartre et Camus se trouvent également face à une passivité maternelle qui, dans le cas de Camus, est à tel point pathologique qu'elle devient l'influence formatrice par excellence sur la conscience artistique de l'auteur⁹. Les deux hommes jouissent tous les deux d'une réputation de vedette littéraire dans les années d'après-guerre¹⁰. Ils se rencontrent et deviennent amis¹¹, et lorsqu'ils se brouillent

¹ Bree (1962), p. 2

² Ibid., p. 4 ; Jolivet (1965), p. 23

³ Gadourek-Backer (1963), p. 113 ; Jolivet (1965), p. 25

⁴ Gadourek-Backer (1963), p. 225

⁵ Jolivet (1965), p. 12

⁶ Gadourek-Backer (1963), p. 13 ; Jolivet (1965), p. 17

⁷ Gadourek-Backer (1963), p. 13

⁸ Jeanson (1963), p. 116

⁹ Costes (1973), p. 117

¹⁰ Bree (1962), p. 4 ; Jolivet (1965), p. 23

¹¹ Bree (1962), p. 4

quelques années plus tard pour des raisons idéologiques, la rupture bénéficie d'une couverture médiatique assez importante¹².

L'histoire est bien connue. Sans doute on peut retrouver les mêmes éléments biographiques dans la vie d'un grand nombre d'artistes et d'écrivains. Mais s'il existe un lien entre ces deux auteurs dont la considération de l'un oblige qu'on se réfère aussi à l'autre, c'est surtout à cause des similarités qui existent entre leurs écrits. Il ne s'agit pas nécessairement des similarités de style ou d'expression, c'est-à-dire des qualités artistiques ou esthétiques. La similarité concerne surtout la convergence de thèmes traités et de pensées exprimées, souvent de façon répétée, sinon obsessionnelle. On repère surtout l'athéisme militant fortement déclaré par tous les deux. Cet athéisme, très souvent, ne se contente pas de servir simplement de base muette pour, ou d'arrière-plan à, un édifice littéraire ou philosophique naturaliste. Au contraire, il insiste à être reconnu à force de répétition, et se voit même employé comme le thème central de certaines œuvres¹³. Parfois, Sartre et Camus semblent écrire une espèce d'« anti-Evangile ». Ils se livrent à une prédication contre la religion avec un zèle missionnaire. L'un et l'autre s'efforcent de rejeter de façon indéniable la capacité de toute notion de spiritualité religieuse à servir comme optique valable pour tenter l'interprétation du monde et de l'existence humaine.

Autre similarité entre les deux auteurs, leur insistance sur la responsabilité éthique de l'individu. Tous les deux prônent la nécessité des principes moraux pour régir la conduite de l'être humain, et ils se donnent de la peine à justifier ce point de vue dans un univers d'où ils écartent toute présence divine¹⁴. Considérons, à titre comparatif, un autre « prédicateur » de l'athéisme, le Marquis de Sade. Sous forme littéraire au moins, il s'amuse à suivre le fil de son refus de toute divinité à une conclusion logique, c'est-à-dire à une immoralité totale, voulue et justifiée¹⁵. Par contre ni Sartre ni Camus n'acceptent ce genre de nihilisme moral comme la conséquence naturelle de leur propre incroyance. Au

¹² Ibid., p. 31

¹³ *Les Mouches, La Peste*

¹⁴ La plupart des commentaires dans ce paragraphe touche à la totalité des écrits des deux auteurs, considérés dans leur ensemble.

¹⁵ Voir surtout *La Philosophie dans le Boudoir*

contraire, ils dévouent une grande partie de leurs carrières littéraires et philosophiques à construire des positions intellectuelles dont la fonction n'est rien d'autre que la synthèse de leur athéisme farouche et le sentiment moral dont ils ne semblent pouvoir se débarrasser. Par conséquent, leur oeuvre se nourrit continuellement des thèmes qu'on associe traditionnellement aux problèmes éthiques mais, paradoxalement, très souvent ceux-ci sont exprimés dans des termes ou par des images d'origine religieuse, et surtout chrétienne. C'est-à-dire que les thèmes sont abordés à partir des notions d'innocence et de culpabilité, de sacrifice, d'expiation, de pardon et de salut. Cette constatation implique que le sentiment moral auquel les deux auteurs ne peuvent pas échapper est lié au même sentiment religieux qu'ils s'efforcent continuellement à nier.

Considérons cette contradiction d'un peu plus près. D'un côté on remarque l'athéisme et l'implication concurrente d'un univers dépourvu de sens et de signification. De l'autre côté les auteurs insistent sur l'importance d'une conduite morale et altruiste de la part de l'homme, même dans des instances où ce genre de conduite n'a pas de justification. La récurrence de cette contradiction dans les écrits de Sartre et Camus, et la représentation répétée de l'impératif moral à travers des images religieuses qui sont tout à fait classiques dans le cadre de la tradition religieuse occidentale, mènent au postulat qui sous-tend le thème central de ma thèse. Selon ce postulat, les écrits de Sartre et Camus, si athée qu'ils puissent paraître, ont leur origine dans la tradition religieuse occidentale même, dont les deux auteurs sont des produits. Je propose ensuite que les idées philosophiques, exprimées dans leurs oeuvres, loin de représenter une opposition à cette tradition, ne constituent qu'une recreation laïque des principes anciens sur lesquels la tradition est fondée.

On peut bien sûr se poser la question à quel point nos auteurs sont directement influencés par les principes religieux et dans quelle mesure ils se servent des images religieuses à simple titre d'allégorie ou de figure de style. Il se pourrait bien que leurs méditations ne soient que la manifestation d'une conscience humaine aux prises avec des difficultés d'une existence mystérieuse. Ce drame intellectuel s'est sûrement déroulé maintes fois au cours de l'histoire, et la ressemblance de ses manifestations d'une époque à l'autre n'est

peut-être que l'indication d'une humanité commune habitant le même univers incompréhensible. C'est vrai que les idées dites religieuses font partie de toute culture du monde¹⁶. Les mêmes thèmes surgissent continuellement dans les mythologies et les croyances métaphysiques de toutes les civilisations et de tous les âges. Leur omniprésence suggère qu'une conscience quasi-religieuse constitue une partie innée et intégrale de notre humanité. Or, c'est indéniable que la civilisation occidentale doit son existence entière à la religion, et plus particulièrement sous l'influence du Christianisme¹⁷. Notre culture moderne, aussi laïque soit-elle, porte toujours des traces de l'influence ancienne de la religion, alors que Sartre et Camus bénéficient d'une éducation au moins en partie religieuse, et spécifiquement chrétienne¹⁸. Bien que tous les deux renoncent vite à la fidélité aux principes théologiques du Christianisme¹⁹, leurs écrits indiquent qu'ils en gardent l'un comme l'autre des souvenirs tout à fait intacts. On peut même dire que la notion de Dieu et de la religion hante leur œuvre comme un spectre, même s'il s'agit d'un dieu nié, absent, caché. Cette présence m'incite à poser la question : est-ce que les deux athées célèbres ne sont pas des croyants malgré eux ? Ne sont-ils pas des croyants éprouvant désespérément le besoin de se débarrasser de leur propre sentiment religieux parce que celui-ci ne se conforme pas à leur conceptualisation intellectuelle du monde ? Ou est-ce que leur athéisme est né d'une amertume sentie à l'égard d'un ancien espoir spirituel déçu ? En effet, le sentiment d'injustice que tous les deux éprouvent face à la souffrance et à la mort, autre élément que leurs œuvres ont en commun, semble bien provenir de l'attente ou l'espoir en une justice cosmique cruellement déçus, mais cette dernière n'a de sens que dans un contexte métaphysique ou religieux. L'insistance répétée de leur négation de la divinité les rend d'ailleurs suspects tous les deux. Après tout, un vrai athéisme « naturel » ne s'occupe même pas de la question, et surtout pas de façon aussi obsessionnelle. Au lieu d'athéisme, les écrits de Sartre et Camus sont plutôt marqués par ce qu'on peut appeler un « anti-théisme », et la tentative d'effacer leur propre sentiment religieux se manifeste à travers la création d'une moralité athée. Etant donné que ma lecture des deux auteurs, et la composition de cette

¹⁶ Schaefer (1989), p. 64

¹⁷ Legendre (2004), p. 23

¹⁸ Fitch (1982), p. 39 ; King (1974), p. 13

¹⁹ Jolivet (1965), p. 52; Fitch (1982), p. 39

thèse, sont faites d'un point de vue strictement naturaliste, l'incapacité des deux auteurs d'échapper à la religion m'intéresse au plus haut point. De ce point de vue, il me semble que l'athéisme ne peut pas être légitime s'il prend son origine dans une tradition religieuse, et s'il ne représente qu'une rébellion contre cette tradition. L'athéisme qui ne serait qu'une recreation des principes de la religion sans dieu est encore moins légitime. Sartre et Camus nous offrent tous les deux la vision d'un monde athée né de l'opération imaginée de leurs propres systèmes philosophiques et moraux. Dans cette thèse je propose prouver l'illégitimité de leur athéisme et l'incapacité, par conséquent, de leurs systèmes philosophiques de servir comme des substitutions à la tradition religieuse.

Une grande partie de cette étude sera dévouée au développement d'une interprétation personnelle de certaines théories sur l'origine et l'évolution des principes de base de la tradition religieuse occidentale. Ces théories sont exprimées par des auteurs tels que Frazier, Bottero, Sandmel, Boyce, Vernant et Angus, choisis parce qu'ils situent la partie de leurs écrits traitant du même sujet dans un cadre de référence purement historique et anthropologique. Ainsi je voudrais traiter de mon sujet à partir d'un point de vue strictement matérialiste, sans nécessiter avoir de recours à des références à la religion dans un contexte métaphysique. Je fournirai une explication plus détaillée de cette approche dans un chapitre postérieur, mais il faut noter que, dans le contexte de cette thèse, j'emploie les termes « naturaliste » et « matérialiste » comme des synonymes. Cependant, mon matérialisme n'est pas dogmatique, et n'exclue pas la reconnaissance d'une réalité psychique. Je me permets donc de baser certains de mes arguments sur la psychanalyse freudienne et des théories concernant l'inconscient. Dans tous les cas où je me référerai aux auteurs qui représentent un point de vue explicitement croyant, tel que l'anthropologue célèbre de la violence et du religieux René Girard, j'indiquerai l'opposition entre leur cadre de référence métaphysique et celui dans lequel se situe cette étude, si une telle indication s'avérera pertinente. Et là où mon choix de références manifeste un aspect arbitraire malgré mes efforts d'en justifier l'emploi, je ne peux que rappeler au lecteur l'immensité et la complexité de mon sujet et, à l'exemple de Marcel Gauchet dans son livre classique *Le désenchantement du monde*, évoquer « les contraintes du sondage et de l'échantillonnage à l'intérieur d'une impossible ouverture

encyclopédique »²⁰. Je baserai mon exposition sur toutes ces sources, et je tâcherai de créer un modèle de l'évolution des principes de base de la tradition religieuse occidentale qui montrera à quel point la culmination de cette tradition, le Christianisme, représente une fusion de traditions religieuses différentes. Ce modèle me permettra ensuite de repérer les traces des principes sous-tendant le Christianisme dans l'œuvre de Sartre et de Camus, afin de prouver que leurs écrits ne constituent qu'une recreation laïque de ces principes mêmes. Cependant, avant de m'engager dans ce projet, je vais d'abord dévouer quelques pages à l'élucidation des préoccupations philosophiques majeures des deux auteurs comme celles-ci sont représentées par Sartre et Camus eux-mêmes. Etant donné que leurs idées ne sont pas restées inchangées tout au long de leur vie, je vais aussi examiner l'évolution intellectuelle dont chacun fait preuve au cours de sa carrière. On remarque d'ailleurs la similarité entre leurs pensées et les idées fondatrices de la tradition religieuse occidentale justement dans cette évolution.

Au début de sa carrière Sartre est associé au mouvement existentialiste français des années d'après guerre, dont il est un des fondateurs. L'élément le plus important de cet existentialisme est le refus de reconnaître que quelque chose précède l'existence matérielle²¹. Il ne nie pas seulement l'existence de Dieu, mais aussi celle de toute spiritualité et de n'importe quelle force psychologique cachée capable d'influencer le comportement de l'individu ou d'inhiber l'exercice du libre arbitre humain²². Au sein de l'existentialisme on conçoit l'être humain comme totalement responsable de lui-même : son caractère et son état de vie sont les résultats de ses choix conscients et voulus²³. Or, selon Sartre, l'homme est apeuré par la liberté absolue, et il s'invente des causes imaginaires de ses propres décisions, que ce soit Dieu ou l'inconscient. Il tente de se libérer de l'obligation, qu'imposent ses décisions, d'accepter la responsabilité pour les conséquences qui en résultent²⁴. Cette invention constitue une forme de déception volontaire de soi. La reconnaissance de cette déception, à laquelle on n'échappe pas pour

²⁰ (2005), p. 34

²¹ *Being and Nothingness*, p. xlv

²² *Ibid.*, p. 435

²³ Jolivet (1965), p. 43

²⁴ *Ibid.*, p. 23

autant²⁵, a pour résultat des sentiments inexplicables de culpabilité et d'inauthenticité²⁶. Ces sentiments, à leur tour, mènent vers l'abandon, par l'existentialiste, de ses illusions, et le lancent à la poursuite d'une pleine connaissance de sa propre liberté²⁷. L'acceptation de la liberté permet la reconnaissance de la nature contingente de l'existence²⁸ et, par conséquent, la dévaluation de toute valeur traditionnelle²⁹. La liberté elle-même reste comme le seul phénomène capable de fournir un sens à la vie humaine³⁰. Mais Sartre croit que la liberté individuelle ne peut pas atteindre son maximum si elle ne fait pas partie d'un mouvement général de libération humaine³¹. Son existentialisme finit par être une forme d'humanisme, dont la pratique prend la forme d'un engagement actif dans des luttes sociopolitiques et dans la cause des défavorisés³².

Cette conclusion représente un développement important de l'existentialisme sartrien, dont la conceptualisation première, comme exprimée dans *L'Être et le Néant*, repose sur la notion de l'objectification nécessaire du monde par la conscience humaine³³. Par conséquent, l'interaction humaine est représentée d'un point de vue plutôt pessimiste et misanthropique. Selon Sartre, le regard de l'autre transforme le soi en objet³⁴. En même temps, l'autre lui impose une valeur arbitraire que le soi n'est pas capable d'influencer³⁵. Le regard de l'autre prive donc le soi de sa liberté d'autodétermination, et l'oblige à l'objectification de l'autre à son tour. L'objectification de l'autre est le seul moyen à travers lequel le soi peut récupérer sa liberté, donc sa subjectivité perdue³⁶. Par conséquent, toute interaction humaine prend la forme d'un antagonisme entre les participants³⁷, et les êtres humains sont inévitablement pris dans une lutte de consciences objectivantes. Même dans les relations censées être basées sur l'amour, l'amitié ou la

²⁵ *Being and Nothingness*, p. 48

²⁶ King (1974), p. 32

²⁷ Anderson (1979), p. 46

²⁸ Jolivet (1965), p. 67

²⁹ Anderson (1979), p. 44

³⁰ *Ibid.*, p. 42

³¹ *Ibid.*, p. 86 à 89

³² *Ibid.*, p. 102 à 103

³³ Jolivet (1965), p. 39

³⁴ *Ibid.*, p. 44

³⁵ *Being and Nothingness*, p. 364

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Jolivet (1965), p. 122

charité, l'homme ne peut pas échapper à ce combat, puisque même les gestes de tendresse et d'affection ne sont que des stratégies qui visent l'objectification de l'autre et la réclamation, par le soi, de sa propre subjectivité³⁸. Le sentiment de subjectivité permet au soi d'ignorer sa propre superfluité ontologique et de garder la conviction illusoire que son existence est nécessaire et non pas contingente³⁹. Or, une fois que l'illusion est découverte (à travers un moment de lucidité soudaine qui ressemble un peu à « l'illumination » bouddhiste⁴⁰), le soi est la victime d'une crise existentielle, symbolisée dans *La Nausée* par la sensation d'un malaise physique. Le soi ne peut échapper à cette crise qu'en se recréant consciemment en objet lui-même, à travers la création d'une œuvre d'art, par exemple. Il affirme ainsi sa subjectivité par rapport à lui-même et se met pour toujours à l'abri du regard menaçant de l'autre⁴¹.

On voit que l'évolution de l'existentialisme sartrien prend la forme d'une inversion totale. L'inversion ne concerne pas seulement la fonction et la valeur des notions de subjectivité, objectivité, subjectivation et objectivation, mais aussi celles des relations humaines au plan affectif. Au début de sa carrière Sartre ne reconnaît guère l'existence de l'altruisme véritable ou la possibilité de l'interaction humaine hors du cadre de l'opposition perpétuelle. Or, après la guerre ses écrits subissent un changement qui permet une valorisation de l'influence des événements extérieurs sur la détermination du destin humain⁴². Le changement permet aussi une reconnaissance grandissante de la nature positive des interactions humaines lorsque les hommes s'engagent dans un projet commun⁴³. A cette époque Sartre explore la notion de sacrifice comme moyen de s'attirer de force un jugement favorable de l'autre⁴⁴. Ainsi le soi est rendu capable de fabriquer sa propre absolution de la culpabilité née du sentiment de sa propre liberté⁴⁵. Fortement influencé par le Marxisme, Sartre réinterprète alors une grande partie de son ontologie originale dans un contexte sociopolitique. Il remplace la terreur existentielle faisant

³⁸ *Being and Nothingness*, p. 364 à 379

³⁹ *Ibid.*, p. 364

⁴⁰ *La Nausée*, p. 179

⁴¹ *Ibid.*, p. 247

⁴² *The Reprieve*, p. 289

⁴³ Anderson (1979), p. 107

⁴⁴ *Les Mains Sales*, p. 238

⁴⁵ *Morts sans Sépulture* (in *Théâtre*), p. 230

naturellement partie de la condition humaine, selon ses premiers écrits, par la notion de culpabilité née des inégalités sociales⁴⁶. Suivant la théorie dialectique de l'histoire prônée par le Marxisme, il remplace aussi le jugement de l'autre par celui de la société prolétaire idéale qui apparaîtra à la fin de l'histoire⁴⁷. Dix ans après la parution de *La Nausée* et seulement cinq ans après celle de *l'Être et le Néant*, Sartre substitue donc à sa stricte rationalité originale un idéalisme quasi-mythologique.

Le jeune Camus, pour sa part, envisage l'existence humaine idéale comme une sorte de communion quasi-mystique entre l'homme et les éléments naturels, comme le soleil et la mer⁴⁸. La communion est rendue possible par l'acceptation paisible de l'indifférence de la nature par rapport aux affaires humaines⁴⁹. La souffrance et la mort constituent néanmoins une violation injuste de notre dignité⁵⁰, tandis que la résistance à ces forces maléfiques est le seul acte capable de fournir à la vie un sens et une valeur⁵¹. Or, étant donné la futilité inhérente à ce genre de résistance, beaucoup de gens nient leur propre reconnaissance de la mort et de la souffrance comme son précurseur, et ils se réfugient dans la religion ou dans des idéologies métaphysiques⁵². Camus considère cette fuite comme une ignoble faiblesse⁵³. Il conseille qu'on fasse face à la mort dans un esprit de lucidité parfaite⁵⁴, et prône surtout la valeur des interactions humaines authentiques comme moyen de trouver la force morale pour continuer la résistance⁵⁵. Il reproche l'exclusion de l'individu de la société des hommes, et il caractérise cette exclusion comme une rupture de l'harmonie qui existe entre l'être humain et la nature⁵⁶. Il affirme aussi que tout être humain fait partie d'une humanité commune⁵⁷, et que l'humanité trouve son expression dans l'amour de la vie⁵⁸, la reconnaissance de notre dignité

⁴⁶ Anderson (1979), p. 101 ; Jeanson (1963), p. 36

⁴⁷ *Qu'est-ce que la Littérature*, p. 331

⁴⁸ Mailhot (1973), p. 20

⁴⁹ *L'Etranger*, p. 188

⁵⁰ *Le Mythe de Sisyphe*, p.121

⁵¹ *L'Homme Révolté*, p. 295

⁵² *Le Mythe de Sisyphe*, p. 51 à 72

⁵³ *Ibid.*, p. 72

⁵⁴ *Ibid.*, p. 75

⁵⁵ *L'Homme Révolté*, p. 31, 208

⁵⁶ Mailhot (1973), p. 24

⁵⁷ *L'Homme Révolté*, p. 33

⁵⁸ Mailhot (1973), p. 272

commune⁵⁹ et la communion des hommes. La philosophie de Camus impose donc une responsabilité morale à tout homme. Elle exige qu'on se comporte de façon irréprochable à l'égard des autres⁶⁰, et nie la possibilité du bonheur individuel hors du cadre de l'humanité entière⁶¹.

Contrairement à l'évolution philosophique de Sartre, celle de Camus est beaucoup plus facile à tracer. Elle passe par des étapes bien définies⁶², chacune marquée par la conceptualisation exprimée dans un texte clé, à savoir *Le Mythe de Sisyphe*, *L'Homme Révolté* et un texte prévu par l'auteur mais jamais écrit, *Le Mythe de Némésis*. La première de ces étapes est celle de l'absurde, où l'auteur pose le problème de l'homme rationnel confronté à un univers superflu et dépourvu de raison d'être⁶³. Camus méprise la réjection tout court de cette absurdité par le suicide⁶⁴. Au contraire, il conseille l'acceptation courageuse⁶⁵, et préconise une découverte de la joie de vivre dans le non-sens même⁶⁶. Camus se base surtout sur son propre amour quasi-mystique de la nature⁶⁷, et il oppose à la futilité éventuelle d'être et d'agir la simple jouissance de la vie physique et de l'activité corporelle⁶⁸. Or, la vie physique est en proie constante à la souffrance et à la mort. Il faut une stratégie bien précise pour permettre à l'individu de faire face à ces forces destructrices. Le besoin de formuler une stratégie pareille mène à la deuxième étape dans le développement intellectuel de l'auteur, à savoir celle de la révolte. A l'époque, il préconise le refus de toutes les notions philosophiques ou religieuses qui permettent qu'on se dérobe à la pleine conscience de l'inévitabilité de la mort⁶⁹. Il s'efforce au contraire de situer la valeur de la vie dans l'opposition morale à ce destin inéluctable⁷⁰, qu'il conçoit comme une injustice perpétrée contre l'espèce humaine⁷¹.

⁵⁹ *L'Homme Révolté*, p. 28

⁶⁰ Bree (1962), p. 41

⁶¹ Fitch (1972), p. 32 ; Gadourek-Backer (1963), p. 156

⁶² Costes (1973), p. 47

⁶³ *Le Mythe de Sisyphe*, p. 55

⁶⁴ Bree (1962), p. 61

⁶⁵ *L'Homme Révolté*, p. 16

⁶⁶ Mailhot (1973), p. 16, 166

⁶⁷ *L'Eté* (in *Noces*), p. 172

⁶⁸ *L'Homme Révolté*, p. 20

⁶⁹ *Le Mythe de Sisyphe*, p. 75

⁷⁰ *L'Homme Révolté*, p. 284

⁷¹ *Le Mythe de Sisyphe*, p. 121

Pour Camus, la résistance têtue face à la menace de la mort, vidée de tout espoir d'un sursis⁷², et également de tout désespoir et de la haine de soi qui en résulte⁷³, constitue un appel à la justice. Cet appel affirme la dignité humaine et donne sa juste valeur à l'existence. Au cours de la troisième étape de son évolution, Camus se penche de façon plus appliquée sur la question éthique. Il tient à justifier ses propres sentiments de moralité face à un univers qu'il persiste à déclarer être sans dieu, et dépourvu de sens. A cette fin il puise dans sa grande admiration pour l'Hellénisme⁷⁴, et adopte la notion grecque ancienne de la limitation comme mesure par excellence de la moralité⁷⁵. Il postule l'existence des limites naturelles à l'être aussi bien qu'à l'action, limites innées aux hommes et à la nature, et il conseille le respect de celles-ci comme règle d'un comportement moral⁷⁶. Enfin, s'étant systématiquement éloigné de l'individualisme des moments de communion avec la nature qu'il a connu pendant sa jeunesse, vers la fin de sa vie Camus franchit une dernière étape philosophique. Il trouve alors que la communion des hommes est l'occupation la plus digne des êtres humains, et le seul barrage vraiment efficace contre la terreur qu'inspirent la souffrance et la mort⁷⁷. Tout comme Sartre à une certaine époque, Camus proclame la valeur du sacrifice individuel pour mériter l'inclusion dans cette communion⁷⁸. Il croit qu'on puisse expier ainsi le péché d'avoir cherché son salut ailleurs.

On remarque déjà comment des thèmes traditionnellement religieux tels que la culpabilité, le sacrifice, l'expiation, l'absolution et le salut se manifestent dans l'œuvre de Sartre et de Camus. Afin d'illustrer que cette présence dans leur écrits dérive directement du Christianisme, une grande partie de mon étude sera dévouée à tracer l'origine et le développement de ces thèmes dans le contexte de la tradition religieuse occidentale. Le résultat sera évidemment en grande partie spéculatif à cause de l'absence de documentation fiable, et constituera plutôt une hypothèse personnelle basée sur certaines théories formulées par les auteurs auxquels je me référerai. Pour créer cette hypothèse, je

⁷² *Ibid.*, p. 137

⁷³ Gadourek-Backer (1963), p. 196

⁷⁴ Bree (1962), p. 67

⁷⁵ *L'Eté* (in *Noces*), p. 159

⁷⁶ Fitch (1972), p. 51

⁷⁷ *La Peste*, p. 246

⁷⁸ *La Pierre Qui Pousse* (in *L'Exil et le Royaume*), p. 188

prendrai comme point de départ l'évocation des rites funèbres de l'homme de Neandertal⁷⁹. Ces rites illustrent clairement que les origines du sentiment religieux se trouvent dans la conscience de la mort. La mort, tout comme son précurseur, la maladie, est éprouvée comme une déchirure dans le monde naturel⁸⁰, qui est avant tout caractérisé par la vie. La mort et la maladie nécessitent l'élaboration des défenses qui sont de nature toute aussi surnaturelle qu'elles-mêmes de la part de l'homme primitif. Selon l'anthropologue écossais et auteur du livre culte *The Golden Bough*, James Frazer, cette nécessité mène naturellement à la pratique des rites magiques, basés sur le principe qu'il existe une sympathie métaphysique entre les actions humaines et le fonctionnement de l'univers entier⁸¹. La pratique de la magie mène, à son tour, à l'émergence de la notion de divinité comme la conséquence presque inévitable de l'inefficacité de ce genre d'invocation⁸². Je tracerai ensuite le développement de l'idée religieuse, et je mettrai un accent particulier sur l'apparition des cultes de fertilité agricole du Moyen Orient, toujours décrits par Frazer. Dans le contexte de mon hypothèse, ces cultes seront présentés comme l'origine des religions de mystère qui, plus tard, jouent un grand rôle dans le développement du Christianisme⁸³. Dans les pratiques des cultes agricoles on trouve l'émergence primordiale du sacrifice humain en tant que rituel religieux visant la fertilité des produits agricoles⁸⁴. M'inspirant de la description de ce processus livrée dans *The Golden Bough*, je proposerai que l'assimilation de la victime sacrificielle à la notion d'un « esprit du grain » responsable de la germination du produit agricole soit à l'origine de l'idée de la résurrection et l'existence après la mort. Je montrerai comment ce genre d'occultisme primitif s'est éventuellement transformé en des cultes de Dionysos, d'Adonis et d'Orphée si répandus dans le monde ancien, et je tenterai ensuite de repérer l'influence de leurs idées fondatrices sur la tradition philosophique grecque comme montrée par les historiens George McLean, Patrick Aspell et Jean-Pierre Vernant. Je me pencherai d'abord sur la position des penseurs grecs qui précèdent l'apparition de Socrate dans le contexte de la pratique religieuse de l'époque. A l'exemple de Jean Pépin, je me

⁷⁹ O'Brien (2005), p. 17

⁸⁰ Bucher (1989), p. 100

⁸¹ Frazer (1994), p. 14

⁸² Ibid., p. 74

⁸³ Ibid. p. 188

⁸⁴ Ibid. p. 348

référerai surtout à Héraclite et Parménide en tant que représentants antagonistes des principes orphiques sécularisés⁸⁵. Une fois qu'ils sont munis de la découverte de l'art et de la valeur de la raison, les philosophes présocratiques deviennent sceptiques par rapport à la mythologie et l'idée du surnaturel⁸⁶. Néanmoins, ils ne nient que rarement l'existence des dieux⁸⁷. Comme l'indiquent McLean, Aspell, Vernant et Pépin, la théologie populaire de la société grecque ancienne permet l'inclusion des dieux dans l'ordre naturel du monde. Cette inclusion assure que les dieux ne sont pas conçus comme étant transcendants dans le sens spirituel du terme, et qu'ils ne sont pas situés hors des processus et des influences du monde naturel⁸⁸. Par conséquent, les penseurs tels qu'Héraclite et Parménide peuvent se donner librement aux spéculations sur la réalité matérielle sans être obligés d'affronter la question de l'existence, ou pas, des dieux. A propos de la réalité matérielle, Héraclite imagine toute matière en mouvement constant⁸⁹, alors que Parménide insiste que l'être reste inchangé, et que le mouvement visible des choses n'est qu'une illusion fondée sur une perception fautive de la réalité⁹⁰. Alors qu'Héraclite accepte les notions orphiques de la régénération de la vie après la mort, Parménide oblige la localisation d'une existence post-mortem sur un plan invisible. Ainsi il fournit, sans le savoir, la base à la division idéaliste de la réalité qui constitue un élément fondamental de la théologie chrétienne. Toujours selon McLean et Aspell, la division idéaliste est faite pour la première fois par Socrate⁹¹ : grâce à l'influence de la tradition sophiste, celui-ci refuse toute philosophie qui prend le monde naturel pour sujet, et se concentre plutôt et uniquement sur des problèmes d'éthique⁹². Contrairement aux Sophistes, il affirme l'existence d'une éthique idéale qui peut être découverte à travers la raison et l'effort intellectuel⁹³. Son élève Platon transforme cette notion en la doctrine de l'idéalisme. Non seulement Platon imagine-t-il l'existence d'un monde parfait, permanent

⁸⁵ Pépin (1971), p. 35

⁸⁶ Hadot (1995), p. 93

⁸⁷ Aucun des philosophes cités dans cette oeuvre ne niait explicitement l'existence d'une sorte de divinité ou une autre.

⁸⁸ McLean & Aspell (1971), p. 10 ; Pépin (1971), p. 6

⁸⁹ McLean & Aspell (1971), p. 46

⁹⁰ Ibid., p. 57

⁹¹ Ibid., p. 96 à 109

⁹² Ibid., p. 86

⁹³ Ibid., p. 96

et invisible derrière la réalité impermanente quotidienne⁹⁴, mais il postule aussi un lien entre le dévoilement du monde invisible et la perfection intellectuelle, et donc morale, de l'individu⁹⁵. Il arrive à une réconciliation d'Héraclite et Parménide⁹⁶ et transforme la notion d'une vie après la mort, héritée des religions de mystère, en une forme de transcendance qui est atteignable à travers la purification morale de soi⁹⁷.

La philosophie grecque, remplie d'idées qui ont leur origine dans les religions de mystère, constitue une des deux traditions fondatrices du Christianisme, et de la civilisation occidentale entière. L'autre est le Judaïsme, et surtout le genre de Judaïsme messianique et sectaire qui est né des siècles d'occupation militaire de la Judée par une succession d'envahisseurs étrangers⁹⁸. Par conséquent, je dévouerai aussi une partie de ma thèse à examiner l'origine et le développement de cette religion, une fois de plus me fondant sur des hypothèses formulées par des auteurs tels que Jean Bottero, historien spécialiste en études sur le Moyen-Orient ancien, et Samuel Sandmel, spécialiste, à son tour, en Judaïsme et les origines du Christianisme. Une grande partie des idées de ces auteurs est basée sur le texte de la Torah, qui fonctionne au moins en partie comme un compte-rendu de l'histoire du peuple juif. Selon la Torah, les origines du Judaïsme peuvent être localisées au pays de Sumer ancien⁹⁹. A cette époque le dieu juif prend la forme d'un totem tribal guère distinguable de ses pairs mythologiques adorés dans des villes sumériennes. Cette constatation se fonde sur une comparaison entre le texte hébreu et les écrits sumériens de l'époque, tel que l'Epopée de Gilgamesh. Or, les Juifs abandonnent le Sumer pour s'installer en Palestine, et ils exportent leur dieu aux terres inconnues¹⁰⁰. Reprenant la description de l'origine nomade des Juifs faite par Bottero, j'exprimerai l'avis que le déracinement du dieu juif de ses supports matériels permet sa conception éventuelle comme omniprésent et universel. Ces qualités permettent, à leur tour, sa transformation en créateur unique et omnipuissant. Je tracerai aussi le développement du Judaïsme à travers sa transformation en religion formelle comme elle

⁹⁴ Ibid., p. 138

⁹⁵ Ibid., p. 123

⁹⁶ Ibid., p. 128

⁹⁷ Ibid., p. 127

⁹⁸ Sandmel (1978), p. 394

⁹⁹ *Biblia Hebraica*, p. 16

¹⁰⁰ *Ibid.*

est présentée dans la Torah, marquée par l'introduction de la loi et du clergé¹⁰¹. Je mettrai l'accent sur la religion en exil après l'invasion du royaume de Judée par les Babyloniens¹⁰². A travers une comparaison entre les éléments fondamentaux du Judaïsme et la description de la religion zoroastrienne faite par le grand connaisseur de cette dernière, Mary Boyce, je créerai un modèle de l'influence probable du Zoroastrisme sur la religion juive. J'explorerai l'origine et le développement du Zoroastrisme lui-même à partir du paganisme iranien¹⁰³, et je montrerai à quel point le Judaïsme doit une grande partie de ses idées, que ensuite le Christianisme va hériter, à la prédication de Zoroastre. La prédication du prophète iranien comprend les notions de monothéisme¹⁰⁴, de temps linéaire¹⁰⁵, de l'implication de l'être humain dans la lutte contre le mal¹⁰⁶ et de la promesse d'un messie qui viendrait libérer les croyants de la souffrance et de la mort¹⁰⁷. A l'exemple de Sandmel je proposerai que la création du Judaïsme pharisien après le retour de l'exil soit une mesure visant la préservation du peuple juif de l'assimilation par des nations étrangères qui les entourent, et par des envahisseurs venus d'ailleurs¹⁰⁸. Cette constatation préparera une interrogation plus profonde sur le rôle et l'impact de Jésus sur le développement de la pensée juive. Cette interrogation sera surtout basée sur ma propre théorie que Jésus était un réformateur juif qui s'est opposé au Judaïsme pharisien, et qu'il est crucifié, au moins selon la légende, pour avoir menacé de détruire les mesures mises en place pour assurer la survie de la culture et du peuple juifs.

Après avoir tracé l'évolution des éléments de base du Christianisme à travers leurs lignes ancestrales juives et gréco-romaines, je tenterai enfin d'expliquer leur amalgame en une seule religion nouvelle. Cette religion a été construite autour de l'histoire de Jésus, probablement par Saul de Tarse, qui est responsable de la plupart des écrits chrétiens avant la composition des Evangiles¹⁰⁹. Je me baserai sur une comparaison entre le

¹⁰¹ *Biblia Hebraica*, p. 116

¹⁰² Bottero (1992), p. 133

¹⁰³ Boyce (1982), p. 47

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 20

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 26

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 27

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 42

¹⁰⁸ Sandmel (1978), p. 26

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 306

Judaïsme et les religions de mystère, et j'indiquerai comment les vrais événements de la vie de Jésus ont largement été réinventés pour créer, sous forme allégorique, une version juive de l'initiation aux religions de mystère. A partir des descriptions fournies par Samuel Angus je montrerai à quel point l'histoire de sa passion et de sa mort reprend un à un les éléments initiateurs¹¹⁰. Je ferai ensuite une description plus détaillée de la présence de ces éléments sous une forme purement séculaire dans l'œuvre de Sartre et Camus, et j'interrogerai aussi les raisons personnelles, voire psychologiques, qui auraient pu inciter les deux auteurs à fonder leurs écrits sur ces éléments.

Pourquoi ni Sartre ni Camus n'arrivent-ils à échapper à l'influence de leur éducation religieuse ? Pourquoi la notion de Dieu a-t-elle une influence si marquée sur leur philosophie, à tel point que même leur athéisme en est saturé ? Enfin, pourquoi ce dieu reste-il caché, voire rendu plus présent par son absence ? Pour cette section je me référerai à la psychanalyse freudienne et surtout au complexe d'Oedipe tel qu'il a été expliqué par Freud lui-même et par le psychanalyste Costes. Comme c'est le cas de mon emploi de la plupart des auteurs cités dans cette étude, il y a une raison simple pour ma préférence des modèles psychologiques freudiens pour expliquer les motivations artistiques de Sartre et Camus. Tout comme Frazer, Freud insiste pour que toute théorie doive être fondée sur des phénomènes bien matériels, observés et documentés. Là où Frazer se base sur l'observation des cultures primitives actuelles, une approche que l'historien Throver soutient dans son livre sur la tradition anti-religieuse¹¹¹, Freud se base plutôt sur la biologie humaine¹¹². Evidemment cette pratique ne constitue pas une validation automatique de leurs hypothèses, mais elle assure que leurs spéculations à leur tour ne soient pas basées sur de la spéculation. Suivant surtout Costes, je soutiendrai que l'incapacité de Sartre et Camus de se débarrasser de l'idée de Dieu vient du fait que celui-ci représente, pour tous les deux, une influence dominante, et donc indéniable, dans leur vie. Dans le cas de Sartre, Dieu symbolise le grand-père, alors que pour Camus, il représente la grand-mère. Ces personnes jouent un rôle démesuré dans la vie des deux auteurs à cause de l'absence d'un père, qui assume normalement la position d'importance

¹¹⁰ Angus (1975), p. 77, 93

¹¹¹ (1980), p. 17

¹¹² (1971), p. 208

capitale dans la vie d'un garçon. Cette absence a pour résultat l'irrésolution du complexe d'Oedipe et la création, chez tous les deux, d'un complexe d'infériorité assez importante. Dans des termes freudiens, un sentiment d'infériorité permet au surmoi d'exercer une fonction de refoulement excessif des désirs socialement inadmissibles dans la conscience de l'individu. Le surmoi est normalement créé à partir de l'exemple de l'autorité paternelle¹¹³, et son opération en tant que censeur interne se manifeste souvent comme le sentiment d'un jugement divin¹¹⁴. Lorsque ce sentiment est assez fort, il peut même être extériorisé et représenté par la conscience humaine comme une présence divine observable dans le monde. Evidemment une telle extériorisation se fait plus facilement si l'émergence du surmoi a lieu dans le cadre général d'une éducation religieuse, comme c'est le cas de Sartre et Camus. En plus, un surmoi qui exerce une fonction excessive, comme c'est également le cas des deux auteurs, se prête même plus facilement à une extériorisation de ce genre. Or, puisque l'exemple de l'autorité paternelle dans la vie de Sartre et Camus est un exemple illégitime, fourni par le grand-père et la grand-mère au lieu d'un père, l'extériorisation du surmoi chez tous les deux a pour résultat la conception de celle-ci sous forme d'une divinité également illégitime. La présence divine dans l'œuvre des deux auteurs s'explique donc au fond par le fait que Dieu leur représente l'influence d'une figure paternelle illégitime mais à tel point dominatrice que ni l'un ni l'autre n'arrivent à s'en débarrasser, ce qui explique en même temps leur ressentiment à l'égard de cette présence. Alors que la source des principes philosophiques qui soutendent l'œuvre de Sartre et Camus est donc le Christianisme, la raison pour laquelle l'un et l'autre sont obligés de fonder leurs pensées sur ces principes est purement psychologique. De la même façon leur athéisme, qui à première vue est simplement une réaction hostile contre l'influence religieuse du Christianisme, en fait représente lui-même une défense psychologique contre un sentiment profond d'infériorité, né de l'irrésolution, chez tous les deux, du complexe d'Oedipe. Cet athéisme n'est donc pas l'expression d'une incroyance « naturelle », et contrairement à ce qu'exprime Gauchet à propos du monde moderne, à savoir que les dieux y « survivent ; c'est leur puissance qui

¹¹³ Freud (1971), p. 34

¹¹⁴ Ibid., p. 37



meurt »¹¹⁵, dans le cas de Sartre et Camus c'est plutôt l'inverse qui est vrai, au moins sous forme représentative : Dieu a beau être mort, sa puissance survit toujours.

¹¹⁵ (2005), p. 11

CHAPITRE II

LES PRINCIPES PHILOSOPHIQUES FONDAMENTAUX DANS LES ECRITS DE SARTRE ET CAMUS

1. Sartre et l'enfer existentiel

On peut situer l'origine des différents existentialismes du 20^{ème} siècle dans la pensée du théologien danois Søren Kierkegaard, dont la notion de désespoir existentiel a profondément intéressé la plupart des penseurs importants de cette époque¹¹⁶. Surtout les écrits de Jean-Paul Sartre ont donné à cette pensée une notoriété auprès du grand public, et surtout en France. Contrairement à Kierkegaard, dont les méditations existentialistes se situent résolument dans le cadre de la religion chrétienne¹¹⁷, l'existentialisme de Sartre est marqué d'un strict athéisme. L'athéisme existentialiste propose non seulement que l'existence humaine n'est pas le résultat d'une intervention divine, mais que l'existence, dans tous les cas, précède l'essence. Par rapport à l'être humain, cette affirmation veut dire que la forme et l'expression de la conscience humaine ne sont pas prédéfinies au moment de notre naissance. Au contraire, elles sont les résultats des choix conscients et voulus de la part de l'individu qu'il fait face aux exigences et aux nécessités de la vie. Pour illustrer cette notion, considérons de façon analogique un triangle construit de bois ou de métal. L'essence du triangle, à savoir le fait qu'il a trois côtés, fait partie de sa création en tant qu'objet. Il n'a pas le choix d'être autre qu'un triangle, et il peut donc être considéré comme un objet total, tout à fait déterminé par son créateur. Dans des termes religieux on peut comparer cette idée à la notion d'une âme humaine dont l'existence précède la naissance : l'essence de l'être humain précède donc son existence matérielle. Le résultat est la prédétermination, au moins en partie, du progrès terrestre de l'individu par les qualités dont l'âme est imprégnée par son créateur, avant même qu'elle soit logée dans un véhicule corporel. De la même façon, le déterminisme matérialiste, bien qu'il représente un point de vue tout à fait contraire à celui de la religion, veut que notre caractère et notre comportement soient prédéterminés par des influences hors de

¹¹⁶ King (1974), p. 83

¹¹⁷ *Le Mythe de Sisyphe*, p. 57

notre contrôle conscient. On retrouve cette notion surtout chez les behaviouristes et dans les théories de la psychanalyse freudienne sur le rôle de l'inconscient¹¹⁸, théories auxquelles je me référerai moi-même plus tard, lorsque je tenterai de comprendre les motivations créatrices de Sartre et Camus. On retrouve également le déterminisme dans les écrits des philosophes qui se fondent sur notre connaissance croissante de la structure génétique des organismes vivants pour affirmer un déterminisme résultant du fonctionnement et de l'interaction des gènes au niveau cellulaire¹¹⁹. L'existentialisme refuse tous ces points de vue, et nie non seulement l'existence d'un dieu qui tire les ficelles pour diriger le comportement humain, mais de toute influence ou force, que ce soit de nature spirituelle, matérielle ou psychologique, capable de déterminer nos actions ou d'empêcher le libre exercice de notre souveraine volonté. L'existentialisme au contraire prône la détermination, par nous-mêmes, de notre propre essence. Dans des termes philosophiques, on peut dire que l'existentialisme sartrien ne permet pas à l'individu de se concevoir comme un objet (à l'exemple du triangle décrit au-dessus), mais oblige l'acceptation de soi-même en tant que sujet responsable de ses propres choix et des conséquences de ceux-ci. On est donc privé de toute défense mentale contre la reconnaissance de ses propres faux pas et de ses propres imperfections. En plus, non seulement l'être humain est-il rendu seul responsable de son état de vie, mais il est aussi obligé de prendre responsabilité pour l'état de la planète, et pour sa part à lui d'un comportement humain collectif ayant pour résultat un monde marqué par une séquence interminable de guerres, par la pauvreté et les souffrances qui continuent à marquer la condition humaine¹²⁰. Après tout, une fois Dieu et tout déterminisme matériel ou psychologique écartés de l'univers, qui reste pour accepter la responsabilité de notre condition terrestre sinon la totalité des êtres humains, dont les actions, le résultat des choix libres et faits en toute connaissance de cause, sont à l'origine de cet état d'affaires ? L'existentialisme se montre ainsi l'héritier d'un malaise qui date déjà du siècle des Lumières. Ce siècle est marqué, lui aussi, par un athéisme résolu parmi surtout les intellectuels, où l'absence soudain de Dieu oblige une prise de conscience de la part de

¹¹⁸ *Being and Nothingness*, p. 50

¹¹⁹ Voir surtout *The Selfish Gene* de Richard Dawkins

¹²⁰ Jolivet (1965), p. 43

l'homme de sa responsabilité personnelle pour le déroulement de l'histoire¹²¹. La liberté absolue prêchée par l'existentialisme n'est donc pas un avantage pour l'homme mais plutôt un lourd fardeau qui le prive de son innocence. La reconnaissance, par l'homme, de ses propres imperfections et faiblesses, ainsi que les imperfections du monde, et la reconnaissance que toutes celles-ci sont les résultats de ses propres choix, son propre manque de courage, de détermination, d'intelligence ou de sagesse, mène, selon Sartre, aux sentiments inévitables de culpabilité et de honte¹²². Ces sentiments, auxquels on ne peut pas échapper, mènent la plupart des gens à l'invention de stratégies qui leur permettent de se dérober à l'acceptation de leur propre liberté. Ils préfèrent de se concevoir comme des objets, obligés d'être et de se comporter d'une certaine façon par des influences soit à l'extérieur, soit à l'intérieur d'eux-mêmes. Dans tous les cas, ces influences sont hors de leur contrôle. Ils jouent à la croyance religieuse ou à la croyance au déterminisme matériel, génétique ou psychologique, et ils tentent de se convaincre qu'ils n'ont pas le choix à l'égard de leur comportement et leurs agissements. Ils cherchent ainsi à esquiver leurs sentiments de culpabilité. En même temps, l'illusion d'être déterminés leur fournit le sentiment d'une existence nécessaire. C'est-à-dire le sentiment que leur vie n'est pas le résultat contingent du hasard, mais plutôt voulue par une force divine ou autrement supérieure à eux-mêmes, et donc par là justifiée (et, par conséquent, juste). La notion est illustrée par Sartre dans le récit *L'Enfance d'un Chef*, où le héros se définit en tant qu'anti-sémite comme si cette caractéristique était un trait qui lui est imposé d'extérieur, au lieu d'un rôle qu'il joue consciemment pour se rendre plus populaire parmi ses pairs. Cette autodéfinition lui permet ensuite d'envisager toute une vie future fondée sur la notion que son existence est juste et nécessaire, notion que son rôle lui donne¹²³. Ce genre de « théâtre » est dénoncé par Sartre comme de la mauvaise foi, et surtout associé par lui aux gens dits « sérieux », c'est-à-dire bourgeois et petit-bourgeois. Selon Sartre, ces gens prônent leurs valeurs illusives comme des vraies, et se construisent une société à leur image dont la seule fonction est de leur confirmer sans cesse leur propre « vérité »¹²⁴. L'objectivation exprès de soi constitue le péché originel du

¹²¹ Legendre (2004), p. 101

¹²² *Being and Nothingness*, p. 261

¹²³ (in *Le Mur*), p. 244

¹²⁴ Anderson (1979), p. 20

monde sartrien. Elle se situe au sein de tous les maux auxquels il s'oppose¹²⁵, et elle explique pourquoi il refuse le prix Nobel, qu'il considère comme représentant justement les valeurs et la reconnaissance de ce monde « sérieux » qu'il déteste tant.

Or, étant donné que les stratégies d'objectivation ne constituent qu'une échappatoire illusoire créée par la conscience humaine elle-même, il n'est pas question que celle-ci ne se rende pas compte de leur nature artificielle¹²⁶. Sartre refuse toute notion d'inconscient à la psychanalyse freudienne, capable de nous inspirer des sentiments et des impressions sans qu'on sache d'où ils viennent ou ce qu'ils signifient. Au contraire, l'auteur insiste que l'individu est toujours conscient de ce genre de déception de soi, et que sa mauvaise conscience mène aux mêmes sentiments de culpabilité et d'inauthenticité censés être masqués par l'objectivation de soi¹²⁷. Ces sentiments sont à l'origine de la nausée existentialiste qui donne son nom au roman de Sartre. La nausée est un malaise physique qui résulte d'une conscience incapable de se rendre invisible à sa propre reconnaissance d'elle-même¹²⁸. L'implication d'un tel malaise, qu'on retrouve justement dans *La Nausée*, est que, une fois arrivé à cette étape dans son évolution personnelle, l'individu ne sait plus retrouver la sécurité de ses illusions d'objectivité. Au contraire, il est forcé de confronter et de reconnaître, une fois pour toutes, sa propre subjectivité, ainsi que sa propre contingence. La reconnaissance a pour résultat un moment de crise existentielle qui donne le vertige au héros du livre¹²⁹, et que j'ai comparé dans le chapitre précédent au moment d'« illumination » dont on parle dans le Bouddhisme. En même temps, comme il se voit confronté par sa propre contingence, « l'éveillé » est aussi confronté par la contingence du monde et de l'univers entiers. Le résultat est l'impression d'une immense superfluité matérielle. Sartre caractérise cette superfluité, dont l'individu fait partie, simplement par l'expression « de trop », mais au niveau philosophique le sentiment de superfluité correspond à la reconnaissance que l'existence n'a aucune raison d'être. Cette reconnaissance mène à la disparition de tout sentiment qu'il pourrait y avoir un sens à la

¹²⁵ Jolivet (1965), p. 33

¹²⁶ *Being and Nothingness*, p. 52

¹²⁷ King (1974), p. 34

¹²⁸ *Ibid.*, p. 35

¹²⁹ *La Nausée*, p. 179

vie, et de toutes les valeurs traditionnelles qui reposent sur ce genre de sentiment (ou plus exactement, de la valeur innée à ces valeurs)¹³⁰.

Evidemment une conclusion pareille n'est pas sans implication pour les relations humaines. Selon Sartre, dans un univers superflu le regard de l'autre transforme forcément le soi en objet en le conceptualisant, et le range parmi les éléments trouvables dans l'environnement. C'est-à-dire que l'être humain est vu non pas comme possédant une subjectivité humaine telle que l'observateur lui-même, comprenant un libre arbitre et une autonomie à être respectés, mais plutôt comme un objet plus ou moins inconscient à être manipulé selon le désir de l'individu qui le regarde. En même temps, l'autre attache automatiquement une valeur à cet « objet », fondée uniquement sur sa propre perception subjective, et objectivant, du soi. La subjectivité de ce jugement fait qu'il ne peut pas être influencé ni autrement atteint par le soi. Il s'agit donc d'un vol de la liberté d'autodétermination du soi par l'autre. Autrement dit, selon Sartre le soi est en quelque sorte emprisonné dans le jugement subjectif de l'autre, et par conséquent déterminé par l'opinion objectivante de celui-ci. A titre d'exemple on peut citer le célèbre *Huis Clos*, pièce de théâtre sartrienne par excellence. Dans la pièce trois morts, un homme et deux femmes, se voient enfermés dans une chambre infernale, où la damnation de chacun consiste à passer toute l'éternité sous le regard des autres. Le personnage de Garcin s'efforce de cacher aux deux femmes le fait qu'il est a déserté de l'armée, craignant qu'elles ne le croient lâche, comme il le croit lui-même d'ailleurs. Par conséquent, il essaie de nier la vérité, et il prétend qu'il n'est qu'une victime de circonstances malchanceuses (reprenant au passage un autre thème clé sartrien, à savoir celui de la mauvaise foi). Rongé par le sentiment de sa propre culpabilité et de sa propre honte, à la longue Garcin ne peut pas s'empêcher de raconter son histoire aux deux autres, dont l'une, Inez, s'en sert pour le narguer. Elle déclare : « Tu es un lâche, Garcin, un lâche parce que je le veux »¹³¹. De cette manière elle réussit à le recréer dans son regard à elle selon sa propre volonté et ses propres besoins, alors que Garcin est impuissant à influencer ce jugement subjectif, que ce soit en raisonnement ou en usant de la force.

¹³⁰ King (1974), p. 35

¹³¹ (in *Théâtre*), p. 180

Pour cette raison Sartre écrit « l'enfer, c'est les Autres »¹³². Les personnages de *Huis Clos* sont tous morts, mais dans l'existentialisme sartrien, les mêmes principes régissent l'interaction des vivants. Selon Sartre il n'existe qu'un seul moyen pour un être vivant d'échapper à ce genre d'« emprisonnement » par le regard de l'autre. Le soi doit transformer l'autre en objet à son tour et de la même manière, et réaffirmer ainsi sa propre subjectivité. Le résultat est une lutte inévitable entre deux consciences objectivantes qui marque tout genre d'interaction humaine, même la plus tendre ou la plus amicale.

Mais n'existe-il pas une contradiction entre la réaffirmation de sa propre subjectivité par le soi d'un côté, et son objectification volontaire pour échapper à sa propre contingence et à sa responsabilité de l'autre ? Il faut pourtant bien distinguer entre l'idée de l'objectification comme elle est employée par rapport au soi, et comme elle est employée par rapport à l'autre. Selon Sartre, lorsque le soi se prend pour un objet, il s'agit d'un effort par une subjectivité forcément contingente de se recréer en objet nécessaire¹³³. Sartre appelle ce genre d'objet un « en-soi-pour-soi » et, à son avis, il constitue la définition de Dieu¹³⁴. Par contre, parce que l'objectification du soi par l'autre n'est pas faite par le soi lui-même, elle implique plutôt une détermination par un regard qui lui-même est contingent. Il s'agit donc d'un emprisonnement complètement arbitraire. Lorsqu'on parle de la lutte qui résulte inévitablement quand deux consciences objectivantes se rencontrent, on parle de deux subjectivités contingentes qui veulent chacune se faire un objet nécessaire à travers l'affirmation de leur propre subjectivité venant de l'objectification de l'autre. Ou, pour reprendre les termes de Sartre (et pour faire plus simple d'ailleurs), toute interaction humaine est une lutte entre deux individus dont chacun veut se faire Dieu en réduisant l'autre à sa créature. Sartre déclare que « l'en-soi-pour-soi » est une impossibilité ontologique, et il cite cet argument comme une des raisons pour son athéisme. Néanmoins, les interactions humaines continuent de se

¹³² Ibid., p. 182

¹³³ Anderson (1979), p. 18 à 20

¹³⁴ Jolivet (1965), p. 59

dérouler selon ce schéma. Par conséquent, Sartre conclut que le désir fondamental de l'être humain, c'est d'être Dieu¹³⁵.

Existe-il alors une échappatoire de « l'enfer » que constitue l'autre pour son voisin ? Ou est-ce que l'un est condamné à passer sa vie cherchant vainement à affirmer sa propre subjectivité face au regard objectivant de l'autre, alors que tous les deux rêvent d'une divinité inatteignable ? Evidemment Sartre ne propose jamais la possibilité d'une continuation de la conscience humaine après la mort, c'est-à-dire d'une divinité subjective. Néanmoins, à la fin de *La Nausée* l'auteur suggère qu'il existe un moyen pour le soi de se transformer en objet plus ou moins éternel, et sous cette forme de se situer hors de l'atteinte du regard dominateur de l'autre par la capacité de l'objet de s'autodétruire dès qu'il soit évoqué¹³⁶. Il s'agit évidemment de l'œuvre d'art. Sartre conçoit l'art comme une recreation de la subjectivité de l'individu comme celui-ci existe à un moment et à un endroit particuliers. Le représentant par excellence de l'œuvre artistique est l'air de musique. Il transcende notre réalité bien qu'il se manifeste résolument en elle à chaque fois qu'il est joué. Après tout, la musique n'existe ni dans les notes écrites sur une feuille de papier fragile, ni dans les instruments, tous aussi périssables, d'où elle surgit. Néanmoins, à chaque fois qu'on l'entend elle y est comme recréée, entière et inchangée. Elle comporte toute la conscience de son créateur comme celle-ci se manifeste au moment de la création musicale. Elle implique toutes les pensées et les émotions, toute la personnalité et toutes les caractéristiques du compositeur. Et parce qu'une mélodie s'éteint dès qu'elle termine, il ne reste rien auquel ses auditeurs peuvent s'accrocher. Il ne reste rien non plus permettant aux auditeurs de transformer la subjectivité de la conscience créatrice, représentée par la musique, en objet, puisque la conscience créatrice a déjà effectué la transformation au moment de la composition. Pour cette raison ce genre d'immortalité (ou divinité, si on accepte la notion sartrienne qu'une subjectivité qui se fait objet est forcément la définition d'un dieu) ne peut pas être atteinte lors du vivant de l'artiste, parce qu'à ce moment-là sa conscience se prête toujours à la mutation en objet par le regard des autres. Or, une fois mort il ne reste que la musique, et

¹³⁵ Anderson (1979), p. 15

¹³⁶ *La Nausée*, p. 246 à 247

la subjectivité qu'elle incarne est intouchable. Cette notion constitue d'ailleurs un autre thème central de *Huis Clos*, où surtout le personnage de Garcin s'inquiète continuellement de sa réputation terrestre et du fait qu'il est impuissant à influencer l'opinion qu'ont de lui ses pairs toujours vivants. L'inquiétude du personnage reflète l'obsession de Sartre lui-même à propos de sa propre réputation post-mortem. Bien sûr, l'auteur ne s'imagine pas musicien, mais la fin de *La Nausée* suggère qu'il envisage la possibilité d'accomplir le même genre de « transcendance » à travers la littérature. Le héros du livre se propose de remplacer les notes musicales par des mots et des phrases, qui représentent également la conscience subjective de leur créateur au moment où ils sont tracés sur une feuille blanche. Ses écrits exprimeraient alors des idées qui surpassent les matériaux du papier et de l'encre pour devenir aussi intouchables qu'un air de musique. C'est doublement significatif que Sartre introduit cette notion, par la bouche de son personnage, en écrivant lui-même son premier roman. Par cet acte il réalise le projet de son héros dans l'actualité, et *La Nausée* elle-même devient le premier pas de Sartre vers le seul genre de divinité auquel il croit à l'époque. Pour employer sa propre expression concernant la recréation de soi en objet d'art, par ce moyen il cherche lui aussi à être « sauvé »¹³⁷.

2. Camus et le mysticisme méditerranéen

Dans l'œuvre de Camus, la perte de l'innocence que constitue chez Sartre la reconnaissance par l'individu de sa propre subjectivité (et donc de sa propre liberté et de sa propre responsabilité), a lieu au moment où l'homme se rend compte de la séparation qui existe entre lui-même et la nature vue dans sa totalité¹³⁸. Ce moment prend la forme d'une confrontation entre la rationalité humaine et l'incompréhensibilité de l'univers naturel, et crée l'impression d'une existence humaine que l'auteur ne sait décrire que par le mot « absurde ». Sartre est dérangé par la similarité entre l'homme et la matière qui l'entoure, c'est-à-dire le fait que tous les deux *existent*. Or, pour Camus l'élément troublant est plutôt la reconnaissance que l'être humain ne ressemble pas à la matière du

¹³⁷ *Ibid.*, p. 247

¹³⁸ *Noces*, p. 32

monde naturelle, puisque celle-ci semble, par sa nature apparemment immuable, échapper aux ravages du temps¹³⁹. Par contre, l'homme est chaque jour confronté à sa mortalité et à sa propre finitude¹⁴⁰. On peut dire que, pour Sartre, la perte d'innocence vient d'une prise de conscience de la vie et de la nature arbitraire de celle-ci, alors que, pour Camus, la même sensation se doit à la conscience de la mort. Cette constatation n'a rien d'étonnant. Sartre montre à plusieurs reprises une horreur très frappante de l'existence physique, comme si l'incarnation en chair et en os le dégoûte profondément¹⁴¹. De la même façon, le monde naturel dans ses écrits n'a rien de beau ou de féérique non plus, mais constitue plutôt une menace perpétuelle. Il est même tenu pour être vil et crasseux¹⁴². Par contre, Camus semble jouir à fond de son existence physique. Il se réjouit des éléments naturels tels que la mer et le soleil, et il est apparemment fasciné par la corporalité humaine, par la force physique et par la vitalité¹⁴³. Par conséquent, ce n'est pas du tout surprenant que la reconnaissance d'une limite imposée à l'existence charnelle et sensuelle fait une grande impression sur l'auteur. Tout comme pour Sartre, la reconnaissance de la mortalité, sous forme d'une reconnaissance de la différence entre l'homme et le monde naturel, est éprouvée dans l'œuvre de Camus comme un instant d'illumination soudaine¹⁴⁴. Cette illumination constitue un coup de rationalité qui brise les liens illusoire tissés par la conscience entre elle-même et le reste de l'univers, liens qui, chez Camus, prennent surtout la forme d'une sorte de mysticisme sauvage¹⁴⁵ datant d'une enfance moins rationnelle et encore remplie d'espoir.

A propos du « mysticisme sauvage », ce n'est pas inutile de comparer les expériences mystiques de Camus à celles d'un autre écrivain dont l'œuvre témoigne du même genre de transport face à un paysage dépourvu de présences humaines, à savoir le poète suisse Philippe Jaccottet. Surtout dans des collections comme *Noces* et *L'Été*, Camus utilise un langage et une imagerie qui rappellent Jaccottet à tel point que les passages où il est question de sa propre immersion mentale dans un paysage semblent presque indistincts

¹³⁹ *Ibid.*, p. 70

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 59

¹⁴¹ Voir par exemple *La Nausée*, p. 222 à 223

¹⁴² *La Nausée*, p. 118

¹⁴³ Mailhot (1973), p. 21 à 24

¹⁴⁴ *Le Mythe de Sisyphe*, p. 24

¹⁴⁵ *Noces*, p. 27

de ceux qu'on peut trouver chez le poète. Jaccottet décrit l'expérience comme la confrontation entre une conscience émotionnelle pure et un lieu naturel où la combinaison particulière d'air et de lumière autour d'un centre vide, créé par la verdure qui l'entoure, prête au lieu un aspect d'unité spatiale et d'intemporalité qui, à son tour, sert d'aide-mémoire à l'esprit des origines transcendantes de celui-ci¹⁴⁶. L'expérience émotionnelle de ce souvenir refoulé constitue l'expérience mystique. Elle est marquée par le sentiment de n'en faire qu'un avec la nature et, par conséquent, de profiter de la même permanence que la terre elle-même. Bien que l'analyse des expériences mystiques offerte par Camus ne soit pas aussi raffinée que celle de Jaccottet, la description de ces expériences ressemble à celle du poète, surtout en ce qui concerne le rôle de la lumière et du vent dans la création de l'espace vide¹⁴⁷. Pourtant il y a une différence entre les deux auteurs. Jaccottet accepte ses expériences comme l'indication d'une réalité transcendante existant derrière le monde visible. Il va même jusqu'à renier son propre scepticisme rationnel, qui menace en permanence de mettre en doute cette foi tellement indéfinie et par conséquent fragile¹⁴⁸. Par contre, Camus refuse la possibilité de transcendance offerte par ses visions, et maintient de façon têtue que celles-ci ne sont que des illusions, dont le seul effet est de l'inspirer d'une tristesse profonde à cause de la différence, qu'elles soulignent, entre la permanence de la nature et la mortalité de l'homme¹⁴⁹. Au niveau philosophique, l'illumination dont il est question chez Camus n'a donc rien à voir avec celle du Bouddhisme à laquelle je l'ai comparé au niveau de la forme. Où l'illumination bouddhiste représente la libération de l'esprit de sa rationalité quotidienne et le transport vers une perception mystique de l'existence, l'illumination de Camus est plutôt l'inverse, c'est-à-dire un regard mystique qui est brisé par l'intrusion de la pensée rationnelle.

Selon Camus, la séparation entre l'homme et la nature est donc soulevée par la rationalité humaine, qui détrompe l'individu des illusions confortables d'immortalité dont il jouit pendant sa jeunesse. La contemplation de la mort comme fin absolue à l'existence par la raison, qui veut que tout ait un sens compréhensible à ses propres mécanismes

¹⁴⁶ Viljoen (1999), p. 78

¹⁴⁷ Ibid., p. 27 à 30

¹⁴⁸ Ibid., p. 53

¹⁴⁹ *Noces*, p. 29 à 32

psychologiques, mène au sentiment de l'absurde. Ce concept est employé par Camus pour désigner la frustration née de la confrontation entre l'esprit, qui cherche toujours une raison à son propre malheur, et un univers irraisonnable qui lui impose le malheur de façon complètement arbitraire. L'homme voit la terre perdurer, tandis que lui-même, qui est quand même un produit de la terre et fait de la même matière de base, doit mourir pour aucune raison et sans aucune explication qui satisfait à sa rationalité. La notion est dramatisée par Camus dans son premier roman, *L'Étranger*. Dans le roman on voit le héros, Meursault, vivre dans une espèce de songe presque infantile et profiter pleinement du présent sans le moindre souci du passé ou de l'avenir. Il jouit de sa propre corporalité et se donne librement aux plaisirs charnels du soleil, de la mer et de l'amour physique. Comme une force de la nature il ne manifeste aucune moralité, il ne juge personne et il passe d'un instant à l'autre comme s'il n'existait aucun lien entre les deux. Selon un commentaire de Sartre, cette constatation est même illustrée de façon concrète dans le récit par l'emploi exprès du passé composé, un temps qui isole chaque partie du verbe des autres et situe ainsi chaque construction grammaticale hors du temps¹⁵⁰. Bien qu'on ne puisse pas tout à fait comparer les extases physiques de Meursault aux moments de transport mystique dont Camus lui-même fait l'expérience dans sa vie réelle, toute la description qu'on a de la vie du héros romanesque sert à faire comprendre au lecteur que celui-ci profite d'une relation avec le monde naturel qui ne peut être décrite que par le mot « harmonieuse ». Meursault se trouve dans un état d'innocence première, vivant de son corps et sans que sa rationalité humaine affecte ses décisions : il mange quand il a faim, il dort quand il se sent fatigué et il fait l'amour quand il en a envie. Bref, ce personnage est voué à l'exaltation de toutes les qualités que Camus considère à l'époque comme les éléments de base d'une vie idéale, jusqu'au jour où il est confronté à la mort. A cet égard on peut noter que, bien que ce soit le meurtre commis par Meursault lui-même qui est la cause directe de sa propre exécution, l'acte fatal n'est que l'accomplissement d'une rupture entre l'homme et le monde naturel qui commence déjà le jour de l'enterrement de sa mère. La rupture est le résultat de son incapacité de comprendre la disparition soudaine : où Meursault a jusqu'alors vécu dans un état d'irrationalité brute, son expérience de la mort éveille sa rationalité humaine et l'oblige

¹⁵⁰ Bree (1962), p. 119

malgré lui de faire un sens de ce qui est par définition insensé. L'éveil (ou l'illumination, pour reprendre un terme déjà employé) a pour résultat sa reconnaissance du fait qu'il ne fait pas complètement partie, après tout, du monde naturel, ou au moins pas de la même manière que la matière morte. Cette reconnaissance permet le déroulement des événements qui mènent enfin à son incarcération et sa propre mort. Tout le roman peut donc être lu comme une allégorie de la perte d'innocence qui résulte lorsque l'être humain se voit confronté par la réalité incompréhensible de la mort, et surtout à la réalité de sa propre mort inévitable. La reconnaissance de cette réalité est vécue comme une absurdité fatale pas très différente de l'emprisonnement et la condamnation de Meursault, qui éprouve justement ces événements comme dépourvus de sens et tout à fait arbitraires. Comment alors ne pas vivre la mort, et la souffrance qui la précède, comme une injustice monstrueuse perpétrée contre l'espèce humaine entière ? L'échec inévitable résultant des efforts à faire un sens de notre mortalité mène souvent l'homme à se réfugier dans des doctrines religieuses, qui promettent une explication finale de la condition humaine. En plus elles fournissent un espoir d'immortalité qui transforme le spectre terrifiant de la mort en illusion elle-même. Ainsi les doctrines religieuses délivrent le croyant de ses doutes et ses craintes. Or, comme il le fait des possibilités métaphysiques offertes par ses expériences mystiques, Camus rejette également cette « esquive » du problème. Il refuse toute suggestion qu'il existe un espoir de survie personnelle à la mort, et son refus est à tel point insistant et répété qu'il frôle presque le masochisme¹⁵¹. Camus préfère faire l'éloge de la force et de l'orgueil humains¹⁵². Il prône la vertu qui se trouve dans l'acte de faire face à l'absurde sans y céder, et de mener un combat contre la tentation de l'espoir et du ressentiment naissant de la contemplation humaine de sa propre finitude¹⁵³. Au contraire, il essaie de situer le sens de la vie justement dans l'absence d'espoir née de la certitude que tout combat contre la mort est perdu d'avance¹⁵⁴, et il conseille néanmoins la poursuite de ce combat comme ayant une valeur innée. Selon Camus, c'est justement l'imperfection d'une vie menant inévitablement à la mort qui permet la possibilité du bonheur, alors que le malheur qui se situe au fond de toute activité humaine, c'est-à-dire

¹⁵¹ *Noces*, p. 52

¹⁵² *Le Mythe de Sisyphe*, p. 78

¹⁵³ *L'Homme Révolté*, p. 29 à 32

¹⁵⁴ *Le Mythe de Sisyphe*, p. 127

la reconnaissance que tout doit prendre fin, nous rend plus sensibles aux sensations agréables et nous permet de vivre nos moments de bonheur à fond¹⁵⁵. La notion de combat chez Camus ne constitue donc pas une résistance amère au cours de toute une vie menant vers le tombeau, mais plutôt un défi lancé à l'entropie inéluctable par une revalorisation de chaque instant de vie. L'auteur décrit notre soumission obligatoire à la mort comme une sorte de libération par rapport à notre vie¹⁵⁶, et suggère qu'il faut remplacer toute expérience mystique ou religieuse par une expérience pleine de la vie, la plénitude justement rendue possible par l'impermanence qui la sous-tend¹⁵⁷. Ainsi Meursault, à la fin de *L'Étranger*, retrouve son innocence perdue dans un moment de bonheur né de sa contemplation de la « douce indifférence du monde »¹⁵⁸. Il retourne à son état originel en rejetant consciemment son propre désir instinctif de faire un sens rationnel de la vie, il échappe à la frustration marquant l'absurde et retrouve encore une fois le sentiment d'harmonie par rapport à la nature dont il jouit au début. Là où Sartre trouve donc son échappatoire à l'imperfection de la condition humaine dans la création d'une idée idéale et intouchable servant à le représenter dans l'esprit des gens après sa mort, celle de Camus se situe dans le monde actuel et dans une existence pleine face à un destin accepté tel quel, sans qu'on essaie d'en faire un sens et rejetant toute notion d'espoir qui risque d'atténuer le simple bonheur d'être ici, maintenant.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 98

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 81 à 82

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 85 à 88

¹⁵⁸ p. 188

CHAPITRE III

L'EVOLUTION DE LA PENSEE PHILOSOPHIQUE DE SARTRE ET CAMUS

1. Sartre et l'engagement du solitaire

La position philosophique sartrienne de base est marquée d'un pessimisme général vis-à-vis les rapports humains. L'auteur maintient que toute interaction est une lutte inévitable entre deux consciences dont chacune veut se faire dieu (c'est-à-dire affirmer sa propre subjectivité pour ensuite se définir comme objet divin) en essayant de transformer l'autre en objet à travers son regard. Même les relations les plus intimes constituent une confrontation de caractère hostile, et même les gestes les plus altruistes ne sont que des stratégies qui visent la limitation systématique de la liberté subjective de l'autre. Par rapport à la générosité, par exemple, Sartre nous conseille : « à celui qui donne sans que vous puissiez rendre offrez toute la haine de votre cœur »¹⁵⁹. A propos du respect de la liberté d'autrui, il suggère que ce n'est qu'un « vain mot : si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendrions vis-à-vis de l'autre serait un viol de cette liberté que nous prétendons respecter »¹⁶⁰. On peut bien se demander d'où vient ce cynisme extrême, et comme réponse Francis Jeanson, un protégé de Sartre ainsi que son biographe, nous offre l'opinion suivante : « tout l'effort de Jean-Paul Sartre a été pour vaincre, d'une façon mâle, la solitude qu'il trouva peu après sa naissance »¹⁶¹. On reviendra à la notion de masculinité soulevée par cette citation dans un chapitre postérieur, surtout vu qu'elle joue aussi un rôle important dans l'œuvre de Camus. Pour l'instant il suffit de remarquer que le jeune Sartre, privé de son père et installé chez son grand-père, dont il reçoit tous les biens d'un parent sans que celui-ci en est (c'est-à-dire que le grand-père jouait le rôle d'un père sans l'être véritablement)¹⁶², et sans avoir l'impression de les avoir mérités, souffre de ce que Jeanson appelle « le ressentiment

¹⁵⁹ Jeanson (1963), p. 70

¹⁶⁰ Jolivet (1965), p. 97

¹⁶¹ (1963), p. 5

¹⁶² Ibid., p. 116

de celui qui a reçu, et à qui l'on a fait sentir qu'il n'avait aucun droit à recevoir »¹⁶³. En d'autres mots, Sartre a l'impression d'être un bâtard privilégié, et de profiter d'une vie bourgeoise qui n'est pas la sienne de par sa naissance ou par ses propres mérites. Son enfance l'imprègne non pas seulement d'un sentiment de culpabilité perpétuelle, mais en même temps d'une profonde méfiance à l'égard des motivations des autres¹⁶⁴. Ces données biographiques donnent peut-être une clé pour comprendre pourquoi un si grand nombre de ses personnages principaux sont des fils naturels ou des orphelins, par exemple Oreste dans *Les Mouches*, Hugo dans *Les Mains Sales*, et surtout Goetz dans *Le Diable et le Bon Dieu*. Tous les actes de Goetz, d'un bout à l'autre de la pièce, ne sont que la manifestation d'un profond complexe d'infériorité qui est le résultat de sa propre illégitimité. Sartre peut beau dire de ce sentiment : « si l'esprit de sérieux règne sur le monde, il y a tout de même quelques consciences, des consciences de bâtards, d'intellectuels, de traîtres, des consciences hors-la-loi, qui peuvent le dénoncer »¹⁶⁵. En réalité son propre sentiment de bâtardise ne lui laisse que des impressions négatives, qui se manifestent plus tard dans ses œuvres philosophiques et littéraires premières comme le genre de pessimisme à l'égard de l'interaction humaine qu'on vient d'indiquer.

Or, les pensées d'un philosophe, comme celles de tous les êtres humains, semblent être en grande partie déterminées par le cours de sa vie. Pour comprendre l'évolution philosophique de Sartre et Camus on est donc obligé de sortir d'un cadre de référence analytique fondé uniquement sur une perspective philosophique ou littéraire, et d'aborder le sujet en se référant aussi à leur vie. Cette nécessité s'impose surtout à cause du fait que l'évolution dans la philosophie des deux auteurs entraîne des contradictions parfois flagrantes, qui ne s'expliquent pas sous forme d'une progression intellectuelle logique. Alors, dans le cas de Sartre, si sa jeunesse le laisse sceptique sur la possibilité des relations humaines authentiques, une fois atteint le début de l'âge adulte il sera confronté avec un évènement qui oblige l'adaptation de tout, y compris les points de vue philosophiques, aux exigences de son

¹⁶³ Ibid., p. 62

¹⁶⁴ Ibid., p. 117

¹⁶⁵ Ibid., p. 86

bouleversement du monde familial : la guerre. La guerre est décrite par Sartre comme un évènement fondamentalement incompréhensible, qui brouille toutes les notions qu'on a sur soi et sur la vie¹⁶⁶. Par conséquent, la guerre (et la captivité soufferte par Sartre au cours de son déroulement¹⁶⁷), oblige l'auteur de repenser une grande partie de ses idées, surtout en ce qui concerne la liberté humaine de déterminer son propre destin et l'impossibilité des êtres humains de s'unir dans un esprit désintéressé¹⁶⁸. Alors qu'initialement Sartre prône la responsabilité entière de l'individu de sa propre vie, et propose que tous les éléments qui constituent une vie puissent être reliés aux choix conscients antérieurs, l'expérience de la guerre le mène à un adoucissement de sa doctrine. Elle permet une reconnaissance plus importante de la force des évènements extérieurs et de leur capacité de jouer un rôle déterminant dans l'existence des hommes. En même temps le sentiment de camaraderie et de solidarité dont l'auteur fait l'expérience en tant que prisonnier de guerre et concitoyen d'une population face à une menace commune¹⁶⁹ lui permet d'apprécier la possibilité d'une solidarité authentique qui peut se forger entre des individus engagés dans un projet commun. Le même sentiment l'éveille également à la nécessité de l'engagement politique tout court. Selon Jolivet, Sartre subit ce qu'il appelle une « conversion » au cours de sa détention¹⁷⁰, mais bien qu'il emploie un terme religieux, dans ce cas l'expression ne signifie que l'apparition d'une conscience sociale et politique. La nouvelle conscience se met à l'œuvre tout de suite après la libération de l'auteur, et finit par le pousser vers un rôle actif dans la Résistance. Pour sa part Sartre nous dit simplement, parlant de sa liberté ontologique individuelle : « je ne pouvais pas être libre seul »¹⁷¹, et il ne faut pas imaginer que cette « conversion » sartrienne vers l'engagement entraîne une rejection en bloc de ses convictions philosophiques d'avant-guerre. Au contraire, il se sert plutôt de ses dons littéraires pour nuancer ses notions originelles, et pour les réinterpréter à travers l'optique de ses nouvelles

¹⁶⁶ *The Reprieve*, p. 289

¹⁶⁷ Jolivet (1965), p. 24

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 37 ; King (1974), p. 182

¹⁶⁹ Voir surtout *The Reprieve*

¹⁷⁰ (1965), p. 37

¹⁷¹ *Ibid*. p. 91

convictions¹⁷². Comme j'ai déjà indiqué, la transformation ne s'effectue pas sans entraîner quelques contradictions, dont on traitera dans le chapitre suivant. Pour l'instant il suffit de remarquer que la reconnaissance éventuelle, par Sartre, de la possibilité d'un engagement authentique et désintéressé de la part de l'humanité dans des circonstances particulières oblige une évolution de son point de vue sur l'interaction humaine qui tiendrait compte de cette même reconnaissance. Pour effectuer l'évolution, l'auteur se réfère surtout au moment d'illumination existentialiste dont il est question dans le chapitre précédent, et qui décrit la reconnaissance par l'individu de sa propre subjectivité et de sa liberté absolue. Selon Sartre, la reconnaissance permet à l'individu de se rendre compte du conflit qui se situe au cœur de toute interaction humaine. En même temps elle lui permet aussi de reconnaître que l'origine du conflit se trouve dans le désir de chacun d'affirmer sa propre subjectivité en réduisant l'autre à un objet, c'est-à-dire de faire de l'autre une créature pour qu'on puisse se sentir dieu¹⁷³. Par conséquent, une fois cette réalité reconnue, Sartre propose la possibilité pour l'homme d'éviter le conflit en renonçant à son désir de divinisation. Selon l'auteur, une telle renonciation est le résultat naturel de la prise de conscience de l'impossibilité de réaliser cette ambition. Dans des termes plus philosophiques, on dit que la reconnaissance par le soi de sa propre subjectivité entraîne forcément la reconnaissance simultanée de la subjectivité de l'autre, ce qui empêche la prise en objet de l'autre par le soi. Evidemment il reste toujours la possibilité que le soi soit pris en objet par une conscience moins éveillée, mais il me semble que l'on peut interpréter certains écrits de fiction de Sartre¹⁷⁴ en y découvrant que la reconnaissance de la subjectivité de l'autre mène normalement aux efforts automatiques par le soi de se purger de ses imperfections au regard de l'autre. Ainsi le soi oblige l'autre de le reconnaître comme un sujet à son tour. Cette notion constitue la base de l'idée de sacrifice dans l'œuvre de Sartre, et marque une autre étape dans l'évolution intellectuelle de l'auteur. Au fond cette évolution n'est qu'un développement de l'idée de la création d'une œuvre d'art garantissant une sorte d'immortalité qu'on trouve à la fin de *La Nausée*. Or, alors qu'il s'agisse dans le

¹⁷² Jeanson (1963), p. 36 ; Anderson (1979), p. 101

¹⁷³ Anderson (1979), p. 31

¹⁷⁴ Voir surtout *Morts sans Sépulture, Les Mains Sales, Huis Clos*

roman d'un acte de création à travers lequel une subjectivité s'objective elle-même et se situe hors du temps et de l'espace (et par là se met pour toujours à l'abri du regard objectivant de l'autre), ici c'est plutôt par un acte destructif que le même résultat est obtenu. Néanmoins, malgré la différence il en reste quand même des similarités, surtout par rapport à la nécessité pour le soi de mourir afin d'assurer que l'idée objective de lui-même qui est créée par le sacrifice reste intouchable. Sans cette mort le sacrifice n'est qu'une indulgence personnelle, dont on retrouve d'ailleurs un exemple dans *Morts sans Sépulture*. Dans la pièce, un des personnages à un moment donné se met à se frapper violemment pour partager ainsi la douleur à laquelle sont soumis ses camarades emprisonnés et torturés. Or, ceux-ci lui rappellent qu'il a le choix de mettre un terme à sa douleur à n'importe quel moment, tandis qu'ils sont à la merci d'une volonté qui n'est pas la leur. Alors son sacrifice n'est que symbolique, et donc sans valeur réelle. Pour un sacrifice de mener à l'objectivation intouchable d'une subjectivité, il faut qu'il soit fatal. De cette manière il garantit l'immutabilité de l'objet virtuel, c'est-à-dire l'idée, créé. Dans *Morts sans Sépulture* ce genre de sacrifice est justement accompli par un personnage également incarcéré qui se suicide en se jetant par la fenêtre. Il est même plus clairement illustré dans une autre pièce, *Les Mains Sales*, où le personnage principal à la fin s'expie de sa culpabilité en se livrant volontiers aux balles de ses camarades au lieu de se servir de l'opportunité, qui lui est pourtant offerte, de s'en échapper. Dans les deux cas le sacrifice manifeste le pouvoir d'effacer toute la vie antérieure, peu importe à quel point celle-ci est imparfaite ou marquée par des crimes et des saletés. L'idée de cette mort héroïque, comme l'idée artistique dans *La Nausée*, éclipse tout le reste et le voue à l'insignifiance.

Evidemment ce genre de sacrifice ultime est très rare dans la vie réelle, et chez Sartre il sert plutôt comme l'évocation littéraire d'un idéal. Par contre, la notion qu'on peut affirmer sa propre subjectivité au regard de l'autre par des moyens autres qu'en l'objectivant comporte des stratégies qui sont plus à la portée de la plupart des gens. La reconnaissance de la subjectivité de l'autre mène naturellement au renoncement par le soi à toute ambition à se faire un dieu, et l'inspire à plutôt vouloir se faire

reconnaître comme subjectivité lui-même par l'autre. L'objectif est atteint en faisant une impression favorable sur l'autre à travers ses actes. Le sacrifice que j'ai évoqué précédemment a donc pour résultat la recreation de l'individu en idée unique qui remplace la totalité de sa vie dans un seul moment violent, alors que l'affirmation d'une subjectivité par une série d'actes est plutôt un effort maintenu. Ce genre de sacrifice vise néanmoins le même objectif. Il n'existe donc toujours pas d'altruisme tout à fait désintéressé, bien que Sartre fasse de son mieux pour prouver le contraire en ce qui concerne son propre engagement. A cet égard le texte *Qu'est-ce que la littérature* sert comme un exemple parmi d'autres du besoin que ressent l'auteur de se justifier¹⁷⁵, besoin qui témoigne de son propre désir de se faire reconnaître en tant que subjectivité à travers la valeur sociale de ses écrits. Pour sa part Sartre explique plutôt sa conscience sociale par la notion, déjà abordée, que la reconnaissance de la subjectivité de l'autre implique aussi une reconnaissance de sa liberté absolue. Or, comme selon Sartre la liberté n'a pas d'autre but qu'elle-même, c'est-à-dire l'étendue au maximum de la liberté elle-même, la manifestation de cette reconnaissance en l'individu entraîne forcément la volonté de voir la liberté de l'autre s'accroître aussi¹⁷⁶. Signalons au passage la contradiction qui existe dans la notion d'une liberté absolue qui est censée pouvoir s'accroître, mais c'est important de noter que Sartre définit ainsi la liberté comme la valeur unique et primordiale, dont la reconnaissance en tant que telle mène forcément au désir de la promouvoir au sein de toute l'humanité.

A cette époque l'engagement politique et social de Sartre le mène à se convertir, au moins en partie, au Marxisme¹⁷⁷, et bien qu'il ne s'inscrive jamais au Parti Communiste¹⁷⁸, il continue à défendre l'idéologie marxiste jusqu'à la fin de sa vie. Il maintient « qu'il n'y a pas d'autre salut pour l'homme que la libération de la classe ouvrière »¹⁷⁹. Il essaie d'intégrer cette idéologie à son propre existentialisme, et puise dans le collectivisme du Marxisme pour déterminer, dans *La Critique de la Raison*

¹⁷⁵ Voir surtout p. 9 à 10

¹⁷⁶ Anderson (1979), ch. 4

¹⁷⁷ Ibid., p. 130

¹⁷⁸ *Qu'est-ce que la Littérature*, p. 9

¹⁷⁹ (1963), p. 157

Dialectique, que la liberté la plus étendue se réalise au sein d'un groupe oeuvrant vers le même objectif. Cette constatation peut être expliquée par la notion sartrienne que, dans un tel groupe, chacun voit forcément son voisin comme un sujet libre¹⁸⁰. Cette dernière idée implique dès lors que l'appartenance à une entreprise pareille n'est pas possible hors d'une prise de conscience par chacun de sa propre subjectivité et, par conséquent, de celle des autres. En réalité Sartre réinvente une grande partie de son ontologie originelle pour l'adapter à ses théories marxistes. Il remplace surtout le conflit traditionnel entre le soi et l'autre, conflit qu'il définit au début de sa carrière comme une partie intégrale de la condition existentielle humaine, par un conflit qui est le résultat des injustices sociales ayant leur origine dans une pénurie de biens et la répartition inégale de ceux-ci. Alors, l'objectivation du soi par l'autre ne serait plus causée par un désir inné à l'être humain d'affirmer sa subjectivité, mais plutôt le résultat des structures sociales injustes. Cette notion est illustrée par *La Putain Respectueuse*, pièce de théâtre où deux des personnages, une prostituée et un noir, doivent leur réduction en objets à leur position sociale inférieure. En même temps Sartre fait aussi sienne la théorie marxiste de l'histoire, qui propose que le mouvement de la dialectique (thèse, antithèse, synthèse) mène inévitablement à une société utopique d'égalité parfaite, où tous seront des travailleurs et partageront les mêmes valeurs absolues. En plus ces valeurs seront universellement reconnues comme vraies, étant donné qu'elles constitueront les résultats d'un processus de sélection naturelle historique aboutie¹⁸¹. Vers la fin de sa vie, Sartre affirme donc comme moyen de résoudre ce conflit d'accorder à chaque conscience une dimension historique¹⁸², et exprime sa conviction que le salut de l'espèce humaine se situe effectivement dans l'opération dialectique de l'histoire telle qu'elle a été conçue par Marx. Ainsi il confirme une transition finale dans sa pensée d'un point de vue philosophique qui, au début, prêche l'isolement et la misanthropie comme faisant inextricablement partie de la condition humaine et auxquels on ne peut échapper qu'en tant qu'idée abstraite après la mort, à une conception intellectuelle de l'homme qui lui permet non pas seulement des relations authentiques et plus ou moins

¹⁸⁰ Anderson (1979), p. 98, 107

¹⁸¹ *Qu'est-ce que la Littérature*, p. 331

¹⁸² Jeanson (1963), p. 31

altruistes, mais qui en même temps lui offre la possibilité d'un paradis terrestre distinguable du paradis biblique seulement par l'absence d'immortalité corporelle. Comme le dit Sartre : « l'homme ne peut parvenir à lui-même qu'au prix de se conquérir sur la nature, de nier en soi toute nature, de s'affirmer sans cesse comme anti-naturel »¹⁸³. Cette déclaration décrit exactement ce qu'il fait lui-même : il abandonne une rationalité originelle, marquée par le refus total d'une vision plus charitable ou simplement humaine, c'est-à-dire réaliste de l'homme, consciente de sa nature et de sa finitude, pour finalement s'adonner à un idéalisme quasi-mythologique dont les promesses d'égalité et de fraternité futures ressemblent tout à fait à une doctrine religieuse.

2. Camus et l'art de la déception

En ce qui concerne Camus, sa conception de l'homme se concentre autour de la déception qu'il éprouve en prenant connaissance du fait qu'il ne fait pas entièrement partie du monde naturel. Cette intuition s'impose au moment même où il croit pouvoir revendiquer la rationalité humaine, mais qui en fait entraîne une rupture décisive entre l'homme et la nature, et qui se manifeste surtout dans la reconnaissance de sa propre mortalité. Cette rupture caractérise souvent le passage de l'âge d'enfant à l'âge adulte, et plonge Camus, dans ce cas, dans un sentiment d'amertume et de désappointement à l'égard de sa vie dont il ne se guérira jamais tout à fait. Néanmoins, Camus continue à bénéficier des expériences quasi-mystiques de son enfance, dont on peut avoir une idée approximative en en comparant la description à celle des expériences analogues de Philippe Jaccottet. Selon Jaccottet, l'expérience mystique comme elle est éprouvée par rapport à un lieu naturel, est marquée par les deux sentiments d'unité et d'intemporalité¹⁸⁴. Par conséquent, on peut imaginer que Camus enfant se croit une partie vivante du paysage méditerranéen qui l'entoure, aussi doué d'immortalité ou de permanence que le paysage a dû apparaître à son regard encore innocent. Certes, toutes les évocations de cette enfance retrouvables un

¹⁸³ Ibid., p. 17

¹⁸⁴ Viljoen (1999), p. 27

peu partout dans l'œuvre de Camus, même déguisées en fiction, donnent l'impression d'une époque heureuse marquée par de longues journées trempées dans une mer couleur d'azur et illuminés par un soleil d'or, pleine d'une joie de vivre qui n'est en rien diminuée par l'extrême pauvreté de sa famille¹⁸⁵. En plus on lit que Camus, à l'époque, est assez doué physiquement. Il est bon nageur et joueur avide de football¹⁸⁶, capable par sa force et sa santé de profiter à fond de son existence purement physique. Laurent Mailhot, professeur émérite de littérature à l'université de Montréal, décrit cette existence comme une enfance « barbare »¹⁸⁷. Par ce terme il en indique le caractère en même temps libre et irrationnel. Puis Camus tombe malade, d'abord au cours de son adolescence¹⁸⁸, et une deuxième fois comme adulte¹⁸⁹. Dans les deux cas la maladie est suffisamment grave pour interrompre ses études¹⁹⁰ et, plus tard, l'empêcher de s'engager dans l'armée¹⁹¹. On reviendra à l'influence que cet échec, et cette maladie, ont pu avoir sur la philosophie et les écrits de Camus. Pour l'instant je me borne à indiquer à quel point la première confrontation avec sa propre mortalité a dû être un choc pour l'enfant qu'il est à l'époque. Bien que l'auteur ne nous ait pas laissé de description précise sur cet événement sans doute bouleversant, on imagine sans difficulté qu'il a dû être assez traumatique, surtout si on considère le ton amer avec lequel Camus s'exprime lorsqu'il parle de la mort, même dans des textes écrits bien des décennies après. L'amertume n'a rien d'étonnant. Après tout, il ne s'agit pas simplement d'un athlète ou d'une jeune personne physiquement douée tout d'un coup privée de sa capacité de profiter de sa vie active. Il s'agit aussi d'une sorte de mystique dont la sensation qu'il partage une connexion profonde avec la nature, et par là d'une immortalité qui ressemble à la permanence de celle-ci, est d'un caractère physique. L'expérience mystique constitue une partie intégrale de son existence. On peut donc bien comprendre que la reconnaissance du fait que cette connexion et cette immortalité ne sont qu'illusoires ait pour effet non seulement un sentiment profond d'injustice, mais également un sentiment d'incompréhension

¹⁸⁵ Mailhot (1973), p. 19

¹⁸⁶ Gadourek-Backer (1963), p. 13

¹⁸⁷ (1973), p. 19

¹⁸⁸ Gadourek-Backer (1963), p. 13

¹⁸⁹ Ibid ;, p. 27

¹⁹⁰ Costes (1973), p. 26

¹⁹¹ Gadourek-Backer (1963), p. 32

totale. L'incompréhension se trouve à l'origine de la notion de l'absurde dont j'ai parlé dans le chapitre précédent. Elle inaugure la première étape dans l'évolution philosophique de Camus, marquée surtout par une résolution d'accepter la « douce indifférence du monde » de manière courageuse et de situer le sens de la vie justement dans l'absence de sens. Ce faisant l'auteur défend en même temps la valeur de la vie physique et la rejection de la rationalité humaine qui cherche toujours à tout comprendre. A cet égard son admiration quelque peu exagérée pour la force et pour la vitalité physique¹⁹² est sans doute le résultat de sa propre sensation de faiblesse et d'incapacité corporelle suivant des années de maladie, mais elle comporte aussi un élément psychologique plus complexe, dont on traitera dans un chapitre postérieur.

Or, il y a une grosse différence entre la théorie et la pratique. Entre la résolution d'accepter l'absurde de façon paisible, de renoncer à son propre désir de comprendre l'incompréhensible et de jouir le mieux possible d'une vie purement corporelle d'un côté, et la reconnaissance de la réalité de la maladie, la souffrance et la mort inévitable de l'autre, il existe quand même un fossé qui ne se traverse pas uniquement par de bonnes intentions. Au contraire, alors que Meursault dans *L'Etranger* a en quelque sorte la chance de connaître le jour et l'heure exactes de son exécution, ce qui lui permet de tirer tous les bénéfices de chaque instant de vie qui lui reste, par contre la monotonie inévitable d'une vie dont on ne connaît pas la longueur empêche souvent l'appréciation profonde de tous les moments individuels par lesquels cette vie se déroule. En plus, la situation de Meursault est telle qu'elle ne permet pas le moindre espoir de s'en sortir. Le fait même de son incarcération rend ce désespoir inévitable et facilitera en somme son « illumination » finale, parce que toute autre esquive mentale lui est niée. Dans la réalité, l'aspect surtout instable de la vie ne permet qu'avec beaucoup de difficulté qu'on s'accroche à une chose ou à une idée unique, alors que l'illusion d'immortalité, comme la décrirait Camus et dont nous sommes tous victimes de par notre nature humaine, nous laisse souvent vulnérables aux tentations des idéologies promettant une telle immortalité.

¹⁹² *L'Été* (in *Noces*), p. 99 à 100

Dans le cas de Camus, comme dans celui de Sartre, la guerre va intervenir et le forcer de progresser dans son évolution philosophique. En même temps il est forcé de déménager de l'Algérie en Europe¹⁹³. Tout d'un coup l'auteur est privé du paysage costal et ensoleillé de la Méditerranée qui a joué un rôle si important dans le développement de ses pensées et de ses sensibilités artistiques premières. Il se trouve exilé dans un pays dont l'aspect naturel diffère complètement de celui de sa patrie, un pays où la simple jouissance d'une vie face à la mer, et sous un soleil éclatant, est rendue tout à fait impossible¹⁹⁴. En plus, entouré de l'horreur de la guerre, des massacres et des camps de concentration, comment encore conseiller à ses lecteurs la poursuite d'une vie d'insouciance construite sur une base de pure corporalité irrationnelle ? Par conséquent, Camus abandonne Sisyphe et la résistance passive à l'absurde qu'il a prônée jusqu'alors, et entre dans ce que Costes appelle « le cycle de la révolte »¹⁹⁵. Cette étape est surtout illustrée de façon théorique par *L'Homme Révolté*. Elle est marquée par la réjection virulente de tout espoir d'une vie après la mort ou d'un monde meilleur, et de toute philosophie ou religion qui en proposent l'existence ou la possibilité. Camus dévoue une grande partie de son texte à la dénonciation de tous ces genres d'idéologie, qu'il s'agisse du Christianisme ou de l'existentialisme chrétien, du Marxisme ou de l'humanitarisme. Au contraire, le livre pose la question : à quoi sert la poursuite d'une vie sans espoir, et l'auteur se livre à l'exhortation à une sorte de masculinité exagérée qui est en même temps la raison et la récompense pour lutter contre la tentation offerte par la religion. Camus prend comme image symbolique de sa thèse le personnage mythologique de Prométhée¹⁹⁶ : le premier titre du livre aurait été *Le Mythe de Prométhée*¹⁹⁷. Dans son essai il met en évidence sa propre définition de la mort et de la souffrance humaine comme une injustice commise contre l'humanité, et il propose une résistance active et têtue à cette injustice, résistance qui constitue la révolte dont il est question dans le titre. Quelle forme prend alors sa révolte au niveau pratique ? La réponse n'est jamais donnée de façon tout à fait claire, et la plupart du temps Camus semble se réfugier

¹⁹³ Gadourek-Backer (1963), p. 102

¹⁹⁴ Voir surtout la description du paysage européen dans *La Mort Heureuse* et *Le Malentendu*

¹⁹⁵ (1973), p. 47

¹⁹⁶ p. 44

¹⁹⁷ Gadourek-Backer (1963), p. 152

dans des notions plutôt abstraites, par exemple : « se révolter c'est dire non et oui en même temps »¹⁹⁸. Or, il propose quand même que la révolte se manifeste dans le bâtiment du « seul royaume qui s'oppose à celui de la grâce : celui de la justice »¹⁹⁹. Cette notion suggère qu'il voit la forme idéale de révolte comme la création et la poursuite des principes d'une justice qui, elle, est le contraire de l'injustice constituée par la mort. Par rapport à son point de vue antérieur, cette idée représente une progression philosophique définitive. Sa pensée originelle se distingue par une sorte de soumission à la nature comme une existence indifférente, et par le refus du défi de l'absurde à travers une tentative de rétablir l'unité rompue avec la nature par l'immersion totale dans la vie physique et sensuelle. A l'époque Camus essaie de se forger un nouveau mysticisme sans illusions de permanence ou d'immortalité, ce qu'il appelle une « transcendance vivante, dont la beauté fait la promesse, qui peut faire aimer et préférer à tout autre ce monde mortel et limité »²⁰⁰. Par contre, l'étape de la révolte indique plutôt une séparation mentale qui est faite entre la nature et la mort. L'acceptation et l'amour de la nature n'excluent point la haine et la rejection de la mort, dont la définition comme une injustice pousse maintenant l'auteur vers la recherche ou la création d'une justice contraire qui servirait comme défi humain à ce « suprême abus »²⁰¹. Ainsi la philosophie de Camus prend aussi un caractère plus social. Elle va de l'individu vers le groupe, et du cas spécifique au plus général.

Le sentiment social, né, comme chez Sartre, de l'expérience de la guerre et de tout ce qu'elle enseigne inévitablement de la solidarité humaine, mène Camus à l'étape suivante de son évolution intellectuelle. A ce niveau ses méditations sur la justice semblent avoir pour résultat le désir d'établir une règle générale pour la conduite des êtres humains, qui résumerait la totalité de ses notions éthiques sous forme d'un principe unique. Puisant dans son admiration de l'Hellénisme, qui trouve déjà son expression dans des œuvres telles que *Noces* et *L'Été*, l'auteur propose la notion venue de la Grèce Ancienne de limitation comme modèle d'un principe pareil. Selon

¹⁹⁸ p. 25

¹⁹⁹ p. 129

²⁰⁰ p. 309

²⁰¹ *Le Mythe de Sisyphe*, p. 121

cette notion il existe des limites naturelles dans le monde aussi bien qu'en l'homme lui-même, et le dépassement de ces limites aurait pour résultat la tragédie et le malheur²⁰², souvent sous forme d'une punition divine. Il existe même un dieu dans le panthéon grec voué à l'assurance du respect des limites. Ce dieu s'appelle Némésis, et il n'est pas étonnant d'apprendre que Camus a eu des projets pour un livre dans lequel il exposerait ses idées à ce sujet et qui s'intitulerait *Le Mythe de Némésis*²⁰³. Bien qu'il n'ait pas eu l'occasion de l'écrire, Johanna Gadourek-Backer dans sa thèse doctorale sur l'œuvre de Camus nous indique quand même qu'en 1945 déjà, « Camus ajoute à *Caligula* la scène avec Chérea qui met l'accent sur les limites qu'il faut se donner »²⁰⁴. La date est significative pour sa proximité aux années de guerre, et elle signifie à quel point Camus voit les horreurs et les débordements de la guerre comme le résultat d'un dépassement des limites (à un autre endroit il indique que la limite d'une idée, même celle de la révolte, est là où elle devient meurtrière²⁰⁵). Or, même dans *L'Etranger* Meursault constate les effets de son acte meurtrier en déclarant : « j'avais détruit l'équilibre du jour »²⁰⁶. Le devoir moral de l'homme est donc, selon Camus, d'identifier les limites naturelles et de se garder de les franchir. Un tel comportement respecte l'équilibre de la nature et permet l'établissement, ou le rétablissement, d'une harmonie entre elle et l'humanité. Comme le dit l'auteur lui-même à l'époque : « toute déviation du principe d'équité, donc de limite, se trouve à la source de l'injustice et de la souffrance »²⁰⁷.

Une reconnaissance du rôle et de l'importance de la communion des hommes pour aider l'individu à affronter la souffrance et la mort ouvre à la dimension plus sociale marquant le dernier stade du développement philosophique de l'auteur. Cette reconnaissance ne trouve son expression la plus profonde que dans un seul texte, à savoir la nouvelle *La Pierre Qui Pousse*. Bien sûr, depuis des décennies déjà Camus

²⁰² *L'Ete* (in *Noces*), p. 139

²⁰³ Gadourek-Backer (1963), p. 152

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 40

²⁰⁵ Bree (1962), p. 32

²⁰⁶ p. 95

²⁰⁷ Fitch (1982), p. 51

écrivait sur la solidarité humaine qui marque la vraie révolte²⁰⁸, et toute *La Peste* peut d'ailleurs être lu comme un éloge de la révolte solidaire face à la souffrance et à la mort. A un moment donné Camus déclare même : « je ne connais qu'un seul devoir et c'est celui d'aimer »²⁰⁹. Or, la nouvelle est rendue unique par le fait qu'elle pose la communion des hommes non pas comme une simple résistance commune à la mort, ni comme le signe d'une plus grande harmonie entre l'homme et la nature, mais plutôt comme un refuge contre une nature fondamentalement hostile. C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus d'une séparation entre la nature gentille et la mort méchante comme avant, mais d'une réintégration des concepts nature et mort dans une seule idée, comme on la voit dans *L'Etranger*, sauf que dans la nouvelle cette idée constitue dans sa totalité une injustice, et la seule justice qui s'y oppose est l'humanité. En plus, lorsque le personnage principal aide l'un des villageois à porter une grande pierre et de se décharger ainsi d'un devoir, ce sacrifice permet son entrée dans le groupe des hommes²¹⁰. Avec *La Pierre Qui Pousse* Camus arrive à un point de vue selon lequel le sens et la valeur de la vie ne se trouve pas dans un quelconque mysticisme ou harmonie naturelle, ni dans une révolte solitaire contre la mortalité et l'injustice du monde, mais plutôt, et uniquement, dans notre humanité commune, dont l'individu affirme sa propre appartenance par le sacrifice de soi pour le bien des autres. *La Pierre Qui Pousse* est publié en 1957 dans le recueil *L'Exil et le Royaume* et, chronologiquement, elle est la dernière œuvre de fiction publiée par Camus lui-même. A l'égard de ce texte on peut bien se demander s'il signifie lui-même une dernière, et peut-être ultime, étape dans le développement philosophique de son auteur. Est-ce que celui-ci aurait enfin lâché son passé de mystique, son hédonisme naturel, sa révolte et son quasi-paganisme grec pour simplement trouver dans l'amour, l'amitié, la fraternité et la communion des hommes le soulagement de la terreur inspirée par la mort et la souffrance ? La question restera à jamais sans réponse.

²⁰⁸ *L'Homme Révolté*, p. 36

²⁰⁹ Mailhot (1973), p. 401

²¹⁰ (in *L'Exil et le Royaume*), p. 188

CHAPITRE IV

LA CONTRADICTION ENTRE L'ATHEISME ET L'IMPERATIF MORAL DANS L'ŒUVRE DE SARTRE ET CAMUS

Comme on a vu dans l'introduction, l'œuvre de Sartre et Camus est marquée d'un athéisme rigoureux d'un côté, et d'un strict impératif moral ou éthique de l'autre. Sartre propose comme principe fondamental de son existentialisme la reconnaissance que l'homme est responsable de tous les hommes²¹¹, alors que Camus déclare « sans hésitation » que le seul remède à la souffrance est la charité²¹². Or, quelle est la valeur de la moralité dans un univers lui-même rendu insensé par l'absence d'une volonté divine ? Après tout, d'un point de vue religieux, l'obéissance aux commandements, qu'ils soient de nature morale ou non, a un sens bien spécifique. Elle procure une récompense divine, que ce soit ici et maintenant ou sous forme d'une vie éternelle au Paradis, et évite une punition qui peut aller d'un malheur terrestre jusqu'à la damnation aux enfers. De la même façon, le respect des lois d'un pays n'est pas moins logique. Par le respect des lois on évite la poursuite judiciaire et même l'emprisonnement ou, dans des cas extrêmes, l'exécution. Dans des cas où l'existence de Dieu est niée cependant, et là où un délit n'entraîne pas de risque de poursuite judiciaire, pourquoi insister encore sur une division entre les actions qui sont « bonnes » et celles qui sont « mauvaises » ? Pourquoi prôner la valeur qui se trouve dans la poursuite de celles-là, surtout s'il s'avère plus profitable de s'adonner à celles-ci ? A titre d'exemple on peut se rappeler le cas de Clamence dans *La Chute* de Camus. Son refus de sauver une femme de la noyade finit par lui rendre la vie insupportable. De la même façon, dans le cas de Lucien, le protagoniste de *L'Enfance d'un Chef* de Sartre, son rêve bourgeois de l'avenir, basé sur son identité d'anti-sémite, est clairement représenté de façon négative. Mais pourquoi ? Clamence ne risque pas de conséquences négatives en ignorant les cris à l'aide de la mourante. Il ne doit le sentiment de la dévaluation de sa vie, qui suit cet incident, qu'à sa propre mauvaise conscience. Pour sa part Lucien, à la fin de son histoire, se porte plutôt bien. Il est même heureux. Néanmoins, c'est clair que les deux personnages sont des « méchants ». Ils sont

²¹¹ *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 24

²¹² Bree (1962), p. 41

représentés comme des exemples à ne pas suivre dans un monde où, malgré son absurdité et son absence de créateur ou de vie postérieure, Sartre et Camus différencient quand même scrupuleusement entre le Bien et le Mal. La différenciation les situe à l'opposition d'autres auteurs tels que le Marquis de Sade, dont j'ai parlé dans le premier chapitre, et Dostoïevski, qui déclare avec une logique tout à fait irréprochable : si Dieu est mort, tout est permis²¹³. Or, même Sade a pratiqué des actes de charité dans sa vie réelle, surtout pendant la Révolution, et il est resté un adversaire acharné de la peine de mort jusqu'à la fin de sa vie. Lui aussi était un « engagé », tout comme Sartre et Camus. Mais pourquoi s'engager s'il n'y a rien à gagner en le faisant, et rien à perdre en ne le faisant pas ? C'est clair que, là où il s'agit de la moralité chez Sartre et Camus, ce n'est surtout pas une question de profit.

Sartre nous dit que la reconnaissance par le soi de sa propre subjectivité mène forcément à la reconnaissance de celle de l'autre. Cette reconnaissance l'empêche ensuite de traiter l'autre comme un objet. En même temps, la reconnaissance que l'autre est toujours capable de l'objectivation du soi mène celui-ci à vouloir se purger de ses imperfections pour se présenter au regard de l'autre sous la meilleure lumière possible. Le soi espère solliciter un jugement favorable, et son espoir constitue la base d'un comportement moral à l'égard de l'autre. Evidemment cette notion est bien spéculative, mais l'importance se situe dans l'idée de jugement, et dans le désir du soi d'être jugé en bien par l'autre. Ce désir revient à plusieurs reprises dans l'œuvre de Sartre et Camus, et chez tous les deux il est étroitement lié à l'idée de sacrifice. Sartre affirme que l'acte de sacrifice est un moyen d'obliger l'autre de porter un jugement favorable sur le soi, qu'il s'agisse d'un sacrifice de sa vie, ou plutôt d'un sacrifice de soi prenant la forme d'un engagement tellement admirable qu'il oblige un jugement positif. En termes philosophiques on peut dire que, dans les deux cas, l'objectivation de soi par une subjectivité passe par le jugement de l'autre. De la même façon, chez Camus on a vu comment le sacrifice d'Arrast dans *La Pierre Qui Pousse* amène les villageois à juger que l'ingénieur mérite maintenant l'inclusion dans leur communauté. Le scénario implique que, d'après Camus, l'absence d'un tel altruisme, et donc de moralité, a pour résultat un jugement défavorable de la part

²¹³ *L'Homme Révolté*, p. 78

de l'autre, et empêche des interactions humaines authentiques et charitables. Sartre pour sa part imagine que la reconnaissance par le soi de sa propre liberté absolue mène, comme dans le cas de la subjectivité, à la reconnaissance de la liberté de l'autre et au désir, qui est le seul objectif de la liberté, de faire en sorte que cette liberté s'accroisse. Cette idée implique une moralité presque involontaire, basée sur la qualité même de la liberté en tant que valeur primordiale (et, selon Sartre, unique). Néanmoins, l'auteur déclare en même temps : « si aristocratique que soit la liberté, encore exige-t-elle le regard des autres pour s'assurer d'être »²¹⁴. Encore une fois on est confronté à la nécessité d'être jugé, et jugé favorablement. On peut donc dire que l'éthique chez Sartre et Camus est surtout une fonction du jugement porté sur l'individu, et que ce jugement exige par conséquent qu'on se comporte de façon à éviter toute culpabilité.

On posera dans un chapitre postérieur la question sur l'origine du sentiment de culpabilité chez Sartre et Camus. Pour l'instant on se borne à déterminer qui est censé rendre le jugement jouant un rôle si important dans la définition de leur moralité. Après tout, bien qu'il s'agisse de « l'autre », dans *L'Être et le Néant*, Sartre nous assure que le jugement de l'autre ne nous affecte que si nous le permettons²¹⁵. En même temps, un des protagonistes de Camus déclare : « j'ai besoin que quelqu'un me montre la vie et me donne blâme et louange, non selon le pouvoir mais selon l'autorité »²¹⁶. C'est-à-dire, pour un jugement d'avoir une valeur, il faut qu'il soit porté par quelqu'un dont le droit de le faire est indubitable, comme le serait également le résultat de ce jugement. Evidemment, dans un cadre de référence religieux, et surtout chrétien, ce problème ne se pose même pas. Dans le Christianisme on accepte l'existence d'un Dieu qui n'est pas seulement le créateur de tout ce qui existe, et donc l'arbitre final et absolu de toute valeur, mais qui est en même temps omniscient et infaillible, c'est-à-dire incapable de se tromper ou de porter un jugement suspect. Or, dans un monde d'où on écarte toute présence divine, qui reste pour porter un jugement assez fiable pour qu'il puisse servir de base à un système éthique entier ?

²¹⁴ Jeanson (1963), p. 26

²¹⁵ Anderson (1979), p. 83

²¹⁶ *Le Premier Homme*, p. 40

1. La notion de jugement dans l'œuvre de Jean-Paul Sartre

Jolivet nous indique que l'athéisme sartrien a son origine dans la révolte enfantine de l'auteur contre ce qu'on peut appeler « l'indiscrétion du regard divin », c'est-à-dire la notion, surtout chrétienne, que Dieu nous regarde tout le temps, même dans nos moments les plus privés ou les plus intimes²¹⁷. Le jeune Sartre éprouve ce regard comme une intrusion intolérable, et il dramatise l'intrusion plus tard dans la nouvelle *L'Enfance d'un Chef*, où le personnage principal déclare à propos de lui-même, « le bon Dieu était plus renseigné sur Lucien que Lucien lui-même »²¹⁸. Une fois débarrassé de l'espionnage perpétuel cependant, l'auteur, comme tout athée d'ailleurs, se trouve aussi privé du jugement divin dont il a besoin. La privation nécessite le remplacement du jugement divin par un autre jugement, en l'occurrence celui des hommes, dont il déclare à un moment donné : « l'homme ne peut rien être sauf si les autres le reconnaissent comme tel »²¹⁹. Or, d'après ce qu'on a vu, Sartre exprime aussi l'opinion que le jugement de l'autre ne peut pas nous affecter si nous ne le permettons pas, c'est-à-dire que le soi n'approuve le jugement de l'autre que dans la mesure où ce jugement est conforme à l'opinion qu'a le soi de lui-même. Dans le contexte de l'opinion sartrienne que le regard de l'autre mène forcément aux efforts de se purger de ses imperfections pour échapper au sentiment de culpabilité causé par le jugement étranger, il faut donc préciser que ce regard n'est capable de causer un tel sentiment que dans la mesure où le soi reconnaît ses imperfections comme des imperfections lui-même. Alors, chez Sartre le jugement divin n'est pas remplacé par le jugement de l'autre, mais plutôt par le jugement du soi par lui-même. Ce jugement est ensuite projeté sur le regard de l'autre, mais toujours basé sur un système de valeurs créé par le soi. Evidemment, dans un univers sans dieu ni sens, ce système doit forcément être tout à fait arbitraire. Comme exemple on peut encore une fois considérer le cas du personnage de Garcin dans *Huis Clos*. Il se croit lâche et, une fois son secret découvert par Inez, il s'efforce de la convaincre du contraire pour s'attirer d'elle un jugement favorable. Or, la seule raison pourquoi il fait cet effort est parce que le jugement d'Inez reflète sa propre opinion qu'il a de lui-même. S'il était un homme

²¹⁷ (1965), p. 51 à 52

²¹⁸ (in *Le Mur*), p. 164

²¹⁹ *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 66

convaincu de son propre courage, aucun jugement contraire, porté par un autre, ne l'aurait perturbé. On peut donc dire que la cause de son sentiment de culpabilité n'est pas le jugement de l'autre, mais plutôt sa propre reconnaissance de sa mauvaise foi projetée sur le regard d'Inez. Sartre remplace d'abord le jugement divin par celui du soi, et fait ainsi du soi un dieu : non pas seulement est-il libre de définir sa propre essence, mais aussi de se juger soi-même selon ses propres critères et de prescrire sa propre punition. Le sacrifice dont on a parlé dans le chapitre précédent, qui oblige un jugement favorable de la part de l'autre, n'est donc qu'un mécanisme « auto-expiatoire ». Il vise le blanchiment du soi selon le jugement de celui-ci même, projeté sur le regard de l'autre, ou bien sur le souvenir du soi que gardera l'autre après sa mort. S'il était toujours en vie, Garcin aurait pu réhabiliter son opinion de lui-même en s'engageant dans une cause admirable, ou même en se faisant tuer de façon héroïque. Un tel acte l'aurait permis de se regarder plus positivement, puisqu'il aurait pu imaginer un jugement favorable de lui-même au regard des autres. La tragédie de *Huis Clos* se situe justement dans le fait que, étant mort, aucun des personnages n'est plus capable d'affecter son existence. Leur condamnation consiste d'être ce qu'ils sont, et ce qu'ils s'imaginent être, pour toujours.

Or, servir comme son propre juge n'est pas une solution très satisfaisante, étant donné le besoin, déjà indiqué, d'une autorité objective qui prêterait au jugement une valeur absolue et indiscutable. De la même façon, toute punition ou sacrifice prescrit par le soi ne donne que le sentiment d'une expiation illusoire. Alors, il faut un jugement qui vient de l'extérieur et, à cause de la non-existence proposée de Dieu, la seule source d'un tel jugement est toujours l'autre. Mais comment faire pour assurer que ce jugement n'est pas que celui du soi projeté sur un regard étranger ? Une réponse possible, offerte au sein de l'existentialisme, ne vient pas de Sartre lui-même mais de sa compagne et collaboratrice, Simone de Beauvoir²²⁰. Elle suggère que la raison pour laquelle le soi, ayant reconnu la subjectivité de l'autre, s'efforce pour assurer que la liberté de cet autre s'accroisse au maximum (ce qu'on a vu constituer la définition de la moralité chez Sartre, présenté comme une fonction inhérente de la liberté elle-même) est justement pour en faire un pair capable de le juger d'un jugement rendu fiable par l'égalité qui existe dorénavant entre

²²⁰ Anderson (1979), p. 83

les deux. Or, étant donné la multiplicité et la diversité des autres avec lesquels on est confronté, et le fait que les uns ne partagent pas forcément les idées et les valeurs des autres, comment savoir auquel des jugements différents on peut faire confiance ? Ce problème ne pourrait se résoudre que si tous les jugements différents se confirmaient. Cette notion mène presque inévitablement à une vision marxiste de l'histoire, et Sartre lui-même adopte éventuellement cette vision. Dans la philosophie de Sartre, Dieu est finalement remplacé non pas par le soi ou par l'autre en tant qu'individu, mais plutôt par une société utopique qui est censée émerger du processus dialectique à la fin de l'histoire. Cette société est conçue comme site d'un égalitarisme parfait. Elle possède des valeurs si absolues (le résultat d'un processus d'expérimentation et d'élimination historique) qu'il n'y a pas de possibilité pour quiconque d'exprimer une opinion contraire crédible. Par conséquent, le jugement porté par la société idéale n'est pas seulement un jugement collectif, mais en plus il ne laisse pas la moindre possibilité d'être disputé. Il ne se distingue plus d'un jugement divin.

2. La notion de jugement dans l'œuvre d'Albert Camus

Selon Gadourek-Backer, le thème central de l'œuvre entière de Camus est celui de l'innocence et de la culpabilité²²¹. Ces notions sont étroitement liées, chez l'auteur, à celle de l'absurde, c'est-à-dire l'incompréhensibilité de la vie face à la rationalité humaine. Comme on a déjà vu, l'origine de l'absurde chez Camus est le sentiment de rupture qu'il éprouve lors de l'éveil de sa rationalité et la négation, par celle-ci, de la vérité ontologique du sentiment d'unité et d'immortalité dont jouit l'auteur lors de ses instants de transport mystique face aux lieux naturels. La rupture se manifeste à son esprit comme une rupture avec la nature elle-même, et elle est marquée par la reconnaissance de sa propre mortalité. La rationalité même oblige ensuite qu'il essaie de construire une explication logique pour cette mortalité. L'auteur dramatise la recherche d'une réponse dans *L'Etranger*, où la cause directe de la rupture entre Meursault et l'harmonie dans laquelle il vit avec la nature est sa destruction de « l'équilibre du jour » par le meurtre qu'il commet. Contrairement au cas réel de Camus, dans le roman la rupture n'est pas

²²¹ (1963), p. 194

seulement la cause d'une reconnaissance, par Meursault, de sa propre mortalité, mais elle constitue également, de façon allégorique, la cause éventuelle de sa mort. C'est-à-dire que le seul moyen pour Camus de se représenter rationnellement la mortalité à l'époque consiste à la considérer comme une sorte de punition pour un crime commis contre la nature elle-même. Bien sûr, comme je l'ai suggéré dans un chapitre précédent, le vrai crime de Meursault n'est pas le meurtre, mais l'éveil de sa rationalité humaine et l'opposition de celle-ci à l'irrationalité de la nature, un processus qui commence déjà lors de l'enterrement de sa mère. Plus exactement, son crime consiste en le fait que, pour la première fois, il permet à sa rationalité de jouer un rôle actif dans la détermination de son comportement. Par exemple, il manifeste une résistance inhabituelle aux exigences naturelles, en l'occurrence au soleil brûlant sous lequel il s'efforce de continuer à marcher, lors de l'excursion fatale à la plage, malgré son désir de retourner à la maison²²². Or, c'est surtout important de noter que la punition dans ce cas provient toujours de la nature elle-même. La nature sert de dieu, et c'est elle qui juge et qui punit par l'infliction de la mortalité. Elle est présentée comme une entité personnalisée et même anthropomorphique, ce qui explique pourquoi Camus est souvent associé à une sorte de paganisme moderne²²³. Evidemment il ne faut pas confondre l'allégorie et la réalité, mais le roman suggère quand même que Camus s'est originellement représenté la différence fondamentale entre l'homme et la nature comme une sorte de péché originel de la part de l'homme, ou au moins comme une imperfection, le résultat de son incapacité d'empêcher l'éveil et l'exercice de sa rationalité humaine. Tout comme pour l'auteur lui-même, et pour nous d'ailleurs, une fois que cette partie de son humanité se manifeste ce n'est plus possible pour Meursault de retrouver son immortalité perdue. Or, le personnage arrive quand même à rétablir sa relation harmonieuse avec la nature par la reconnaissance de l'indifférence avec laquelle elle regarde la souffrance humaine. Cette reconnaissance lui permet d'abandonner ses efforts d'imposer sa rationalité à la nature et de simplement en accepter les manifestations sans questionner ou vouloir comprendre, comme au début. L'indifférence peut aussi être décrite comme une absence de pitié, et par conséquent la soumission presque reconnaissante de Meursault à la nature prend un air de masochisme.

²²² p. 92

²²³ Bree (1962), p. 65 à 70

Comme on verra plus tard, ce sentiment est lié à l'identification faite par l'auteur entre la nature et sa propre mère²²⁴.

Mais il est très difficile d'accepter la mort paisiblement et sans réserve, cette position peu ou prou devient intenable, et à la longue Camus n'y est pas parvenu. Poussé par des événements extérieurs, au niveau philosophique il finit par entrer dans le « cycle de la révolte » et s'adonne librement à l'expression de son ressentiment à l'égard de sa propre mortalité. Or, si la mort provient de la nature, pour laquelle il garde néanmoins un sentiment de tendresse, comment éviter que celle-ci soit également impliquée dans sa résistance à la mort ? En écrivant *La Peste* l'auteur répond à cette question par une révision de sa philosophie originelle. Alors que *L'Etranger* présente la mort comme ayant son origine dans la nature même, dans *La Peste* Camus fait une nette séparation entre sa nature bien-aimée et la mort. Il présente la mort comme une intrusion dans la nature, qui en plus constitue carrément une injustice commise contre l'espèce humaine²²⁵. Mais qui est l'auteur de l'injustice, et pour quelle raison est-ce qu'elle nous est infligée ? Au début de *La Peste* on lit que, pour les habitants d'Oran, ville qui sera frappée par le fléau à venir, « l'apparence, l'animation et même les plaisirs semblaient commandés par les nécessités du négoce »²²⁶, qu'ils sont des humanistes qui se croient libres mais qui, par contre, ne croient pas aux fléaux²²⁷, qu'ils sont frivoles et que leur ville manifeste une « difficulté qu'on peut y trouver à mourir »²²⁸. Selon Camus, « ils se trouvaient en somme dans l'erreur et leurs idées étaient à réviser »²²⁹. Toutes ces phrases suggèrent que la peste doit être vue comme une punition plutôt qu'un simple désastre naturel, et que sa représentation sous forme d'un fléau biblique (c'est-à-dire ressemblant aux histoires de punition divine infligée aux peuples entiers telles qu'on retrouve dans la Bible) n'est pas le fruit du hasard. La mort, dont la peste n'est finalement qu'une représentation, est donc toujours le résultat d'un jugement, mais cette fois-ci, le crime méritant la punition n'a pas été commis contre la nature, et la nature n'est pas le juge responsable de la condamnation

²²⁴ Costes (1973), p. 61

²²⁵ *La Peste*, p. 254

²²⁶ *Ibid.*, p. 23

²²⁷ *Ibid.*, p. 33

²²⁸ *Ibid.*, p. 7

²²⁹ *Ibid.*, p. 21

terrible. Dans *La Mort Heureuse*, dans un passage sur le Christianisme pratiqué par les habitants d'une autre ville, Camus nous dit que « le dieu qu'on adorait ici était celui qu'on craint et qu'on honore, non celui qui rit avec l'homme devant les yeux chaleureux de la mer et du soleil »²³⁰. Alors, si le dieu « qui rit avec l'homme » représente la nature, dont « les dieux parlent dans le soleil »²³¹, qui est celui qu'on craint et qu'on honore sinon l'architecte de la mort qui nous inflige cette punition comme la conséquence d'un jugement injuste et prononcé pour des raisons qui nous dépassent ? Pour l'instant ce n'est pas important de déterminer à quel point tous ces dieux ne sont que des représentations allégoriques, et à quel point Camus les imagine, même malgré lui, comme des présences réelles. En revanche, il nous faut savoir pourquoi Camus décrit le jugement ayant pour résultat l'entrée de la mort au monde, comme une injustice.

Si on imagine la mort comme une punition qui résulte d'un jugement divin, même de façon allégorique, la nature justement divine de ce jugement doit sûrement le rendre juste. Cette constatation est d'autant plus vraie étant donné que l'indifférence déjà établie de la nature ne laisserait que l'autre dieu « qu'on craint et qu'on honore » comme créateur des valeurs dans le cadre desquelles il porterait son jugement. En fait, comme on a vu, au début de *La Peste* Camus suggère même que les habitants d'Oran méritent leur punition. Par conséquent, l'humanité entière doit également mériter la sienne. Or, quand on arrive à l'épisode de la mort de l'enfant²³² et la terrible souffrance qui l'accompagne, Camus met dans la bouche de son héros, le docteur Rieux, la déclaration qui devient ensuite sa propre position philosophique de base sur cette question, à savoir qu'il ne peut pas accepter une justice qui nécessite la mort aussi horrible d'un enfant. Cette position oppose, une fois pour toutes, le jugement humain au jugement divin, et marque en même temps le début du cycle de révolte dans l'œuvre de Camus. A partir de ce moment il identifie volontiers Dieu comme le maître de la mort²³³, il parle de détrôner Dieu²³⁴ et il déclare qu'il faut « bâtir le seul royaume qui s'oppose à celui de la grâce : celui de la

²³⁰ p. 105

²³¹ *Noces*, p. 13

²³² *La Peste*, p. 175 à 179

²³³ *L'Homme Révolté*, p. 292

²³⁴ *Ibid.*, p. 41

justice »²³⁵. Il parle en plus, et à plusieurs reprises, d'une rupture qui s'effectue entre le créateur et la créature²³⁶. Il se réfère à la révolte contre un dieu qu'il considère non pas seulement injuste mais criminel, et il exulte de façon luciférienne que « le spectacle de l'orgueil humain est inégalable »²³⁷. Il se fait encore plus sien ce rôle satanique en s'opposant aux valeurs traditionnellement associées au Christianisme comme la foi, l'espoir et l'amour. Dans *La Mort Heureuse* il parle d'un amour qui empêche le bonheur²³⁸ et conseille l'acceptation des damnés comme le seul moyen de vivre sans grâce²³⁹. Finalement, il déclare que c'est à nous de « créer Dieu »²⁴⁰. Comme Sartre donc, Camus aussi passe par une étape où il remplace le jugement divin, ou objectif ou extérieur, par un jugement personnel et surtout humain.

C'est clair que l'étape « diabolique » dans l'évolution philosophique de Camus est marquée par une forte anthropomorphisation des notions intellectuelles sous forme mythologique, tandis que la suivante, celle de la mesure, semble représenter un retour à l'abstraction. L'auteur s'éloigne de la notion de révolte, et qualifie plutôt la démesure comme étant à l'origine de tous les maux. Cette idée est surtout illustrée par la pièce de théâtre *Caligula*, dans laquelle l'empereur veut égaler les dieux en égalant leur cruauté démesurée. Or, les conséquences tragiques qui résultent d'un tel dépassement des limites ne sont pas le résultat d'un jugement divin ou naturel, mais plutôt une réaction innée à l'univers, comme le fonctionnement d'un principe scientifique. Caligula, à un moment donné, dit : « Il me faut des victimes et des coupables »²⁴¹. Il se procure ensuite les deux de façon tout à fait arbitraire, et par cette action il illustre que le seul jugement qui existe est celui des hommes. En même temps il soulève le caractère aléatoire de ce jugement. Alors, quand l'empereur meurt à la fin de la pièce, sa mort n'est pas le résultat d'une punition divine, mais plutôt la conséquence toute naturelle, et toute humaine, de ses actions. Camus poursuit la même idée dans *La Chute*, et il rejoint Sartre en suggérant que le jugement que porte l'autre sur nous n'est rien d'autre que notre jugement de nous-

²³⁵ *Ibid.*, p. 129

²³⁶ *Ibid.*, p. 72 ; Gadourek-Backer (1963), p. 229

²³⁷ *Le Mythe de Sisyphe*, p. 78

²³⁸ p. 155

²³⁹ Gadourek-Backer (1963), p. 226

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 231

²⁴¹ *Caligula*, p. 42

même projeté sur le regard de l'autre. Dans la nouvelle, Clamence raconte l'histoire de son refus de sauver une femme de la noyade. Comme il a toujours été un grand humanitaire qui pratiquait la charité avec assiduité, il se sent tout d'un coup inauthentique, un sorte d'imposteur qui joue le rôle d'un humanitaire. Il s'imagine que les gens se moquent de lui derrière son dos. Il se sent coupable, et il a besoin d'être jugé pour avoir le droit à l'absolution. Ce besoin indique tout justement qu'il ne peut pas y avoir de grâce sans la reconnaissance du péché. Or, qui a l'autorité de le pardonner ? Sûrement pas l'autre, qui n'est pas plus authentique, et donc pas plus autorisé, que lui-même. Et pas Dieu non plus, puisqu'il n'existe pas. Alors, le seul qui reste est le coupable lui-même, mais uniquement après s'y être autorisé selon un schéma bien précis. D'abord il s'accuse lui-même dans une confession faite à un auditeur soigneusement choisi. Cet acte lui permet ensuite de solliciter également la confession de l'autre. Une fois qu'il a établi la culpabilité de ce dernier, l'imperfection avouée de celui-ci autorise Clamence à les juger tous les deux, et puis de les pardonner. Ce double processus lui mérite le titre qu'il se donne, à savoir « juge-pénitent », et souligne le caractère subjectif que Camus attribue à l'époque à la notion de jugement.

Toujours à propos de *La Chute*, Gadourek-Backer nous propose en revanche que le vrai objectif de Clamence est plutôt la recherche de l'amitié²⁴², et que sa confession n'est qu'un moyen d'obtenir le pardon, et par là l'affection, de l'autre. De ce point de vue, ce n'est que faute d'un tel pardon qu'il est obligé de se pardonner lui-même. Evidemment cette procédure n'a rien de satisfaisant, ce qui explique pourquoi il essaie ensuite de faire confesser à l'autre sa propre imperfection et sa propre culpabilité. Par ce moyen Clamence essaie de soulager sa propre incapacité d'obtenir le pardon en faisant damner toute l'humanité, représentée par ses auditeurs individuels. Son objectif est souligné par la prolifération des symboles et des images infernales qui se trouvent dans le roman. Selon cette interprétation, *La Chute* peut donc aussi être lu comme un coup d'autocritique lancé par l'auteur contre ses propres notions de jadis, et surtout contre celle de la révolte. Cette constatation ne veut pas dire qu'il abandonne nécessairement la révolte comme pierre angulaire de sa philosophie, mais plutôt qu'il regrette la forme solitaire sous

²⁴² (1963), p. 183

laquelle il la regardait à l'époque. Avec *La Chute* Camus se rend compte du fait que, aussi admirable que puisse être le spectacle de l'orgueil diabolique, à la fin le diable reste seul. La justice de sa cause n'est pas capable de le rendre heureux.

Où se situe alors le bonheur ? Comme on a vu dans le chapitre précédent, vers la fin de sa vie Camus se tourne vers la communion des hommes pour fournir un sens et une valeur à la vie. Il dramatise cette notion dans la collection de nouvelles *L'Exil et le Royaume*. Le livre sert en quelque sorte comme un retour au début de sa carrière littéraire, dans la mesure où il traite aussi à plusieurs endroits de l'harmonie entre l'homme et la nature, comme le faisait déjà *L'Étranger*. Or, alors que dans ce dernier la rupture et la réconciliation entre ces deux « personnages » constituent une question qui ne concerne que la relation entre eux, dans *L'Exil et le Royaume* leur relation est une réflexion de l'interaction entre l'homme et ses pairs. C'est-à-dire que la nature ne fonctionne plus comme une sorte de personnage anthropomorphisé, mais plutôt comme une mesure visible de l'intimité des relations humaines. La désharmonie existant entre d'Arrast et la nature dans *La Pierre Qui Pousse* ne s'explique pas par une opposition entre les deux. Au contraire, elle est un symbole de l'aliénation qu'éprouve l'ingénieur par rapport aux villageois et, par extension, à l'humanité entière. De la même façon, dans *Les Muets*, quand les ouvriers refusent de pardonner à leur patron de ne pas avoir répondu à leurs demandes, et qu'ils refusent de sympathiser avec lui lors de la maladie de sa petite fille, il en résulte qu'un d'eux, face à la mer qu'il aime et dont la contemplation l'a toujours soulagé de la peine de la vie, n'y retrouve plus rien de calme et de sympathique. La désharmonie soudaine résulte de sa propre inhumanité envers l'autre. Enfin, dans *La Femme Adultère*, l'expérience quasi-mystique du personnage principal face au paysage désertique magnifique ne réussit pas à la soulager de la solitude et la tristesse de sa vie, et elle finit pleurant sournoisement dans le lit qu'elle partage avec son mari. Cette histoire est surtout significative pour le fait qu'elle semble signaler un refus final par Camus de la valeur du mysticisme et de la recherche d'une quelconque harmonie avec la nature, et de la capacité du mysticisme naturel de répondre aux besoins émotionnels les plus fondamentaux de l'être humain. Alors, à cette époque Camus situe le sens de la vie dans la communion des hommes, et il postule qu'on mérite cette communion lorsqu'on se

sacrifie pour le bien des autres et du groupe. Il remplace le jugement de soi, qui à son tour avait remplacé celui de Dieu, par le jugement de l'autre collectif. Il se rapproche donc de Sartre et la soumission de celui-ci au jugement de la société ouvrière. La différence est, là où Sartre envisage cette société et son jugement parfait comme une réalité à venir, Camus, comme toujours, se borne à traiter du monde comme il existe ici et maintenant. Il ne se préoccupe pas de la perfection ou non d'un jugement collectif, mais uniquement de la capacité qu'a ce jugement de permettre le passage de « l'exil » au « royaume », c'est-à-dire à l'humanité commune, de la soulager de sa peine et de combattre la terreur que lui causent la souffrance et la mort.

On voit donc que la notion de moralité est liée chez Sartre et Camus à celle du jugement. Chez tous les deux le jugement finit par être situé dans les hommes, et surtout dans le groupe. Il fonctionne en plus comme partie d'un processus dont les éléments incluent un sentiment de culpabilité originelle, un sacrifice expiatoire, un jugement suivi d'une absolution et enfin l'inclusion dans une communauté particulière. Or, ce schéma n'explique toujours pas l'origine primordiale du besoin que ressentent les deux auteurs d'intégrer un tel processus, et une telle moralité, dans leurs philosophies respectives. Après tout, ce n'est tout simplement pas vrai que tout le monde ressent des sentiments de culpabilité comme partie intégrale de leur existence humaine, ni qu'ils ont tous le sentiment d'un « péché originel » qui doit à tout prix être expié (ou au moins, comme l'indique Gadourek-Backer, cette théorie n'est sûrement pas prouvée²⁴³). Sur le plan pragmatique on sait très bien que notre comportement n'a strictement rien à voir avec le taux des bénéfices matériels que nous recevons au cours de notre vie. Cette notion est même illustrée par Sartre dans *Huis Clos*, où la lâcheté de Garcin n'empêche pas que le troisième personnage de la pièce, Estelle, consente à coucher avec lui. En fait, la plupart des personnages dans l'œuvre fictive de Sartre et Camus ne manquent ni d'amour, ni d'amitié, ni même de ressources financières malgré, et même à cause de, la méchanceté dont ils font souvent preuve. Si on y ajoute l'absence de toute notion de jugement divin ou de loi karmique assurant une récompense ou une punition future en fonction du comportement présent, on a du mal à comprendre le malaise qui hante un si grand

²⁴³ Ibid., p. 156

nombre de ces personnages, ainsi que leurs sentiments perpétuels de culpabilité, d'inauthenticité et de vergogne. C'est tout à fait raisonnable de supposer que les personnages servent plutôt à représenter les sentiments purement subjectifs de leurs créateurs, et que leur quête d'absolution n'est qu'une représentation romanesque de celle des deux auteurs qui cherchent à se débarrasser de leur propres complexes psychologiques. Le fait que leurs efforts s'inscrivent presque toujours dans le cadre d'un schéma fictif de culpabilité, de sacrifice, de jugement, de pardon et de salut indique en plus une forte influence religieuse à l'origine de ces complexes mêmes. Cette constatation me permet de réitérer ma proposition que la philosophie athée des deux auteurs n'est qu'une recreation laïque des mêmes principes et des mêmes conflits qui faisaient déjà partie de la tradition religieuse occidentale pendant des milliers d'années. Pour asseoir ma théorie sur des bases historiques solides, le chapitre suivant sera dévoué à une histoire spéculative de l'origine et du développement de cette tradition, dans laquelle je repérerai surtout l'émergence des éléments de base que Sartre et Camus ont repris dans leur propre pensée, bien qu'inconsciemment, pour constituer le schéma fictif indiqué au-dessus.

CHAPITRE V

UNE HISTOIRE SPECULATIVE DE LA RELIGION EN OCCIDENT

Avant d'aborder ce chapitre, je me permets quelques remarques sur mon approche au sujet dont il traite, c'est-à-dire l'histoire de la tradition religieuse occidentale. Il va sans dire que ce sujet peut être examiné à travers plusieurs optiques, parmi lesquels les points de vue psychologiques, sociologiques, théologiques et ainsi de suite. Pour ma part, j'ai choisi une approche qu'on peut classer comme « historico-anthropologique », ce qui veut dire que je tenterai la construction d'une histoire des idées religieuses basée, autant que possible, sur les éléments et les pratiques culturels documentés de façon anthropologique (ou archéologique, dans le cas des civilisations les plus anciennes), et sur le développement historique de ceux-ci. Par ce moyen j'espère aborder mon sujet dans un esprit naturaliste et éviter que mon analyse soit explicitement informée par mes propres sentiments religieux ou par mes croyances métaphysiques. Ce risque accompagne toujours une étude académique de la religion. Si cette analyse se borne donc à une discussion purement rationaliste des pratiques spirituelles des peuples traités, et tente d'expliquer l'origine et le développement des idées religieuses dans des termes strictement « matérialistes », il ne faut nullement croire que cette approche implique une méconnaissance de la signification subjective (c'est-à-dire émotionnelle et spirituelle) qu'avaient ces idées et ces pratiques pour les croyants. Egalement, l'objectif de tracer le développement de la tradition religieuse occidentale de façon linéaire nécessite que l'accent soit mis sur les éléments constitutifs les plus pertinents et les mieux documentés de cette tradition, mais n'implique pas l'ignorance de la complexité des interactions psychologiques, sociologiques, économiques et culturelles qui accompagnent toute évolution sociale.

En ce qui concerne le choix d'auteurs cités, à part la place inévitablement laissée aux historiens, je m'appuie principalement sur les anthropologues, surtout pour les sections qui traitent de l'origine de la religion. Or, comme on remarquera très rapidement, sur ce sujet il existe plusieurs théories, dont les plus proéminentes sont représentées ici par James Frazer d'un côté, et René Girard et le philosophe français Gérard Bucher de

l'autre. Ces derniers ont développé leur pensée à propos de l'origine de la religion en partie à partir de leur lecture de Frazer et d'autres écrivains représentant l'anthropologie dite « classique », tels que Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss, et ils ont fini par s'opposer à ceux-ci²⁴⁴, alors qu'ils ont subi, à leur tour, le criticisme des commentateurs tels que l'anthropologue Luc de Heusch et le professeur de littérature comparée Jean-Michel Rabaté. Inutile de dire que, comme dans la plupart des sciences humaines, c'est impossible de « prouver » scientifiquement la vérité d'aucune des théories proposées par ces auteurs, ce qui rend le choix de « vérité » à être soutenue une question de préférence personnelle. Par conséquent, bien que j'aie me baser sur Frazer pour l'exposition de ma propre théorie sur l'origine et le développement de la religion en Occident, je ne vais pas m'adonner à une comparaison exhaustive entre ses idées et celles de ses homologues, ni m'efforcer de convaincre le lecteur pourquoi il aurait « plus raison » que les autres. Cela dit, c'est quand même raisonnable de s'attendre à ce que je justifie ma préférence, justification qui renvoie à mon commentaire sur le désir de garder un œil naturaliste sur mon sujet. Bien que les différences d'opinion entre Frazer, Girard et Bucher soient assez complexes, il me semble que ces différences proviennent du fait que leurs théories ont des origines fondamentalement opposées les unes aux autres. Alors que Frazer a fait une étude exhaustive des pratiques religieuses d'un très grand nombre de cultures à travers le monde et formulé ses théories à partir de l'intelligence qu'il avait obtenu ainsi, Girard et Bucher ont tous les deux formulé leur théorie de base à partir des études littéraires et linguistiques. Dans le cas de Girard, le principe primordial de son anthropologie, la notion du désir mimétique, a été transféré au monde réel après sa formulation dans le domaine littéraire, alors que les études linguistiques de Bucher l'ont mené à lier l'origine de la religion, ainsi que celle de la conscience humaine elle-même, au développement de la parole. C'est-à-dire que, généralement parlant, les idées de Frazer représentent un mouvement de l'observation vers la formulation d'une théorie, alors que celles de Girard et Bucher représentent plutôt un mouvement inverse. Ceci ne veut pas du tout dire que ces derniers ne fournissent pas des commentaires d'une valeur parfois remarquable – je les inclue justement dans mon étude pour cette raison. Or, l'approche de Frazer me semble quand même plus scientifique, et donc plus conforme à ma propre méthodologie.

²⁴⁴ Zupancžič (2005), p. 45

Frazer, tout comme Freud, se distingue en plus par le même désir, qui est aussi le mien, de suivre une approche strictement naturaliste, alors que Girard et Bucher ne cachent pas leur partialité idéologique : Jean-Michel Rabaté va jusqu'à qualifier la position ouvertement religieuse de Girard d'« obsession », et l'accuse d'un Christianisme « hyperbolique et apocalyptique » alors que, comparant Bucher à Giambattista Vico, il affirme que celui-là « croit qu'originellement nous étions tous des poètes, et que nos métaphores reflètent la projection de nos corps vers une dimension cosmique »²⁴⁵. Fort intéressant, mais on est quand même loin du domaine scientifique, et bien que je ne dispute pas la valeur d'un tel point de vue, dans le contexte de cette thèse je préfère lui laisser une moindre place.

1. La mort, la magie et l'origine de la pensée religieuse

D'un point de vue historique, la première indication d'une pensée religieuse (et d'une pensée humaine, si on accepte la théorie exprimée par Gérard Bucher, selon laquelle « l'évènement anthropogénétique primordial ne fit qu'un avec l'expérience de la mort »²⁴⁶) se trouve chez l'homme de Neandertal. Cette indication date d'à peu près 30 000 ans avant l'ère moderne, et se manifeste dans des pratiques funéraires. Celles-ci incluent l'enterrement d'objets quotidiens et de la nourriture avec les défunts. Etant donné la non-existence d'aucune forme d'écriture à l'époque, il est impossible de déterminer la signification de ces pratiques sans aucun doute, mais en toute probabilité elles ne représentent pas une conception bien développée d'une existence métaphysique après la mort. Dépourvus encore de la capacité de se représenter le concept du vide ou de la non-existence²⁴⁷, ces humanoïdes primitifs conçoivent sans doute la mort comme une continuation de la vie sous d'autres conditions, en vue de laquelle les défunts auraient besoin de leurs armes, de leurs vêtements et de leurs outils quotidiens, en plus de quoi se nourrir. Toujours selon Bucher, « en projetant sa présence-absence dans l'idéalité, en (re)produisant son existant de vivant à partir de la lecture post-mortem collective de son substrat incorruptible, la communauté reconnaît le disparu comme Autre et projette

²⁴⁵ Ibid., p. 46 [ma traduction]

²⁴⁶ (1989), p. 25

²⁴⁷ Ibid., p. 37

simultanément, en lui, l'effet vécu de sa propre unification compréhensive et de son accession à la survie du sens »²⁴⁸. Cette notion ne veut pas dire que « l'Autre » a quoi que ce soit de surnaturel, ou que « l'idéalité » soit une valeur positive. Bucher nous déclare que « aux yeux des hommes archaïques le mort n'est pas mort, il est en proie à un maléfice »²⁴⁹, et que « l'intrusion de la mort dans la vie est une blessure qui fait voir l'immonde et la souillure »²⁵⁰. On peut donc affirmer que la mort à cette époque, même si elle est conçue comme une continuation de la vie terrestre, n'est quand même pas un destin souhaitable. Par rapport à la vie quotidienne, caractérisée par le mouvement, la respiration et la santé, elle est plutôt à éviter aussi longtemps que possible, comme l'est aussi son précurseur, la maladie. Pour cette raison ces forces envahissantes (qui sont nécessairement de nature surnaturelle en tant qu'éléments intrusifs dans l'ordre naturel²⁵¹) nécessitent des défenses toutes aussi surnaturelles pour les combattre. Cette nécessité donne naissance aux premières pratiques magiques primitives, des rites et des rituels fondés sur un principe que Frazer appelle celui de la « magie sympathique »²⁵² (et qui n'exclut pas forcément la notion de Bucher que le sens même constitue « une organisation de défense contre la mort »²⁵³). Selon cette notion il existe une telle unité entre l'être humain et le reste de l'univers que l'homme est capable d'intervenir dans les processus naturels macrocosmiques en les imitant sur le plan quotidien. Ainsi, par exemple, serait-on censé pouvoir causer une averse à travers l'imitation du son du tonnerre. Ce genre de pratique magique ne tarde d'ailleurs pas à se développer suivant l'application primordiale de ce principe de l'imitation pour guérir les maladies. A l'époque la magie est pratiquée pour le bien d'une communauté entière, et surtout par un magicien dont quelque déformation physique, maladie mentale ou autre caractéristique particulière représentent pour ces êtres dits primitifs une relation privilégiée avec le surnaturel. L'absence d'un « certain type de rapport social » inévitablement causée par ces caractéristiques marque aussi, selon Girard, la « victime rituelle » dont le sacrifice

²⁴⁸ Ibid., p. 142

²⁴⁹ Ibid., p. 216

²⁵⁰ Ibid., p. 397

²⁵¹ Ibid., p. 100

²⁵² (1994), p. 14

²⁵³ (1989), p. 101

sert à expulser la violence collective de la communauté primitive²⁵⁴. Comme on verra, cette position ne contredit pas nécessairement son rôle de magicien. Frazer propose même que les magiciens, à cause de leur pouvoir magique, soient souvent des chefs de tribu²⁵⁵. Leur autorité temporelle est fondée sur leurs capacités magiques. Or, comme les actions humaines ne peuvent pas obliger les lois de la physique de s'adapter à notre volonté, l'homme primitif découvre très rapidement que les rites et les rituels magiques n'ont pas toujours les mêmes effets. Cette observation implique qu'il y a sûrement une autre volonté qui régit le fonctionnement des processus naturels. En plus, l'autre volonté est plus puissante que celle du magicien, mais aussi de nature capricieuse. Parfois elle permet au sorcier humain d'exercer son pouvoir sur la nature, et parfois pas. Alors, Frazer affirme que l'origine de l'idée divine se trouve dans la reconnaissance de l'inefficacité de la magie. Les rites et les rituels magiques, originellement de simples pratiques imitatives pour obtenir la santé d'un membre de la tribu, pour assurer une chasse réussie ou pour créer des averses, deviennent des pratiques religieuses. Ces pratiques prennent la forme de cérémonies dont le but est d'obtenir la faveur divine, et par le moyen de cet intermédiaire d'orchestrer les effets voulus. La notion n'a rien d'improbable. Déjà l'homme primitif imagine que tout être humain est habité d'une version plus petite de lui-même qui est responsable de ses mouvements, de ses pensées et de son discours. Frazer appelle cet alter ego un « homuncule »²⁵⁶ et selon l'auteur, il servira plus tard comme l'idée de base pour la notion de l'âme. Or, comme l'homme primitif ne distingue pas de la même façon que nous entre l'être humain et les animaux, les plantes et même les éléments naturels tels que la foudre, le tonnerre et la pluie, il imagine également que tous ces phénomènes doivent de la même façon être habités par une espèce d'homuncule pareil. Pour sa part Gauchet nous offre une autre théorie pour expliquer la conception de la divinité dans l'esprit primitif, celle-ci serait liée au rapport qui existe entre la tribu et le passé. Selon cet auteur, du point de vue de l'homme primitif « ce qui donne sens à l'existence, ce qui dirige nos gestes, ce qui soutient nos usages n'est pas de nous, mais d'*avant*, et pas d'hommes comme nous, mais d'êtres d'une autre nature, dont la différence et la sacralité consiste en ceci surtout qu'eux furent des

²⁵⁴ (1972), p. 26

²⁵⁵ (1994), p. 59

²⁵⁶ Ibid., p. 235

créateurs »²⁵⁷. Il s'agit donc des ancêtres, et faute d'une conception de la mort comme un état d'inexistence, l'homme primitif est obligé de se faire une idée de ces ancêtres comme toujours existants et toujours capables d'intervenir dans les affaires humaines. Quoi qu'il en puisse être, suite à la reconnaissance de l'inefficacité de la magie pure, l'homme commence à concevoir des homuncules responsables pour certains phénomènes naturels particulièrement impressionnants comme des êtres en réalité plus puissants que l'homme, ou bien d'imaginer que ce sont les ancêtres qui seraient responsables pour l'efficacité ou non de la magie. Dans les deux cas la faveur de ces êtres doit dorénavant être sollicitée pour obtenir les effets voulus. En fait, étant donné que l'homme primitif ramène toute chose à lui-même et se fait la mesure de tout l'univers, c'est plus correct de l'imaginer se représenter ces dieux, ou ces esprits, comme des espèces de magiciens eux-mêmes, bien qu'ils pratiquent évidemment une magie d'un ordre supérieur. Ils sont donc plutôt des hommes divins, mais ils font néanmoins partie, malgré leur pouvoir, de l'ordre naturel²⁵⁸. Cette précision n'est pas négligeable. C'est justement le manque d'un aspect transcendantal marquant la représentation des dieux à l'époque qui permet leur assimilation éventuelle aux magiciens humains. L'assimilation a pour résultat le franchissement d'une étape très importante dans l'évolution de la pensée religieuse, à savoir l'émergence de la notion de l'incarnation.

Il semble bien que cette émergence présente un caractère inévitable. En effet, déjà les dieux primitifs ne représentent que des types de magiciens doués d'un pouvoir surnaturel. Ils sont conçus comme appartenant au monde naturel de la même façon que les êtres humains. Les magiciens, de leur côté, deviennent des chefs de tribu chargés de la protection et de l'assurance de la prospérité de la communauté à travers des relations intimes qu'ils entretiennent avec les dieux sous forme de rites et de rituels magiques aussi que religieuses²⁵⁹. Comme le dira Hésiode plus tard : « Tous les rois viennent de Zeus »²⁶⁰. Comment s'étonner que les chefs magiciens finissent par être vus comme des dieux eux-mêmes ? Bientôt ils sont représentés comme des incarnations corporelles des

²⁵⁷ (2005), p. 55

²⁵⁸ Ibid., p. 121

²⁵⁹ Frazer (1994), p. 68

²⁶⁰ Vernant (1990), p. 44

divinités, dont la présence parmi le peuple sert de garantie de la prospérité tribale. Dans les communautés agraires qui se forment après la découverte de l'agriculture, la prospérité est surtout liée à la magnitude de la récolte d'une année à l'autre. Par conséquent, la présence parmi eux des dieux vivants est bien avantageuse pour les membres de ces communautés. Or, la situation n'est pas aussi simple, ni aussi parfaite. La divinité, incarnée en chair et en os, est forcément mortelle, mortalité qui est la marque essentielle de toute incarnation corporelle. Evidemment cet état d'affaires est très sérieux dans le cadre d'une cosmologie qui conçoit l'existence divine terrestre comme fondamentalement liée à la survie de la communauté entière. En fait, même le vieillissement et la maladie posent un risque important pour les vivres, y compris le bétail. Après tout, la santé et la qualité de ceux-ci dépendent également de la force et du bien-être divins²⁶¹. La solution que trouve l'homme primitif à ce dilemme est simple mais sanguinaire : tuer le chef au moment où il commence à faiblir. Ainsi on permet à son essence divine de passer à un autre corps, souvent celui du plus âgé de ses fils, ou même parfois à son bourreau, qui devient ensuite le nouveau chef. Selon Frazer cette pratique se trouve à l'origine de la notion de sacrifice dans la tradition religieuse, affirmation qui est contestée par Gauchet, qui déclare que « la 'révolution néolithique'...a pu survenir sans du tout systématiquement entraîner de mutation culturelle et religieuse »²⁶². Comme beaucoup des idées de Gauchet traitent de ce qu'il appelle la « sortie » de la religion, je suis d'avis que son inclusion dans une étude dont le thème central est justement l'incapacité de Sartre et Camus d'effectuer une telle sortie de façon réussie a de la valeur. Cependant, en ce qui concerne l'influence de la révolution néolithique sur la pensée religieuse, je donnerais plus volontiers raison à Frazer. Celui-ci n'affirme pas seulement que la révolution néolithique est responsable de l'émergence de la pratique du sacrifice, mais nous montre qu'elle subit en plus un grand nombre de variations et de transformations à travers les siècles, y compris la fixation d'une durée limitée à la vie du chef. Cette pratique a pour but d'assurer la transmigration nécessaire de l'essence divine avant même que les premiers signes de la vieillesse ne se manifestent²⁶³. La logique sous-tendant ce raisonnement finit par donner naissance, à son tour, à la pratique de substituer

²⁶¹ Ibid., p. 348

²⁶² (2005), p. 47

²⁶³ Ibid., p. 381

une autre victime au chef, basée sur la notion qu'un dieu est capable de faire en sorte que son essence divine se loge temporairement dans un autre. Ainsi le chef peut assurer que ce soit l'autre personne qui est sacrifiée à sa place, et permettre à l'essence divine, sans doute renouvelée, de rentrer dans son propre corps après l'exécution. Au début le remplaçant est souvent le fils du chef. Le fait qu'ils partagent le même sang fait de lui une victime idéale. Or, plus tard la coutume veut que n'importe qui puisse être élevé à la royauté pour être sacrifié. Enfin il se trouve que même un animal se prête admirablement à un sacrifice de ce genre. Cette substitution finale se situe à l'origine de tous les sacrifices d'animaux pratiqués dans toutes les religions et toutes les traditions culturelles du monde. La notion de Girard, selon laquelle le sacrifice constitue une sorte de « violence nécessaire » pour adoucir l'agression communautaire et éviter qu'une violence réciproque et continue s'installe dans la communauté me semble moins probable, surtout si on y ajoute sa conviction que « le rite est la répétition d'un premier lynchage spontané qui a ramené l'ordre dans la communauté »²⁶⁴. Pour ma part je préfère attribuer à l'homme primitif des motivations en même temps beaucoup plus utilitaires et superstitieuses que le genre de perspicacité psychologique dont il est apparemment doué par Girard, au moins si on interprète sa théorie comme la description d'une pratique consciemment instituée à cette fin par les anciens. Par contre, si on affirme que la motivation pour la répétition du « premier lynchage » reste inconsciente, on a du mal à imaginer comment l'homme primitif aurait justifié cette répétition, et on risque de se le représenter comme une espèce d'animal qui agit simplement selon ses instincts et sans aucune réflexion intellectuelle du tout. Par conséquent, j'imagine plus volontiers l'adoucissement de la violence décrit par l'auteur comme une conséquence involontaire du sacrifice, et non pas comme son objectif primordial ni sa cause inconsciente. Néanmoins, la notion que les pratiques religieuses, dont le sacrifice, ont une origine plus ou moins spontanée me semble avoir de la valeur. De la même façon je suis d'accord avec Bucher lorsqu'il dit de la mort que « c'est au regard de ce foyer dangereux et créateur...que se règlent l'ensemble des formes de la vie religieuse »²⁶⁵. Cependant, comme Frazer j'imagine que cette « vie religieuse » passe elle-même par certains stades

²⁶⁴ (1972), p. 143

²⁶⁵ (1989), p. 39

évolutionnistes comprenant surtout des croyances aveugles à la magie et aux pratiques autrement superstitieuses, liées avant tout à la vie et aux exigences de tous les jours. A ce propos, selon Vernant il faut se garder de « christianiser » les pratiques religieuses des hommes antiques²⁶⁶, c'est-à-dire qu'il ne faut pas attribuer rétrospectivement à ces pratiques un contenu spirituel ou une complexité psychologique dont elles ne sont pas pourvues. Pourtant, il est important de noter l'étape suivante dans l'évolution de la tradition sacrificielle, où le sacrifice lui-même disparaît et ne laisse qu'une représentation symbolique de la pratique sanglante de jadis. Souvent la représentation fait partie d'une mythologie abstraite dont Girard indique que l'évolution est justement gouvernée par « la volonté d'effacer les représentations de la violence »²⁶⁷. En Europe, les rites représentatifs sont surtout célébrés au moment annuel où le grain – ou n'importe quel produit agricole – semble être menacé par la destruction définitive, c'est-à-dire en plein hiver. Alors l'esprit du grain, de la verdure et de la vie elle-même est enterré sous forme d'un rameau mort (ou jeté dans un fleuve, ou abandonné hors du village). Pendant la cérémonie on lui donne une persistance au sein de la communauté sous une forme symbolique, en plaçant un rameau vert pour le remplacer à sa place dans le foyer, souvent décoré de couleurs éclatantes. Le rameau vert représente l'été à venir et la nouvelle récolte. Par ce moyen l'esprit de la verdure et du grain est transmis d'un rameau – ou génération – à l'autre, et le retour de l'été est garanti²⁶⁸. Il n'est évidemment pas difficile de repérer des traces de l'exécution ancienne du dieu incarné dans cette tradition apparemment innocente, dont plusieurs exemples sont documentés par Frazer, provenant de toute l'Europe, pratiques qui ont continué parfois jusqu'à nos jours. L'exemple le plus connu est d'ailleurs la fête mi-hivernale anglo-saxonne qu'on connaît aujourd'hui sous le nom de « Noël ». A noter surtout, est la notion de la mort du grain et son éventuelle résurrection²⁶⁹, dont l'une et l'autre sont représentées par un rameau ou par un autre morceau de verdure. Etant donné l'identification qui est originalement faite entre le grain qui meurt et qui renaît à chaque fois, et l'homme divin (ou le dieu humain) qui sert de l'incarnation de l'esprit du grain lui-même, comment ne pas éventuellement tomber sur

²⁶⁶ (1990), p. 9

²⁶⁷ Ibid., p. 111

²⁶⁸ Frazer (1994), p. 404

²⁶⁹ Ibid. p. 395

l'idée de la résurrection de tous les morts, de sorte qu'on arrive tout naturellement à la notion d'une vie éternelle instituée par ce processus ? Dans ce contexte Bucher nous parle des « mythes relatifs à la naissance ou à la renaissance de la race humaine...dans le sein de la terre »²⁷⁰. Bien que la prolifération des pratiques funéraires semblerait démentir le lien que l'auteur s'efforce de créer entre la notion de renaissance et l'enterrement des corps des défunts, en citant Eliade, il donne quand même une juste représentation de la connexion existant entre la renaissance et le sacrifice dans le monde primitif, à savoir que « la vie ne peut naître que d'une autre vie qui est sacrifiée »²⁷¹.

2. De la fertilité agricole aux mystères

Evidemment une grande partie de ce qui vient d'être dit reste sans preuves, et d'ailleurs improuvable. Il s'agit d'une théorie développée de façon rétrospective par Frazer suivant son étude des traditions religieuses et culturelles d'au moins la moitié de la terre. Par conséquent, hors des exemples concrets offerts par Frazer lui-même, la transition d'une étape dans le développement de la pensée religieuse à une autre ne peut pas être strictement localisée, ni de façon géographique, ni par rapport au temps. Cette constatation est surtout vraie en ce qui concerne les époques qui ont précédé l'invention de l'écriture. La seule chose qu'on puisse dire est que les événements décrits auraient eu lieu un peu partout sur terre, mais surtout dans le berceau de la révolution agricole, c'est-à-dire le Moyen Orient et l'Anatolie. Cette région sert de théâtre principal pour l'étape suivante de notre investigation. Avant d'y procéder pourtant, récapitulons les thèmes centraux qu'on a délimités jusqu'ici. D'abord on a situé l'origine de la pensée religieuse, si on définit celle-ci comme le sentiment du surnaturel, dans la conscience de la mort. On a également situé l'émergence de l'idée de divinité dans l'inefficacité des moyens magiques employés pour combattre la mort. Ensuite on a décrit la notion de l'incarnation divine et le lien qui est fait entre celle-ci et la prospérité agricole de la communauté. Cette description a mené vers la reconnaissance de l'identification éventuelle du dieu incarné aux produits agricoles eux-mêmes. Le résultat d'une telle identification est l'apparition

²⁷⁰ (1989), p. 201

²⁷¹ Ibid., p. 179

d'une croyance selon laquelle l'affaiblissement de l'un entraîne inévitablement la destruction de l'autre. Pour éviter le danger, le dieu est sacrifié. Ainsi la communauté assure que le dieu a l'occasion de transférer son essence divine à un autre vaisseau corporel pendant que toutes ses forces sont encore intactes. On a aussi vu comment cette pratique est de plus en plus tombée en désuétude dans l'histoire. Selon Vernant, tout comme pour Girard, sa disparition est gouvernée par une volonté d'effacer « les traces de la violence et du meurtre pour mettre au premier plan l'aspect de solennité pacifique et d'heureuse fête »²⁷². Eventuellement elle est remplacée par des représentations purement allégoriques, dans lesquelles la mort et la renaissance de la divinité sont symbolisées par celles de toute verdure, sous forme d'un rameau ou d'un brin d'herbe. Enfin, l'origine de ces fêtes hivernales était tombée en oubli et l'ancienne continuité assurée par le meurtre du chef a pu être assimilée à la mort et la résurrection annuelle de la nature elle-même.

Comme nous allons plus tard nous référer à Freud et à ses théories sur l'origine psychologique de la religiosité, il est nécessaire à ce point d'examiner brièvement ses théories sur l'origine de la religion avant de continuer à retracer notre histoire de la pensée religieuse. Pour renforcer la crédibilité de ces références à propos du sentiment religieux chez Sartre et Camus, il importe surtout de repérer les points communs entre les idées sur l'origine de la religion proposées ici, fondées en grande partie sur les écrits de Frazer, et le point de vue freudien sur le même sujet, comme il l'a formulé surtout dans son œuvre *Totem et Tabou*. La tâche devient plus facile si on accepte la notion, également proposée par Freud, que tout homme ignore les vraies raisons pour ses sentiments religieux, et que ceux-ci se manifestent toujours sous une forme sublimée²⁷³. C'est-à-dire que l'opposition constatable entre les points de vue de Frazer et de Freud ne représente pas forcément une incompatibilité fondamentale, mais peut-être une différence entre une analyse de motivations conscientes et d'une autre qui s'attache aux motivations inconscientes. Or, il existe aussi des similarités. Comme Frazer, Freud imagine que l'homme primitif a de la difficulté à accepter la réalité de la mort. Il postule que cette

²⁷² (1990), p. 75

²⁷³ Freud in Capps (2001), p. 21

difficulté est à l'origine de la notion de l'âme²⁷⁴. L'idée ne contredit pas les théories de Frazer sur la croyance, par l'homme primitif, en un homuncule à l'intérieur de chaque être, bien que Frazer imagine le concept de l'âme comme ayant évolué à partir de celui, plus ancien, de l'homuncule. Comme la plupart des auteurs déjà cités, Freud accepte la mort comme l'origine des pratiques rituelles qui préfigurent la religion. Or, il imagine que la création de ces pratiques est motivée par un sentiment de culpabilité né d'une absence de regret face à la mort de l'autre²⁷⁵. Autrement dit, si l'homme primitif se réjouit de la mort d'un rival, il se croit automatiquement responsable de cette mort. Comme l'écrit Throver dans son livre sur l'histoire de l'athéisme : « Le monde mythologique ne distingue pas entre un point de vue subjectif – le monde comme je l'imagine – et un point de vue objectif – le monde comme il existe dans la réalité »²⁷⁶. Freud accepte donc l'idée que la mort est interprétée, par l'homme primitif, comme une intrusion dans le monde naturel qui doit être combattue par des moyens magiques. Il imagine pourtant que l'homme invente la magie parce qu'il se sent coupable du fait qu'il est lui-même la source de cette intrusion. L'invention du surnaturel, c'est-à-dire de la magie, est donc une tentative de se convaincre soi-même que la mort a des origines toutes aussi surnaturelles, et d'éviter ainsi la responsabilité pour son existence au monde. Alors, bien qu'il accepte la définition de la magie fournie par Frazer, Freud postule que le principe fondamental de la magie est ce qu'on peut appeler « l'omnipuissance imaginaire »²⁷⁷. Selon ce principe, l'homme est capable de réaliser dans le monde ce qu'il imagine. Cette interprétation explique la création des tabous pour régler la conduite humaine au sein de la tribu, et pour éviter que son omnipuissance imaginaire ne cause une épidémie de magie sauvage et destructrice sur la communauté. Plus tard on fera une analyse plus détaillée du fonctionnement et de la signification des tabous dans le monde primitif. Pour l'instant on se borne à souligner que, malgré les raisons culturelles qui auraient pu donné naissance à ce phénomène, selon Freud, au fond, le tabou est une interdiction externe des plus fondamentaux des désirs humains. La notion de la magie, à

²⁷⁴ Freud (1953), p. 76

²⁷⁵ Ibid., p. 60

²⁷⁶ (1980), p. 27 [ma traduction]

²⁷⁷ Freud (1953), p. 85

son tour, est fondée sur la tentation créée par la perspective de transgression²⁷⁸. Pour ce qui est de la notion de divinité, l'hypothèse freudienne concernant l'origine de celui-ci est devenu célèbre. Se fondant sur une autre hypothèse célèbre, à savoir celle de l'évolution proposée par Darwin, Freud postule que la première communauté humaine prend la forme d'une « horde primitive » guère distinguable des animaux. Le leader de la horde est le père primitif, qui se crée un harem composé de toutes les femelles, et qui bannit systématiquement ses propres fils pour éviter que ceux-ci ne s'en emparent une fois qu'ils atteignent la maturité²⁷⁹. Or, un jour les frères bannis s'unissent. Ils tuent leur père et le dévorent, puis ils prennent possession des femmes de la horde. Mais leur triomphe ne dure pas longtemps. Peu après ils se sentent rongés d'un sentiment puissant de culpabilité. Afin de se débarrasser de leur culpabilité, ils renoncent aux privilèges qu'ils ont obtenus par le meurtre du père, c'est-à-dire aux femmes²⁸⁰. Ils se créent un totem pour servir de remplaçant au père défunt, et ils passent le reste de leur vie à lui demander pardon pour le meurtre. Désormais les frères se soumettront à la volonté imaginée du père, alors que celui-ci leur donnera sa bénédiction en échange de leur dévotion filiale²⁸¹. Selon Freud, cet événement n'est pas seulement l'origine du totémisme, mais également des tabous associés au complexe oedipien.

On peut pourtant se demander dans quelle mesure cette hypothèse freudienne sur la horde primitive est compatible avec les idées exprimées par nos autres commentateurs sur l'origine des sentiments religieux. Comme on a vu, Frazer affirme que la notion de divinité est née de l'inefficacité de la magie, alors que Freud situe l'origine de cette idée dans la création d'un remplaçant symbolique du père défunt, c'est-à-dire le totem. Or, on a également vu que le rôle du totem, selon Freud, est d'accorder sa faveur à ses adorateurs. C'est donc possible de situer la création du totem entre la création de l'idée de la magie et la conscience de l'inefficacité de celle-ci. Autrement dit, imaginons le père primitif comme le chef magicien de la horde. Sa supériorité vient de ses pouvoirs magiques. Une fois dévoré par ses fils cependant, ces pouvoirs passent naturellement aux

²⁷⁸ Ibid., p. 34

²⁷⁹ Ibid., p. 141

²⁸⁰ Ibid., p. 143

²⁸¹ Ibid., p. 144

assassins, qui découvrent rapidement que la magie ne fonctionne pas toujours. La découverte constitue une véritable crise. Selon Thrower, dans un cadre de référence mythologique la pratique de la magie, à part sa fonction purement utilitaire, sert aussi pour maintenir l'ordre de l'univers²⁸². Par conséquent, une défaillance de pouvoir magique risque la destruction de l'ordre naturel. Mais qui est-ce qui pourrait bien empêcher le bon fonctionnement des rites magiques sinon le père, dont l'homuncule continue à exercer ses propres pouvoirs magiques même à partir de l'au-delà ? L'amalgame des deux hypothèses explique l'autorité du père primitif, et donne une raison concrète pour laquelle le sentiment de culpabilité mène à la création du totem comme représentant du défunt. En même temps, le meurtre du père selon Freud évoque la notion de Girard du premier sacrifice spontané comme l'origine de la mythologie. Girard désigne d'ailleurs Freud comme le premier à affirmer que l'origine du rite se situe dans un meurtre réel, bien qu'il s'oppose aux interprétations freudiennes de cet acte²⁸³. Selon Freud, la transformation de la victime sacrificielle, c'est-à-dire le père primitif, en totem, marque le transfert de l'omnipotence imaginaire de l'homme aux esprits, et préfigure la transformation de ceux-ci en dieux²⁸⁴, mais il affirme que les esprits et les démons ne sont que des projections des impulsions émotionnelles humaines²⁸⁵.

Ces précisions nous permettent maintenant d'aborder la création des religions de mystère au Proche et Moyen Orient. Comme c'est le cas des fêtes hivernales déjà évoquées, ces mystères en fait dramatisent une tradition superstitieuse dont la signification originelle est oubliée. Or, dans ces paysages désertiques, où la transition d'une saison à l'autre n'est guère perceptible, la cérémonie de deuil qui accompagne traditionnellement la mort du grain ou du blé a plutôt lieu au moment de la récolte. A ce moment la motion violente des faucilles semble décapiter les épis comme si ceux-ci étaient des têtes d'hommes. Cette image rappelle aux agriculteurs le dieu ou l'esprit du grain qu'ils croient, encore à l'époque, habiter les champs, et qui les bénit de fertilité annuelle. Alors, pourquoi se lamenter à ce moment-là si ce n'est à cause de l'identification ancienne qui s'opère entre

²⁸² (1980), p. 37

²⁸³ Quigley (2005), p. 63

²⁸⁴ Ibid., p. 88

²⁸⁵ Ibid., p. 92

le produit agricole et le dieu incarné ? Le souvenir de ce dieu perdure dans l'imagination populaire, même si la signification est perdue. L'identification du produit agricole au dieu implique que la violence faite au grain est un attentat contre le dieu lui-même. Comment éviter que ce dieu, ou esprit agricole, ne se venge de la violence qui lui est faite ? Evidemment on lui montre les mêmes signes de respect qui sont dus à tout défunt.²⁸⁶ Selon Frazer, c'est même possible que, dans certains endroits, la pratique du sacrifice humain a persisté sous une forme liée à cette cérémonie de deuil simulé. Le but d'un tel sacrifice est ou bien, à travers une mort réciproque, de montrer au dieu agricole à quel point la destruction de sa vie importe aux récolteurs, ou bien pour servir de représentation symbolique de cette destruction nécessaire²⁸⁷. Le sacrifice humain constitue donc un « investissement vital [qui] rend manifeste le 'contrat social' rigoureux mais latent qui subordonne, dans l'univers archaïque, l'individu aux intérêts du groupe »²⁸⁸. Dans ce cas, vu que le grain repousse chaque année, comment ne pas imaginer que la vie humaine qui est sacrifiée n'est pas, elle, ressuscitée de quelque façon ou sous quelque forme inconnue ? Selon Bucher, à travers une « version narrativisée » du schème de la ritualisation de la mort (que cette ritualisation prenne la forme d'un sacrifice réel ou d'une simple représentation cérémonielle), le mythe créé « contribue justement à rendre fabuleux et 'mythique' le déroulement du rite »²⁸⁹. Girard pour sa part déclare qu'il « faut donc reconnaître, dans la violence collective, une machine à fabriquer les mythes »²⁹⁰. Alors, je propose que l'identification qui s'est opérée entre la victime sacrificielle et les produits agricoles comme représentés sous forme de divinité anthropomorphisée, à travers la narrativisation de la violence collective du sacrifice de cette divinité, est à l'origine de la notion mythique de renaissance ou résurrection après la mort, et par conséquent de l'idée de base de l'immortalité humaine comme concept religieux ou philosophique formel dans la tradition occidentale. Il va sans dire que ma théorie exclut la possibilité de trouver un tel concept parmi les civilisations préfigurant la pratique de l'agriculture. Or, comme ce n'est manifestement pas le même corps mort qui renaît, tout comme ce n'est pas le même grain qui pousse à nouveau, c'est normal que cette

²⁸⁶ Ibid., p. 445

²⁸⁷ Ibid. p. 447

²⁸⁸ Bucher (1989), p. 102

²⁸⁹ Ibid., p. 255

²⁹⁰ (1982), p. 76

immortalité soit vue, au début, sous forme de réincarnation de l'âme dans un autre corps. L'ancienne notion de l'homuncule, comme on a vu, avait déjà préparé le chemin pour la conception de l'âme dans l'esprit primitif. On ne s'étonne donc pas d'apprendre que la notion de réincarnation joue un rôle capital dans la thanatologie de la religion de mystère qui a eu l'influence la plus étendue sur le développement de la religion en occident, à savoir l'Orphisme.

Or, l'Orphisme n'est pas le plus ancien des mystères. Au contraire, le plus ancien dont on peut se faire une idée est celui d'Adonis. Il émerge sous cette forme en Grèce au 7^{ième} siècle avant Jésus Christ. Cependant, ce type de religion a ses origines bien plus avant en Babylonie et en Syrie²⁹¹. Dans cette région le nom originel d'Adonis est Tammuz. Le nom « Adonis » n'est d'ailleurs qu'un dérivé du mot « adon », qui veut dire « seigneur » en langue sémite. Il est conçu comme l'amant de la déesse Ishtar. Selon la mythologie, après la mort de Tammuz, Ishtar descend aux enfers pour récupérer son âme et le ressusciter par ses pouvoirs divins. En Grèce, la pratique associée à ce récit prend la forme d'une fête annuelle commençant par un deuil public, par lequel les dévots lamentent la mort du jeune Adonis, suivi d'une célébration joyeuse qui représente son retour au monde des vivants²⁹². Cette représentation allégorique a sûrement pour résultat l'oubli de la signification originelle des cérémonies de lamentation et de célébration ou, plus probablement, elle est le résultat d'un tel oubli. Néanmoins, ce n'est pas difficile pour nous de repérer les éléments qui appartiennent aux rituels anciens visant l'assurance de la fertilité agricole. La mort d'Adonis représente évidemment la récolte et la coupure des épis de grain ou de blé, alors que les lamentations prescrites rappellent celles qui accompagnent traditionnellement les récoltes dans le monde primitif. Comme on a déjà indiqué, l'objectif de ces lamentations était la propitiation du dieu ou de l'esprit agricole. La descente d'Ishtar aux enfers (ou, plus correctement, à la demeure des morts) représente à son tour la période entre la récolte et les semailles, lorsque les champs sont rasés de toute verdure et de toute vie. La célébration finale commémore la recrudescence soudaine des produits agricoles dans les champs. Cette interprétation ne contredit pas

²⁹¹ Ibid., p. 428

²⁹² Ibid., p. 445

d'autres théories sur la célébration, comme celle formulée par Bucher par exemple. Selon lui, la célébration aurait ses origines dans un phénomène psychologique plus ancien, à savoir le moment de la réintégration des « gens de la mort », chargés des obsèques d'un parent décédé, à la communauté après la conclusion de la période de deuil. A ce moment, l'auteur nous dit, « l'angoisse cède le pas et se dissipe comme un spectacle de brume »²⁹³ ; « la métamorphose funèbre est donc compensée par un essor créateur collectif, tout-puissant, qui marque l'ouverture de l'homme au monde mythique de la transcendance »²⁹⁴. Or, bien que ce genre de pulsion émotionnelle ait bien pu contribuer à l'intensité des célébrations (« elle put être interprétée...comme une dispensation gratuite émanée de Dieu »²⁹⁵), pour expliquer les origines des célébrations elles-mêmes, je préfère, à l'exemple de Frazer, attribuer à l'homme primitif une inspiration beaucoup plus utilitaire, ayant un rapport directe avec sa vie et sa survie quotidiennes. Dans ce contexte ce n'est pas insignifiant de noter qu'Ishtar est surtout associée à la fertilité, et qu'elle représente également la grossesse et la naissance d'enfants, alors que Tammuz, ou Adonis, est originellement représenté comme un dieu de l'agriculture²⁹⁶. Adonis a d'ailleurs ses pairs ailleurs dans le monde antique, où les mêmes pratiques anciennes continuaient sous forme des mythologies diverses. On trouve le culte d'Attis en Phrygie²⁹⁷ et celui de Dionysos en Thrace²⁹⁸. Selon Vernant, ce dernier représente même une forme antérieure, et plus primitive, de l'Orphisme, et du mystère d'Eleusis. Originellement, dans le culte de Dionysos, le meurtre rituel et la résurrection, sous une autre forme, du roi divin, sont commémorés par les Ménades, c'est-à-dire des femmes qui « se livrent, l'esprit fou, à la frénésie de transe »²⁹⁹. Ces rites ne représentent pas seulement les éléments de deuil et de célébration qu'on remarque dans tous les mystères, mais manifestent aussi un élément sexuel, lié à la fertilité agricole qu'ils sont censés procurer. La preuve de cette constatation se trouve dans le fait que, sous une forme plus évoluée du culte, incorporée dans les cités grecques anciennes, le rite prend la forme d'un mariage symbolique annuel de la femme de l'archonte-roi d'une cité avec Dionysos,

²⁹³ (1989), p. 57

²⁹⁴ Ibid., p. 67

²⁹⁵ Ibid., p. 57

²⁹⁶ Frazer (1994), p. 447

²⁹⁷ Ibid., p. 457

²⁹⁸ Ibid., p. 508

²⁹⁹ Vernant (1990), p. 100

auquel elle s'unit « au nom de la cité » et « suivant ses traditions »³⁰⁰. Evidemment le rôle du dieu est joué par un prêtre du culte, alors que la reine est assistée par le héraut sacré d'Eleusis, et le porte-flambeau d'Eleusis commande l'invocation³⁰¹. Ainsi la société grecque « exprime la reconnaissance officielle...d'une religion qui...échappe à la cité, la contredit et la dépasse »³⁰². On peut donc parler d'Eleusis comme d'une forme « apprivoisée » du culte de Dionysos³⁰³. Pour ce qui en est de la connexion entre Dionysos et Orphée, en Grèce on a découvert des plaques d'os qui datent du 5^{ème} siècle avant Jésus Christ, sur lesquelles on peut lire les mots « Dionysos Orphikoi »³⁰⁴. Cette découverte suggère fortement qu'Orphée n'est qu'une représentation du dieu Dionysos. Plus tard, chez les Romains, il existe un culte similaire et assez répandu dédié au dieu Mithra³⁰⁵. Toutes ces religions ressemblent dans leur théologie non pas seulement au culte de Tammuz, mais aussi à celui d'Osiris. Ce dernier est un autre dieu sacrifié et coupé en morceaux pour ensuite être reconstitué par sa femme et ressuscité³⁰⁶, tout comme Orphée est démembré, dévoré par les Titans et ensuite reconstitué à partir de son cœur préservé³⁰⁷. L'ancienneté de la mythologie égyptienne suggère d'ailleurs que cette version du récit peut en fait être l'ancêtre direct des autres. Bucher pour sa part nous offre une autre origine possible lorsqu'il parle de l'Epopée de Gilgamesh. Il dit que le mythe sumérien (qui raconte lui aussi l'histoire d'une descente aux enfers en quête de l'immortalité) « préfigure...l'initiation aux mystères de la survie par la connaissance »³⁰⁸. Quoi qu'il en puisse être, le mystère le plus connu est sans doute celui pratiqué à Eleusis en Grèce. Les personnages allégoriques de cette mythologie sont Déméter et sa fille Perséphone. Selon le récit, Perséphone est kidnappée par Hadès et amenée aux enfers, d'où elle est ensuite libérée par sa mère dont la joie de l'avoir retrouvée fait reflourir le monde entier³⁰⁹. L'histoire est bien connue, et on y retrouve facilement tous les éléments hérités des cultes de fertilité agricole antérieurs. Or, comme le montre Frazer,

³⁰⁰ Ibid., p. 97

³⁰¹ Ibid., p. 103

³⁰² Ibid., p. 98

³⁰³ Ibid., p. 102

³⁰⁴ Ibid., p. 109

³⁰⁵ Frazer (1994), p. 471

³⁰⁶ Ibid., p. 477

³⁰⁷ Vernant (1990), p. 106

³⁰⁸ (1989), p. 222

³⁰⁹ Frazer (1994), p. 521

l'importance de cette interprétation des anciennes pratiques rustiques se situe surtout dans sa représentation des deux aspects du grain sous forme de deux femmes, à savoir une jeune et une plus âgée. La représentation montre une conception croissante du grain comme étant en fait le même, et l'impression est renforcée par la représentation des deux femmes comme mère et fille. Ainsi elle constitue une expression de la notion de résurrection, ou plutôt renaissance, d'une façon plus sophistiquée, et plus visible, que nulle part ailleurs. En même temps elle prépare l'idée de la mort elle-même comme une sorte de passage au sacré, ce que Girard appelle « le sacré vraiment primitif, c'est-à-dire le sacré double qui unit le maudit et le béni »³¹⁰. Alors, Frazer a raison de dire, parlant de façon poétique de ce mystère : « Voilà comment, à travers l'éclat jeté autour de ces rites par la poésie et la philosophie des âges postérieurs, ils sont encore entourés par l'air d'une simple fête paysanne visant l'assurance d'une bonne récolte dans les champs éleusiniens »³¹¹.

Je me tourne maintenant vers une discussion de l'Orphisme comme représentant par excellence des mystères. En même temps, il représente aussi une sorte de renaissance éprouvée, en Grèce, par les religions individualistes au 6^{ième} siècle avant Jésus Christ³¹². Selon Angus, la renaissance est le résultat de la baisse de la popularité des religions officielles, et de l'émergence de la philosophie. Ces deux facteurs, à leur tour, résultent du déclin de l'importance et de la cohérence de la Polis dans la vie et la société grecques³¹³. Comme les Grecs se voient confrontés par une vie où les supports sociaux traditionnels n'ont plus la même stabilité qu'avant et où la validité des religions nationales est régulièrement mise en question, l'idée de l'incertitude de la vie, du mal, de la maladie et surtout de la mort, tout comme pour l'homme primitif des siècles avant, prend un aspect de plus en plus terrifiant. Par conséquent, il devient de plus en plus nécessaire de dénicher un morceau d'espoir de quelque part. Pour beaucoup des Grecs, cet espoir se situe dans la notion d'immortalité personnelle. Cette possibilité n'est pas

³¹⁰ (1982), p. 113

³¹¹ Ibid., p. 188

³¹² Angus (1975), p. 95

³¹³ Ibid., p. 13, 65

offerte par les religions traditionnelles grecques³¹⁴, mais elle constitue la base même des mystères. En plus, dans les mystères « l'architecture narrative confère un sens au mal et à la douleur car chaque individu est investi de la mission héroïque de lutter contre les puissances du chaos et de la destruction »³¹⁵. Les mystères répondent donc aux besoins d'une société dans laquelle l'individualisme devient de plus en plus important à cause de la dissolution de la cohésion sociale, alors que dans les religions traditionnelles « l'individu n'occupe pas, en tant que tel, une place centrale »³¹⁶. Toujours comme chez l'homme primitif, la mort est conçue comme une sorte d'intrusion dans la nature, et comme la conséquence d'une désharmonie qui existe entre l'homme et le monde naturel. Ce dernier représente en même temps, et forcément, la divinité³¹⁷, vu l'absence de tout transcendantalisme formel marquant encore la pensée religieuse à l'époque³¹⁸. Or, comme la notion de péché n'existe pas encore, la désharmonie n'est surtout pas le résultat d'une imperfection morale de la part de l'homme³¹⁹. Elle vient plutôt d'une impureté qui résulte du fait que l'homme n'observe pas de façon correcte certains tabous naturels, c'est-à-dire divins. Selon Frazer, le tabou joue le même rôle dans le monde primitif que celui joué par le péché dans le monde religieux chrétien. Comme le péché, le tabou distingue entre les actions permises et celles qui ne le sont pas, afin de préserver la pureté métaphysique³²⁰. Or, alors que la religion chrétienne définit le péché comme une sorte de contamination morale, dans la société primitive le tabou sert tout simplement à protéger la communauté de ce qu'on peut appeler une contamination spirituelle, c'est-à-dire du contact avec le surnaturel par quelqu'un qui n'est pas capable de s'en servir de façon sûre. Autrement dit, comme le monde primitif est entièrement habité par des esprits et par d'autres entités surnaturelles, l'homme ordinaire qui se croit entouré par ces entités court en permanence le risque de prendre contact avec eux. Ce contact opère à travers un principe que Frazer appelle justement « la contamination »³²¹, et il constitue la deuxième caractéristique de la magie, avec celle de la sympathie. Selon Frazer, la contamination

³¹⁴ Ibid., p. 63

³¹⁵ Bucher (1989), p. 101

³¹⁶ Vernant (1990), p. 15

³¹⁷ Ibid., p. 70

³¹⁸ Pépin (1971), p. 6

³¹⁹ Angus (1975), p. 80

³²⁰ Frazer (1994), p. 77

³²¹ Ibid., p. 14

magique continue à exercer son influence sur sa victime malheureuse, même après leur séparation. Si cette victime est un individu qui n'est pas doué pour apprivoiser la force surnaturelle dont il se voit tout d'un coup chargé (c'est-à-dire s'il n'est pas, par exemple, un magicien), il risque de transmettre les effets maléfiques de cette force sur lui-même et sur la communauté. Il risque aussi de faire répandre la contamination en infectant d'autres. C'est donc plus juste d'imaginer le surnaturel, tel qu'il se manifeste dans le monde primitif, comme une sorte de courant électrique. Cette force n'est ni bonne, ni mauvaise en soi, mais elle doit quand même être traitée avec caution, car elle est dangereuse simplement de par sa nature. Pour développer l'analogie, comme aujourd'hui nous observons certaines règles lorsque nous entrons en contact avec l'électricité, ainsi les tabous primitifs ne servent que pour assurer le bon emploi du surnaturel, que Girard aussi compare à « une espèce de fluide qui imprègne les objets et dont la diffusion paraît obéir à des lois purement physiques, un peu comme l'électricité »³²². Bien sûr, dans sa comparaison il s'agit de la violence, mais le fait qu'il assimile la violence à la notion d'impureté permet de se servir de cette comparaison dans le contexte de ma théorie, surtout parce qu'il affirme lui-même que le sacré, donc le surnaturel, constitue une sorte de « violence essentielle »³²³. Pour sa part Bucher parle aussi d'une « contagiosité funèbre dans la vie commune » à laquelle « il faut rapporter tout le jeu des interdits qui vise à [la] contenir »³²⁴. Cette notion sert à renforcer sa théorie que toute notion du surnaturel a son origine ultime dans la contemplation de la mort. Je ne dispute pas la théorie, quoi que, à l'exemple de Frazer, j'imagine que la conception primitive du surnaturel a sûrement évolué pour s'étendre à d'autres aspects de l'existence archaïque, c'est-à-dire qu'elle ne se liait pas uniquement à la contemplation de la mort lors du performance des rites funèbres. De cette notion vient mon affirmation que l'homme primitif finit par voir tout malheur, y compris la maladie et la mort, comme le résultat d'une contamination surnaturelle (ou, pour employer la terminologie religieuse, sacrée). La contamination nécessite une purification pour s'en guérir, ou au moins pour éviter qu'elle ne passe aux autres membres de la tribu ou de la communauté. De la même façon, dans les mystères on conçoit aussi la mort comme une sorte de contamination par des

³²² (1972), p. 47

³²³ Ibid., p. 50

³²⁴ (1989), p. 140

forces surnaturelles, sauf que dans ce contexte elle touche à toute l'humanité. Mais elle est aussi le résultat d'un tabou antique qui n'a pas été observé par un ancêtre mythique. Cette transgression première constitue la base pour la notion, à être plus développée par la suite, du péché originel. L'idée est soulignée par Bucher quand il écrit : « Parce que l'intrusion de la mort dans la vie est une blessure qui fait voir l'immonde et la souillure, elle aura dû valoir nécessairement comme l'archétype de toute infraction et de toute transgression de l'interdit »³²⁵. On peut se rappeler, par exemple, l'histoire bien connue de Pandore³²⁶, dont la transgression du tabou originel consiste en l'ouverture de la boîte interdite. Par son acte elle lâche tous les maux terrestres, y compris la mort, sur un monde jadis innocent et paradisiaque. Bien que la faute soit le résultat de la curiosité immodérée de la jeune femme, encore faut-il insister que l'histoire n'a pas de dimension morale comparable à celle, par exemple, d'Adam et Eve. Dans une version alternative de l'histoire, la création même de la boîte interdite constitue une punition de Zeus pour la répartition maladroite, de la part de Prométhée, d'un bœuf sacré³²⁷. C'est-à-dire que la mortalité de l'homme n'est même pas de sa propre faute. Néanmoins, l'absence de dimension morale n'empêche pas la conception de la condition humaine dans les mystères comme étant le résultat d'une rupture qui a eu lieu dans la nuit des temps entre l'homme et la nature, c'est-à-dire entre l'homme et le divin. La rupture nécessite que l'homme soit purifié de la contamination qui en résulte pour encore une fois pouvoir retrouver son état de pureté originelle. La pureté est, bien sûr, marquée par l'immortalité³²⁸. Or, comment opérer la purification ? Sur ce point les histoires mythologiques, qui au fond sont des contes allégoriques représentant des pratiques anciennes de sacrifice humain, sont à leur tour travesties pour servir de représentations de la purification de l'homme et de sa réunification à la divinité. Dans l'histoire de la mort et de la résurrection d'Orphée par exemple, on repère facilement des éléments qui représentent des pratiques sacrificielles visant la fertilité agricole de jadis, alors que pour les initiés au mystère la même histoire, ses origines anciennes oubliées, sert plutôt comme une promesse d'immortalité et comme une indication de la façon selon laquelle

³²⁵ Ibid., p. 397

³²⁶ McLean & Aspell (1971), p. 14

³²⁷ Vernant (1990), pp. 79 - 82

³²⁸ Angus (1975), p. 59

cette immortalité peut être atteinte. Pour cette raison les plaques d'os dont on a déjà parlé, qui contiennent les mots « Dionysos Orphikoi », contiennent aussi les mots « bios thanatos bios », c'est-à-dire vie, mort, vie³²⁹. De la même façon, dans les autres mystères le principe de base est aussi la purification obtenue à travers la mort et la renaissance spirituelles du croyant, à l'image de la mort et renaissance corporelles du dieu ou de la déesse auxquels les mystères sont dédiés³³⁰. Ce rituel constitue le rite initiateur au mystère et le rétablissement de l'harmonie rompue entre l'initié et la nature divine. Le rétablissement de l'harmonie garantit le salut de l'initié et, par conséquent, son immortalité. Bucher remarque justement qu' « antérieurement au geste sacrificiel, la victime est tenue pour impure », alors que son émulation de la passion et la mort du dieu constitue une « finalité rédemptrice »³³¹, et surtout purificatrice. Mais Bucher fait plutôt référence au sacrifice réel. Sa notion que le salut, dont l'exemple de la passion divine offre la possibilité aux dévots, peut avoir ses origines dans la pratique ancienne du deuil, est plus intéressante. Selon l'auteur, « l'épreuve du deuil exige aussi que les survivants se portent garants du mort, l'arrachant à l'emprise des puissances infernales et lui frayent les voies de l'immortalité »³³². Personnellement je ne trouve pas très probable que les premiers hommes aient la moindre conception de puissances infernales, ni de l'immortalité transcendante, toutes les deux notions représentant une sophistication philosophique que j'associe plus volontiers à un stade postérieur dans le développement théologique. Or, c'est quand même possible que le deuil ait donné naissance à la notion d'une responsabilité qu'ont les vivants envers les morts. Cette responsabilité se traduit peut-être plus tard en la notion du sacrifice qui doit sauver les croyants par « l'identification sacrificielle de tous à la victime au moment suprême où elle est anéantie »³³³. La théorie formulée par Girard selon laquelle « le transgresseur se mue en restaurateur et même en fondateur de l'ordre qu'il a transgressé »³³⁴ est moins plausible. De ce point de vue, la purification est obtenue à travers le sacrifice de celui qui est responsable du péché originel. Mais ceci n'est pas le cas d'Orphée, par exemple, ni

³²⁹ Vernant (1990), p. 109

³³⁰ Ibid., p. 96

³³¹ (1989), p. 171

³³² Ibid., p. 393

³³³ Ibid., p. 171

³³⁴ (1982), p. 64

d'Adonis ni Osiris. Néanmoins, dans les cas où le péché originel est causé par un tiers, tel que le dieu malin Seth dans la mythologie égyptienne, Girard suggère que celui-ci a pu être un double de la victime sacrificielle et qu'à « l'exécration unanime, de celui qui rend malade, par conséquent, doit se superposer la vénération unanime pour le guérisseur de cette même maladie »³³⁵. Sur le plan psychologique, Angus décrit l'initiation à un mystère comme un « drame sacré visant la subjectivité émotionnelle »³³⁶, c'est-à-dire l'emploi des techniques dramatiques pour donner à l'initié une expérience purement émotionnelle de sa propre purification et de son salut. Selon la description fournie par Philippe Jaccottet et citée dans un chapitre antérieur, la subjectivité émotionnelle est aussi la définition de l'expérience mystique, dont une des caractéristiques est justement le sentiment d'unité entre le mystique et le monde naturel. Ce n'est donc pas faux de dire que l'initiation aux mystères a pour objectif la création d'une expérience mystique authentique dans l'esprit de l'initié, marquée par le sentiment d'unité et d'intemporalité par lequel est caractérisé toute expérience de ce genre. Evidemment cette expérience donnerait à l'initié l'impression d'avoir assisté à une communion avec le divin.

Le paragraphe précédant décrit le contenu spirituel de l'initiation aux mystères. Maintenant on va s'interroger plus profondément sur la forme. Le principe de base qui sous-tend toute initiation de ce genre est la recreation allégorique de la souffrance, de la mort et de la résurrection d'un dieu³³⁷. Alors, l'initiation est une espèce de pantomime à travers laquelle le croyant arrive à partager d'abord la passion de la divinité, afin d'aussi pouvoir bénéficier de sa renaissance. Selon Girard la passion est justement représentée « par les formules secrètes de Mystères »³³⁸ à cause de l'effacement inévitable de toute trace de la violence collective de la mythologie « officielle ». L'aspect violent d'un grand nombre de mythes semble contredire cette notion, mais sur le plan philosophique la passion établit comme vérité centrale de tout salut la nécessité qu'il soit atteint à travers la souffrance et l'effort personnel. Selon Angus, cette « vérité » établit en même temps

³³⁵ Ibid., p. 66

³³⁶ Angus (1975), p. 58

³³⁷ Ibid., p. 93

³³⁸ (1982), p. 111

les mystères comme l'origine de ce qu'il appelle « la religion de la tristesse »³³⁹, où la joie n'est possible qu'à travers l'expérience de la douleur. Pour sa part Bucher nous dit que, dans l'Orphisme « le deuil y est projeté sur la vie même »³⁴⁰. Pour cette raison l'initiation aux mystères n'est faite qu'après que l'initié se soit soumis à une période de mortification volontaire, ce qui constitue la première des trois étapes initiatrices formelles, et qu'Angus appelle le « catharsis »³⁴¹. Cette étape peut être considérée comme une épreuve dont le but est de tester la sincérité du postulant. Elle est caractérisée par un ou plusieurs des devoirs suivants : une prise de serment qu'on ne révélera jamais des secrets du mystères, la confession publique de ses faiblesses et de ses imperfections, un baptême, des sacrifices, une période d'ascétisme, des pèlerinages aux lieux saints et des épreuves physiques³⁴². Un grand nombre des épreuves ont aussi une fonction purificatrice. Elles visent la préparation corporelle et mentale du postulant à la communion divine qui est l'objectif final du rite d'initiation lui-même. Une telle préparation n'a rien d'étonnant, vu que les adeptes des mystères croient non pas seulement que l'esprit du dieu se manifeste lors de l'initiation d'un nouveau dévot³⁴³, mais que la purification spirituelle qui s'opère en ce moment a pour résultat la transformation de celui-ci en divinité lui-même. Il devient alors une espèce de fils du dieu qui jouit dès lors d'une étincelle de l'esprit divin logé à son intérieur³⁴⁴. Etant donné la mortalité de l'être humain, le résultat, comme on a vu, d'une rupture primordiale qui a eu lieu entre l'humanité et la divinité, il n'est évidemment pas question que l'esprit du dieu se pollue en rentrant en communion avec un corps et une âme qui n'ont pas subi une quelconque forme de purification préparatoire. Il ne faut donc pas confondre la purification spirituelle de l'initiation proprement dite et la purification strictement physique et psychologique qui s'opère comme préparatoire à l'initiation. En plus, il ne faut pas croire que le but de ce genre de préparation est de débarrasser le postulant des péchés moraux. Comme le dit toujours Angus : « un être sauvé n'était pas forcément un

³³⁹ Ibid., p. 118

³⁴⁰ (1989), p. 276

³⁴¹ Ibid., p. 77

³⁴² Ibid., p. 83

³⁴³ Ibid., p. 100

³⁴⁴ Ibid., p. 98

être moral »³⁴⁵. Pour cette raison on ne devrait pas confondre certaines pratiques initiatrices, telles que la confession et le baptême, avec ces pratiques comme elles se manifestent dans des religions contemporaines, bien que leur émergence au sein des mystères soit sûrement à l'origine de leur adoption éventuelle par ces religions. Il ne faut également pas oublier que l'objectif de tout le processus d'initiation est la création d'une expérience totalement subjective. C'est donc surtout important pour le postulant d'avoir le sentiment d'une expérience hors du commun. Cette exigence ne nécessite pas seulement une préparation psychologique adéquate, mais elle se doit aussi d'assurer que la préparation elle-même fournisse le sentiment d'une vraie transformation. Ainsi l'initié a l'impression d'être embarqué dans une entreprise réelle et de signification cosmique, une « épiphanie sacrée » née d'un « sentiment de nihilisation »³⁴⁶. La ritualisation de la mort qui est reproduite par le récit de la passion du dieu sert comme l'évocation de ce sentiment.

La deuxième étape dans l'initiation aux mystères est celle du rite d'initiation lui-même³⁴⁷. Au cours du rite l'initié doit subir des expériences dont le but est l'imitation de la souffrance, la mort et la renaissance du dieu ou de la déesse comme exprimées dans l'histoire mythologique qui sert de base au mystère lui-même. Par ce moyen l'initié est habité par l'esprit du dieu dans un moment d'extase mystique, et il se transforme lui-même en être divin. Il surpasse son état mortel, et accède à l'immortalité divine. Ce n'est pas nécessaire de s'attarder sur l'opération du principe de la magie sympathique dans l'incarnation du dieu à travers l'imitation de sa passion, ce qui devrait être tout à fait évident, ni de re-expliquer l'extase de la communion divine comme une fonction de l'expérience mystique. En revanche, c'est intéressant de noter que l'initiation est souvent suivie d'un repas commun³⁴⁸, où le dieu est cru présent. Ce dieu, par l'exemple de sa mort et sa résurrection qu'il offre à l'humanité, permet à celle-ci d'accéder au même état d'immortalité que lui en suivant son exemple, au moins sous forme allégorique. Par conséquent il est vu par les initiés comme un véritable sauveur tels qu'on les retrouve

³⁴⁵ Ibid., p. 142

³⁴⁶ Bucher (1989), p. 212

³⁴⁷ Ibid., p. 93

³⁴⁸ Ibid., p. 128

dans la tradition messianique. Je propose que cette représentation est l'origine directe de la notion du θεος σωτηρ³⁴⁹ dans la tradition religieuse occidentale, c'est-à-dire le dieu qui s'incarne afin d'apporter le salut à toute l'humanité, et dont Girard affirme également : « aux dieux primitifs à la culpabilité plénière succèdent donc des dieux à culpabilité limitée ou même inexistante »³⁵⁰.

En quoi consiste alors le salut qui constitue la troisième étape dans l'initiation aux mystères, étant donné que le fait d'être un initié n'empêche personne de vieillir, ni de mourir ? On se penchera un peu plus tard dans ce chapitre sur la conception de la mort chez les Grecs anciens. Pour l'instant il suffit de signaler que l'homme ancien, qui n'est toujours pas capable d'imaginer le néant ou la non-existence absolue, conçoit forcément la mort comme la continuation indéfinie de son existence terrestre. Or, cette existence post-mortem se situe dans une demeure chthonienne tellement glauque et misérable que l'homme a bien intérêt à essayer de l'éviter de toutes ses forces³⁵¹. Alors, ce n'est pas tout à fait juste de dire que la notion d'immortalité n'existe pas du tout au sein des religions nationales de l'époque. Néanmoins, il faut reconnaître que la conception de cet Hadès infernal est tellement vague que c'est fort douteux que la plupart des gens y croyaient réellement. Dans la mesure où ils dévouaient le moindre temps à s'interroger sur une existence après la mort, ils employaient probablement cette image peu réconfortante comme un synonyme de leur ignorance³⁵², de la même façon que le concept de « Gan Eden » est parfois employé dans le Judaïsme moderne. Cette constatation explique peut-être le fait que leur conception de la demeure des morts restait inchangée même lorsque leurs pratiques funéraires prenaient la forme de l'incinération au lieu de l'enterrement. Par contre, les adeptes des mystères y croient absolument. Ils imaginent l'au-delà comme un véritable enfer réservé aux non-initiés. Les dévots, par contre, sont doués d'une succession éternelle de vies terrestres à travers le mécanisme de réincarnation, c'est-à-dire des cycles de mort et de renaissance sans fin³⁵³. Cette représentation montre clairement qu'on ne concevait pas encore la notion du paradis, ni une immortalité séparée

³⁴⁹ Ibid., p. 135

³⁵⁰ (1982), p. 120

³⁵¹ Ibid., p. 53

³⁵² McLean & Aspell (1971), p. 12

³⁵³ Ibid., p. 15

de la corporalité. Bref, la notion de transcendance n'existe pas encore, ni celle d'un destin post-mortem qui est le résultat d'une récompense ou d'une punition pour une quelconque pureté ou impureté morale. L'enfer n'est pas réservé aux non-initiés à cause de leurs péchés inexpiables. Il constitue simplement le destin normal de tout être qui ne rétablit pas l'union rompue entre lui-même et la divinité dans un monde où la notion du néant n'existe pas. De la même façon, l'immortalité confiée aux dévots n'est pas une récompense pour leur dévotion, mais la conséquence normale de leur purification spirituelle, comme si cette immortalité faisait partie du fonctionnement d'un processus ou d'une loi naturels. Ce n'est que plus tard que la notion de moralité et d'un jugement divin basé sur la moralité apparaît dans la pensée religieuse, comme on verra par la suite. A propos de cette apparition Girard déclare : « à mesure qu'une communauté s'éloigne des origines violentes de son culte, le sens du rituel s'affaiblit et le dualisme moral se renforce »³⁵⁴.

3. La philosophie grecque et le monde mythologique

On a déjà vu comment, selon Angus, la renaissance des mystères au 6^{ième} siècle avant Jésus Christ est en partie le résultat de la spéculation philosophique et le scepticisme qui se replie de plus en plus sur la mythologie classique et les religions nationales grecques. Comme l'écrit Vernant à propos de la mythologie : « Confrontée...au raisonnement du philosophe, la fable se voit refuser, en tant que fable, toute compétence pour parler du divin »³⁵⁵. Or, l'évocation du scepticisme n'est pas forcément l'intention des premiers philosophes. Ceux-ci, bien qu'ils essaient d'expliquer le fonctionnement du monde naturel sans se référer aux notions mythologiques, ne visent pas à détruire les croyances populaires. Comme le dit Thrower, ils sont irréligieux sans être anti-religieux³⁵⁶. Une telle démarche est tout à fait possible d'ailleurs, vu que les dieux anciens ne sont pas transcendants, et par conséquent font partie du monde de la même façon que l'homme lui-même. Vernant nous dit : « Ces dieux multiples sont dans le monde ; ils en font

³⁵⁴ (1982), p. 115

³⁵⁵ (1990), p. 28

³⁵⁶ (1980), p. 148

partie »³⁵⁷. Alors qu'ils disposent donc d'un pouvoir sur les éléments naturels dont les mortels ne sont pas pourvus, sur tout autre registre, les dieux ressemblent aux hommes et aux femmes en ce qui concerne leurs préoccupations quotidiennes et leur vie émotionnelle. Même leur immortalité n'est pas forcément garantie. Plus d'un conte mythologique raconte l'histoire de la mort ou même du meurtre d'un dieu³⁵⁸, et il se trouvait même, sur l'île de Crète, un tombeau du dieu suprême, Zeus³⁵⁹. Les dieux grecs ne sont pas omniscients, ni tout-puissants, et ils ne sont pas conçus comme des créateurs de l'univers non plus³⁶⁰. Ils fonctionnent plutôt, et simplement, comme des éléments naturels. C'est même plus significatif que leur nature divine n'est en rien une réflexion d'une vertu morale supérieure ou d'une sagesse surnaturelle. Au contraire, la mythologie grecque ressemble à un catalogue de bêtise divine et d'imperfections morales. Selon Girard, « la divinité, chez les Grecs, n'est rien d'autre que [l'] effet de la violence poussé à l'absolu »³⁶¹. Leur création est le résultat de « l'illusion ancestrale qui pousse les hommes à poser leur violence hors d'eux-mêmes, à en faire un dieu »³⁶². Il suggère ensuite que la divinité grecque n'est qu'une représentation anthropomorphique du *kudos*, c'est-à-dire la chance, dont la fluctuation capricieuse dans la vie quotidienne détermine la réussite ou l'échec d'une action ou d'une entreprise de façon apparemment aléatoire. Toujours selon Girard, « être un dieu c'est posséder le *kudos* en permanence, en rester le maître incontesté, ce qui n'a jamais lieu parmi les hommes »³⁶³. Néanmoins, non pas seulement est-ce possible dans la mythologie grecque pour des êtres humains, dans des cas particuliers, d'atteindre à la divinité, mais cet exploit n'est jamais le résultat d'une quelconque pureté morale ou transcendance mystique dans un processus de désincarnation corporelle. C'est plutôt pour des raisons tout à fait banales, telles que, par exemple, l'amour que porte un dieu ou une déesse à un mortel particulier. Certains, comme Cléomède d'Astypalée, deviennent des dieux ou des demi-dieux par leurs méfaits mêmes³⁶⁴. Tout le drame de l'existence divine est donc fondé sur la réalité matérielle du

³⁵⁷ (1990), p. 11

³⁵⁸ Ibid., p. 10

³⁵⁹ Vernant (1990), p. 51

³⁶⁰ Ibid., p. 11

³⁶¹ (1972), p. 226

³⁶² Ibid., p. 216

³⁶³ Ibid., p. 226

³⁶⁴ Vernant (1990), p. 65

monde dans lequel vivent et meurent les êtres humains qui les adorent. Pour cette raison les relations qu'entretiennent ces êtres humains avec leurs dieux ne sont pas très différentes de celles qu'ils entretiennent entre eux. En fait, le mot « adorer » n'est pas juste dans ce contexte. Au contraire, les relations entre l'homme et les dieux sont plutôt de nature utilitaire, même commerciale. Elles sont basées sur l'échange de l'observation des devoirs religieux par l'un contre la faveur (ou *kudos*) accordée par l'autre en cas de besoin. Comme le dit Vernant : « l'adhésion [au polythéisme grec] s'appuie sur l'usage »³⁶⁵. Cette pratique montre à quel point la conception du surnaturel, faute d'une notion de transcendance, reste inchangée depuis ses origines primordiales³⁶⁶. La seule différence est l'assimilation de la totalité des esprits naturels à un panthéon plus limité de dieux définis, dont chacun exerce son pouvoir sur une gamme plus étendue de phénomènes terrestres. Certainement les interventions divines dans les affaires humaines ne sont jamais, à l'époque, conçues comme étant fondées sur le désir de récompenser un bon comportement ou d'en punir un mauvais, au moins selon la définition moderne des termes « bon » et « mauvais ». Bien que les dieux frappent souvent les êtres humains de malheur et de tragédie, il s'agit toujours de ceux qui leur désobéissent ou qui ne leur rendent pas le respect qui leur est dû selon leur propre opinion. Comme l'exprime Girard, « la communauté partage la responsabilité [du] mal avec le dieu »³⁶⁷. Cette déclaration veut dire que ce genre de « punition » est plutôt du même ordre que la vengeance humaine, et ne représente pas du tout le résultat d'un jugement divin basé sur une éthique objective³⁶⁸. Le fait que l'observation des devoirs religieux est obligée par la loi de la Polis grecque³⁶⁹ ne devrait donc pas être tenue pour la preuve d'une dimension morale inhérente à ces devoirs, mais plutôt comme une mesure de précaution visant la propitiation des dieux pour éviter que la ville soit frappée d'un malheur. Il s'agit d'une responsabilité civique, non pas très différente de l'observation des tabous chez les hommes primitifs de jadis, et représente même une étape plus sophistiquée dans l'évolution de cette idée antique. Et puisque les dieux font partie du monde naturel, lorsqu'ils inventent des théories sur la nature et le fonctionnement de l'univers, les

³⁶⁵ Ibid., p. 14

³⁶⁶ Frazer (1994), p. 68

³⁶⁷ (1982), p. 123

³⁶⁸ Angus (1975), p. 11

³⁶⁹ Voir surtout *L'Apologie* de Socrate

premiers philosophes ne s'opposent pas à la religion, ni séparent le monde naturel du divin. Au contraire, ils incluent de façon implicite les dieux et le surnaturel dans leurs spéculations, tous faisant partie de la même réalité et tous également soumis aux impératifs du destin³⁷⁰.

Mais ce n'est pas le destin qui intéresse les premiers philosophes, connus sous le nom collectif de Milésiens. Ils s'intéressent plutôt à l'identification d'un principe animateur unique et matériel qui constitue la base de toute existence³⁷¹. Dans ce contexte ils proposent tous des alternatives divers, comme les quatre éléments. Or, c'est surtout dans leurs spéculations sur l'origine de cette *prima materia* qu'ils apportent une contribution plus substantielle à l'évolution de la pensée religieuse occidentale. Anaximandre, par exemple, imagine tout simplement une force qu'il appelle « l'illimité »³⁷², alors que Xénophane propose l'existence d'un dieu créateur universel, un être omniscient et immobile qui serait quand même à l'origine de tout mouvement³⁷³. D'ailleurs, à l'époque le problème du mouvement n'est pas négligeable. On remarque à ce propos les pensées contraires d'Héraclite et de Parménide, peut-être les deux premiers philosophes au sens propre du terme dont les idées ont eu une influence profonde sur l'histoire de la pensée occidentale³⁷⁴. D'abord, Héraclite imagine que le changement est le seul constant dans l'univers, et qu'aucune partie de l'existence n'est jamais tout à fait stable. Sa suggestion pour l'origine primordiale de toute chose est d'ailleurs le Logos, genre d'ordre ou loi suprême qui régit toute cette activité continuelle et dont l'observation des limites constitue la moralité, c'est-à-dire la façon idéale pour l'homme de vivre sa vie. Héraclite base sa philosophie sur la notion de mouvement perpétuel, et il accepte également l'idée orphique de réincarnation³⁷⁵. Cependant, il imagine cette dernière comme le destin de tout être humain plutôt qu'un privilège qui peut être obtenu à travers une purification spirituelle. Par contre, Parménide veut que la réalité ne consiste que d'une seule masse

³⁷⁰ McLean & Aspell (1971), p. 10

³⁷¹ Ibid., p. 23

³⁷² Ibid., p. 24

³⁷³ Ibid., p. 51

³⁷⁴ Ibid., p. 46

³⁷⁵ Pépin (1971), p. 35

homogène, continue, indivisible, impérissable, immobile et inchangée³⁷⁶. Toute perception qui suggère le contraire n'est qu'une illusion. Pour lui, l'origine de l'existence est l'Être lui-même, étant donné que, immobile et inchangé, il ne peut pas y avoir d'origine véritable de toute façon, ni de fin. Ainsi les deux hommes représentent deux points de vue radicalement différents du même problème. Ils introduisent dans la tradition philosophique la notion de mouvement perpétuel, de stabilité éternelle et de la nature illusoire de la perception humaine. En plus, avec leurs contemporains ils pensent que tout ce qui existe provient d'une origine unique.

Après les spéculations cosmologiques des Milésiens, il émerge un deuxième groupe de philosophes en Grèce qui sont appelés « les sages » ou bien, les Sophistes. Contrairement à leurs prédécesseurs, ces penseurs ne montrent aucun intérêt pour des spéculations sur la nature de l'univers, et préfèrent discuter le rôle de l'homme dans la société. Ils marquent nettement le passage, dans l'histoire de la philosophie occidentale, de l'intérêt cosmologique à des questions purement humaines³⁷⁷. C'est habituel de représenter les Sophistes de façon négative, surtout à cause de leur refus d'accepter un seul principe philosophique comme étant le vrai. Cette pratique leur permet de prendre n'importe quelle position dans un débat quitte à le renverser dans un débat ultérieur pour des considérations purement pratiques. Or, leur contribution importante au développement de la pensée philosophique et religieuse est justement le fait qu'ils définissent le rôle de la philosophie comme une interrogation sur l'homme en tant qu'être psychologique, et non pas une interrogation sur le monde matériel. Après tout, comme on a déjà vu, les devoirs religieux de l'époque sont tout à fait dépourvus du moindre contenu moral ou spirituel, alors que le droit civil ne s'occupe que du maintien de l'ordre public. Le déclin de l'un n'est d'ailleurs pas forcément indépendant du développement de l'autre, comme le note Girard lorsqu'il dit que le sacrifice, et donc le sacré, « dépérit là où s'installe un système judiciaire »³⁷⁸. Par contre, les Sophistes sont les premiers à se demander s'il y a une façon optimale pour l'homme de vivre sa vie et, par conséquent, s'il existe un caractère humain qui est supérieur à tout autre. C'est d'ailleurs de la tradition sophiste qu'émerge Socrate,

³⁷⁶ McLean & Aspell (1971), p. 57

³⁷⁷ Ibid., p. 86

³⁷⁸ (1972), p. 33

bien qu'il s'en démarque profondément sous certains aspects³⁷⁹. Il croit à l'existence de principes constants qui existent dans la nature, alors que les Sophistes proposent que tout est relatif ; il fait preuve d'un désir d'étendre ses principes au plan général et de les rendre applicables à toute l'humanité, alors que les Sophistes se contentent de traiter des cas particuliers ; il croit surtout à l'existence d'une moralité absolue et inchangée, alors que les Sophistes n'acceptent que la valeur relative des principes moraux. Socrate prend la vie spirituelle de l'homme comme point de départ de tous ses raisonnements, et il adopte comme principe de base une notion jadis proposée par Anaxagore. Selon cette notion, l'origine de toute existence est la Pensée Suprême, genre de volonté divine qui sait mieux que les êtres humains ce qu'il leur faut. Cette idée implique que le devoir suprême de l'homme est d'essayer vivre en harmonie absolue avec la volonté omniprésente³⁸⁰, et elle marque peut-être la première séparation explicite faite entre l'esprit et la matière dans la tradition intellectuelle occidentale. Alors, elle ne représente pas seulement la naissance de l'idéalisme philosophique, mais aussi le premier véritable sentiment de transcendance. En plus, en proposant l'existence des valeurs permanentes ou éternelles qui existent derrière le va-et-vient du monde quotidien et qui peuvent être découvertes par un travail de l'intellect, Socrate fait les premiers pas vers une réconciliation des idées d'Héraclite et de Parménide. La réconciliation sera menée à terme par un de ses élèves, le célèbre Platon³⁸¹. C'est cette combinaison de transcendance et d'intellectualisme que Bucher caractérise comme le « miracle grec », qui « ouvrit une quête indéfinie de l'idéalité transcendante accessible sur un mode rationnel »³⁸².

Selon Pierre Hadot, spécialiste en philosophie ancienne, la mort de Socrate est l'évènement choc qui fonde le Platonisme³⁸³, une idéologie propagée par Platon pour orchestrer la restitution de la Polis sur une base philosophique ou rationnelle. A l'époque l'effondrement de la Polis était surtout de caractère moral, et Platon en voyait sans doute dans la condamnation à mort et l'exécution de son maître un signe irréfutable³⁸⁴. Puisant

³⁷⁹ Ibid., p. 96

³⁸⁰ Ibid., p. 106

³⁸¹ Ibid., p. 128

³⁸² (1989), p. 210

³⁸³ (1995), p. 94

³⁸⁴ McLean & Aspell (1971), p. 119

dans les théories de Socrate, Platon élève la notion de l'existence des valeurs constantes à une véritable doctrine des Idées éternelles, et il l'étend à non pas seulement comprendre les valeurs abstraites et morales, mais il affirme que tout ce qui existe, que ce soit objet matériel ou concept purement mental, n'est qu'une copie dégradée d'une Idée parfaite existant derrière la réalité visible et quotidienne. Ainsi il existe, comme le dit déjà Socrate, un caractère humain idéal qui comprend les valeurs parfaites et les qualités de sagesse, de tolérance, d'amour, de patience, de courage, d'intelligence et d'amitié tout aussi idéales. L'homme peut tendre vers ce caractère, comme vers toutes les Idées parfaites et primordiales, par l'exercice de sa raison, pourvu que celle-ci soit rendue claire et capable d'un tel exploit intellectuel en s'éloignant de toutes les distractions et les tentations du corps et du monde matériel³⁸⁵. Cette exigence n'implique pas un ascétisme total, mais plutôt une modération qui établit une harmonie entre la raison s'élevant vers les hauteurs de la transcendance, et la sensualité corporelle qui est à l'origine d'autant de désirs humains. Platon propose cette harmonie comme la définition même du bonheur³⁸⁶. Alors, si l'homme se voue exclusivement à la poursuite de la transcendance, est-ce qu'il peut de quelque manière accéder à rejoindre le royaume des Idées et réclamer la perfection ? Selon Hadot cet objectif serait tout à fait impossible à réaliser. L'idéal de la perfection humaine ne sert que pour définir la perfection divine, qui est par définition inaccessible à l'homme de par sa corporalité³⁸⁷. Pourquoi est-ce que l'homme s'efforcerait alors de concevoir et même d'incarner les Idées, si cet idéal lui est à priori nié ? Platon suggère que le Bien est la valeur suprême³⁸⁸, et que c'est la présence innée du Bien en l'homme qui le pousse vers la réalisation de cet idéal dans sa propre vie³⁸⁹. Sa théorie explique l'existence de la moralité dans un monde où celle-ci ne semble pas toujours avoir un sens logique, ce qui n'a pas pour conséquence que la poursuite de la perfection des Idées, c'est-à-dire la perfection de soi, soit vaine. Platon adopte la notion orphique de réincarnation et propose qu'au moment de la mort, l'âme est jugée par le dieu suprême³⁹⁰ qui a créé le monde à travers sa contemplation des Idées éternelles³⁹¹.

³⁸⁵ Ibid., p. 123

³⁸⁶ Ibid., p. 150

³⁸⁷ (1995), p. 103

³⁸⁸ McLean & Aspell (1971), p. 135

³⁸⁹ Ibid., p. 123

³⁹⁰ Ibid. p. 152

Toujours selon Platon, la réincarnation est accordée à ceux qui se sont le plus purifiés par leurs efforts à incarner le caractère et le comportement humains idéaux. A ce propos, McLean et Aspell suggèrent que le Platonisme n'est qu'une « tentative de rationaliser la croyance orphique à l'immortalité de l'âme »³⁹². Pour sa part pourtant, Bucher pense que le Platonisme « témoigne des progrès de la mise à distance du religieux primitif », mais reconnaît qu'il « s'inscrit sous l'égide des religions de salut »³⁹³. De toute façon, Platon semble quand même avoir apporté des variations originales aux thèmes traités par les mystères. Ces variations concernent surtout la notion que la purification de soi s'opère à travers la raison et non pas de façon mystique, c'est-à-dire irrationnelle. Elles se montrent aussi dans la notion d'un jugement moral qui décide du destin post-mortem de l'individu. En plus, Platon réussit à faire une synthèse entre la philosophie d'Héraclite et celle de Parménide. Il dédouble en quelque sorte le monde, et permet l'existence, en même temps, d'un monde de changement constant, qui est le notre, et un monde inchangé et éternel, celui des Idées, qui se situe sur un plan transcendant et invisible. Ainsi le divin est enfin et définitivement séparé du profane.

Or, à quel point ces notions étaient-elles vraiment nouvelles ? Considérons brièvement le cas de Pythagore³⁹⁴. Ce dernier est un philosophe présocratique surtout connu pour sa contribution à la géométrie. Cependant, il est aussi le fondateur d'une sorte de mysticisme basé sur la mathématique, dont les adeptes vivent en communauté à peu près monastique et pratiquent la non-violence et la cuisine végétarienne. Pythagore déjà affirme un dualisme fondamental qui existe dans la nature et selon lequel il y a une structure formelle et permanente sous-tendant tout changement. En plus, il définit le Bien et le Mal simplement par rapport aux limitations qui existent dans la nature et le dépassement de ces limites par l'homme ignorant. Alors, il préfigure Platon et Socrate, qui proposent tous les deux que le Mal n'est que le résultat de l'ignorance, mais que la sagesse se situe naturellement à l'intérieur de chaque être humain³⁹⁵. Cette idée se trouve à l'origine du fameux dicton socratique selon lequel le devoir suprême de l'homme est la

³⁹¹ Ibid., p. 138

³⁹² Ibid., p. 127

³⁹³ (1989), p. 275

³⁹⁴ Ibid., p. 34

³⁹⁵ Ibid. p. 109

connaissance de soi. A propos de ce dicton Vernant dit : « Pour l'oracle de Delphes, 'connais-toi toi-même' signifiait : sache que tu n'es pas dieu...Pour le Socrate de Platon...elle veut dire : connais le dieu qui, en toi, est toi-même »³⁹⁶. Tout comme Socrate le ferait après lui, Pythagore conseille aussi la participation à l'ordre universel comme la base de toute moralité. Il accepte également la notion d'une vie après la mort, et cette notion chez lui prend un ton particulièrement orphique³⁹⁷. Par conséquent, Bucher identifie le Pythagorisme, avec l'Orphisme, comme une idéologie où « le deuil est projeté sur la vie »³⁹⁸. Pythagore imagine aussi la possibilité de la réincarnation, bien qu'il la voie plutôt comme un processus de purification en soi, qui mène finalement vers l'unification entre l'homme et l'ordre universel se trouvant à l'origine de toute chose. Ce point de vue ressemble à la cosmologie bouddhiste, mais ses racines se situent sûrement dans l'Orphisme lui-même. Etant donné qu'on retrouve ces mêmes éléments plus tard chez Socrate et chez Platon, on est forcément mené à vouloir donner raison à McLean et Aspell, c'est-à-dire d'accepter que toute la tradition platonicienne n'est qu'une rationalisation des mystères anciens. Cette rationalisation se prouve d'ailleurs fort populaire par la suite. Selon Hadot le logos, c'est-à-dire la rationalité servant de base à toutes les spéculations philosophiques depuis l'émergence des Milésiens, représente « une demande pour une rationalité universelle »³⁹⁹ qui cherche des principes immuables capables de s'opposer au changement perpétuel du monde sensible et des désirs humains. Ce but n'est pas un objectif négligeable, vu que, toujours selon Hadot, « du point de vue de toutes les écoles philosophiques, la cause primaire de la souffrance, le désordre et l'inconscience humains était les passions »⁴⁰⁰. Avec l'émergence du Platonisme « paradoxalement déthéologisée, la transcendance...sera rapportée, désormais, à l'épanouissement du mystère du logos même »⁴⁰¹. Néanmoins, malgré la convergence d'opinions sur la préférence des projets intellectuels au détriment des désirs physiques et émotionnels, les différentes écoles philosophiques basées sur le Platonisme ne sont pas

³⁹⁶ Vernant (1990), p. 113

³⁹⁷ Ibid., p. 37

³⁹⁸ (1989), p. 276

³⁹⁹ (1995), p. 93

⁴⁰⁰ Ibid., p. 83

⁴⁰¹ Bucher (1989), p. 114

d'accord sur tout. On peut très généralement qualifier leur désaccord comme basé sur la téléologie d'un côté, et la notion de l'arbitraire de l'autre.

A titre d'exemple, considérons d'abord les Stoïciens. Ils croient à un monisme existentiel dans le cadre duquel toute chose est construite d'une sorte de feu métaphysique. La totalité de cette existence diverse constitue le dieu primordial et créateur dont la volonté définit le cours ininterrompu de la nature⁴⁰². Comme chez Socrate, la volonté divine sait mieux que l'individu ce que devrait être la vie humaine sur terre. Par conséquent, selon les Stoïciens le devoir suprême de l'homme est l'acceptation paisible de tout ce qui lui arrive et un effort constant de juger même les malheurs d'un point de vue objectif, non pas d'un point de vue humain⁴⁰³. Ce n'est donc que le Bien moral qui peut être obtenu, et que le Mal moral qui peut être évité. Tout le reste doit être accepté comme étant pour le mieux et provenant d'une volonté divine dont l'homme et son évolution spirituelle est quand même l'objectif primaire. Par contre, les Epicuriens représentent un point de vue fondé sur l'arbitraire. Ils rejettent la transcendance, et font ainsi partie du même courant intellectuel que les Sophistes. Tout comme ces derniers, les Epicuriens refusent la notion que l'homme est le but de la création. Ils postulent l'existence des dieux, mais imaginent que ceux-ci font partie de l'univers matériel et qu'ils ne s'intéressent pas du tout à l'être humain ou à sa vie. Selon cette école philosophique, le monde n'est pas le résultat d'une création voulue par un dieu suprême⁴⁰⁴, mais, suivant la théorie atomique propagée par Démocrite et Leucippe, il est plutôt le fruit du mouvement tout à fait arbitraire des atomes dans l'espace vide de l'univers. Ce mouvement, par sa nature continue, préfigure évidemment aussi la dissolution éventuelle de toute chose en des particules élémentaires. En plus, comme ils ne conçoivent qu'une existence matérielle, les Epicuriens refusent aussi toute notion d'une âme qui survit à la mort. Cette rejection a pour résultat la première conception dans l'histoire religieuse et philosophique occidentale de la mort comme simplement le passage à un état de non-existence complète. Or, selon les Epicuriens ce fait est plutôt avantageux, étant donné que la non-existence, n'étant rien, n'est donc pas à craindre. Ceci est également vrai de la colère divine et de la menace d'un

⁴⁰² McLean & Aspell (1971), p. 257

⁴⁰³ Hadot (1995), p. 83

⁴⁰⁴ Blumenberg (1983), p. 153

destin malheureux. Toutes les deux ne sont que des inventions mythologiques qui n'existent pas et dont la crainte est, par conséquent, tout à fait inutile⁴⁰⁵.

L'opposition entre les points de vue stoïque et épicurien constitue en quelque sorte une reformulation de celle entre Héraclite et Parménide, ou même celle entre Socrate et les Sophistes. Comme on a vu, l'opposition entre Socrate et les Sophistes a pour résultat la primauté éventuelle de l'idéalisme socratique sur le pragmatisme sophiste, alors que l'opposition entre Héraclite et Parménide peut être résolue par la synthèse platonique. Par contre, le résultat du conflit intellectuel entre les Stoïciens et les Epicuriens n'est qu'une méfiance publique croissante à l'égard de la philosophie en tant que source de vérité, et l'émergence de l'idée, de plus en plus répandue, de l'incapacité de la raison pure à identifier et à découvrir cette vérité⁴⁰⁶. Cette notion se voit par la suite systématisée sous le nom du Scepticisme. Cette école philosophique nie carrément la possibilité de la connaissance de la vérité, et son influence de plus en plus importante sert, selon McLean et Aspell, comme une préparation générale à la révélation d'un nouveau mysticisme⁴⁰⁷ (ou, plus correctement, à l'acceptation d'une telle révélation). L'incertitude est une des caractéristiques marquant ce que Bucher appelle « l'âge post-archaïque », dont il dit qu'il « se caractérisa par une contradiction irrésolue entre la hantise individuelle de la mort comme fin et le maintien de la croyance en l'immortalité »⁴⁰⁸. La révélation attendue ne tarde pas d'ailleurs à se produire. Elle prend la forme du Néoplatonisme, qui se présente comme un système complexe de transcendance mystique à travers l'abandon de la raison, basé sur une interprétation bien particulière de la philosophie de Platon⁴⁰⁹. Or, le Néoplatonisme diffère de son prédécesseur par le fait qu'il situe la sagesse non pas dans l'exercice de l'intellect, mais plutôt dans une sorte d'ignorance voulue permettant l'union éventuelle entre l'homme et Dieu, ce que Hans Blumenberg appelle la *docta ignorantia*⁴¹⁰. Le Néoplatonisme imagine Dieu comme une trinité consistant en un principe absolu (l'Unique), un principe contemplatif (l'Esprit) et un principe créatif

⁴⁰⁵ Hadot (1995), p. 87

⁴⁰⁶ Blumenberg (1983), p. 270

⁴⁰⁷ (1971), p. 264

⁴⁰⁸ (1989), p. 216

⁴⁰⁹ Ibid., p. 276

⁴¹⁰ Blumenberg (1983), p. 487

(l'Ame). Toute existence surgit de la contemplation, par chaque partie, des deux autres⁴¹¹. Par conséquent, le Néoplatonisme va dans le sens contraire à la philosophie platonicienne par son refus de la raison et son exaltation d'un mysticisme instinctif. Il s'inscrit plutôt directement dans la tradition plus ancienne des mystères. Malgré l'influence marquée du Néoplatonisme sur l'évolution de la pensée religieuse cependant, il n'arrive jamais à s'établir comme un mouvement religieux majeur lui-même. Je situerais la cause de cet échec dans l'absence d'un évènement radical sur lequel ses spéculations ont pu être fondées. Comme je l'ai déjà indiqué, le Platonisme doit sans doute son succès à la mort de Socrate, alors que les mystères sont également fondés sur le récit de la souffrance et mort d'un dieu. Ces histoires sont de contenu suffisamment émotionnel, c'est-à-dire dramatique ou pittoresque, pour capter l'attention et l'intérêt populaires. Girard ferait sans doute sienne cette notion, étant donné sa déclaration « qu'il faut reconnaître dans les formes, les idées et les institutions religieuses en général le reflet gauchi de violences exceptionnellement 'réussies' sous le rapport de leur répercussions collectives »⁴¹². Mais pour que soit né un nouveau mouvement idéologique capable d'incarner ce genre de violence réussie, et par là se transformer en religion mondiale, il fallait attendre l'histoire de la mort du fils d'un menuisier juif plus de deux cents ans plus tard. Cette histoire se situe dans le cadre d'un messianisme apocalyptique hébreu qui, à son tour, est le produit d'une tradition vieille de plus de deux mille ans.

4. La tradition juive

Lorsqu'on se tourne de la tradition grecque vers celle du peuple hébreu, on se rend tout de suite compte que les origines de la religion juive sont beaucoup plus incertaines que celles, comparativement bien documentées, de la pensée philosophique en Grèce ancienne. L'histoire du Judaïsme ressemble plutôt à la création et au développement des mystères. Selon la Torah, l'ancêtre primordial du peuple juif, et le fondateur de leur pratique religieuse, s'appelle Abraham, fils de Terach. Son histoire commence au

⁴¹¹ McLean & Aspell (1971), p. 287

⁴¹² (1982), p. 137

moment de son départ de la ville sumérienne Ur en direction du pays de Canaan⁴¹³. Dans le texte hébreu original, Ur est nommé אור כשדים, ce qui veut dire « Ur des Chaldéens ». Or, on sait que les Chaldéens ne prennent contrôle de la région où se situe cette ville qu'à une époque considérablement postérieure à celle qui sert de décor à l'histoire d'Abraham⁴¹⁴. Par conséquent, les circonstances exactes de ce voyage restent obscures, même si on prend le récit de la Torah à la lettre, ce qui n'est pas évident. Il ne faut pas oublier que, bien qu'elle soit censée raconter des milliers d'années d'histoire, la Torah n'apparaît en forme écrite qu'entre le 9^{ième} et le 5^{ième} siècle avant Jésus Christ⁴¹⁵. Alors, son contenu ne devrait pas être considéré comme l'équivalent du compte rendu par un témoin oculaire, et c'est impossible de savoir si le patriarche et son entourage, qu'on appelle plus tard « hébreux », sont des Sumériens ou s'ils font partie d'une des nombreuses tribus nomades et pastorales habitant la région autour de la ville sumérienne. Néanmoins, selon la tradition juive, les premiers Hébreux se distinguent de leurs contemporains par leur proto monothéisme. Dans leur pratique religieuse, ils mettent l'accent sur la dévotion à une seule divinité tribale, à l'exclusion de toute autre. Cette exclusion ne veut pas forcément dire qu'ils n'acceptent déjà que l'existence d'un seul dieu, mais simplement qu'ils n'adorent que celui qui sert de fétiche à leur groupe ou leur tribu. Bien sûr, ce phénomène n'est pas tout à fait sans précédent. Les villes sumériennes qui donnent naissance aux Hébreux érigent elles-mêmes souvent une seule divinité en dieu protecteur. Ce dieu sert ensuite comme espèce de totem à une ville donnée, et il est le bénéficiaire de toute la dévotion des habitants de la ville. Gauchet réfère à cette pratique comme « la tendance à simplification de leurs panthéons et la concentration du divin » qui mène à la création d'un « dieu ethnique »⁴¹⁶. Pour sa part Vernant affirme même qu'il « n'est pas de cité sans dieux »⁴¹⁷. Or, ce qui constitue le caractère tout à fait unique du peuple hébreu, et qui marque peut-être le développement le plus significatif dans l'histoire de la pensée religieuse, est le fait qu'ils continuent à adorer leur dieu tribal malgré leur déplacement de Sumer à Canaan. Par ce moyen ils le libèrent non pas seulement des limitations géographiques, mais aussi de la représentation de sa présence

⁴¹³ *Biblia Hebraica*, p. 16

⁴¹⁴ O'Brien (2005), p. 39

⁴¹⁵ Bottero (1992), p. 43

⁴¹⁶ (2005), p. 209

⁴¹⁷ (1990), p. 17

terrestre à travers des instruments ou des images saintes créées en bois ou en métal et logés dans un temple ou une autre demeure sainte. Cette invention est d'autant plus remarquable que le déplacement géographique dans le monde antique est normalement marqué par l'abandon des dieux associés à l'ancienne demeure en faveur de l'adoration de ceux associés à la nouvelle, ou l'assimilation de ceux-là à ceux-ci. Le monothéisme maintenu des Hébreux prépare donc déjà le chemin menant plus tard vers la représentation de leur dieu comme étant universel et, enfin, omniprésent. Au début cependant, il ne diffère guère des autres dieux qui appartiennent au monde antique. Comme les dieux grecs, comme une lecture de la Torah le confirme, le dieu hébreu ne se situe pas à l'extérieur du monde naturel. Il n'est pas incorporel non plus. Enfin, bien qu'il possède le don de la précognition, il est tout aussi soumis aux processus naturels, et au destin, que l'homme. Cette soumission l'oblige souvent à attendre des circonstances propices pour la réalisation de ses projets⁴¹⁸. Par conséquent, les relations que ses dévots entretiennent avec lui sont aussi dépourvues de contenu spirituel que celles des Grecs avec leurs dieux. Cette affirmation se justifie par le fait qu'aucun des patriarches hébreux n'offre jamais sa servitude à son dieu si ce n'est en échange contre des récompenses bien matérielles, telles que la nourriture, la richesse, une descendance importante et ainsi de suite⁴¹⁹. On peut expliquer ce matérialisme par le fait qu'à l'époque la notion d'immortalité personnelle et transcendante ne fait pas encore partie de la religion hébraïque. La mort est conçue de la même façon que chez les Grecs, c'est-à-dire dans des termes assez vagues, comme une continuation de l'existence terrestre dans une demeure plutôt misérable appelée « Shéol »⁴²⁰. Cette dernière ne sert sans doute que comme une représentation allégorique qui doit couvrir l'ignorance inévitable résultant de l'absence de la notion du néant ou de la non-existence. De la même façon, comme chez les Grecs, la dévotion au dieu tribal n'entraîne aucune dimension morale ou éthique. Bien que l'obéissance à la volonté divine est souvent récompensée et le refus d'obéissance puni, ni l'une ni l'autre ne sont fondés sur des lois prédéfinies ou sur un système de moralité objectif. Alors, la punition divine ne constitue pas un exemple de justice, mais plutôt de vengeance personnelle, souvent infligée pour des raisons apparemment banales. Par

⁴¹⁸ *Biblia Hebraica*, p. 21

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 44

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 71

conséquent, on peut dire que, dans le monde hébreu ancien, le plus fortuné des hommes est celui qui arrive à échapper tout à fait au regard divin, à l'exemple d'Esau, dont le parcours est beaucoup plus facile que celui de son frère « choisi » Jacob⁴²¹.

Cependant, la conception du dieu hébreu au début de son histoire, n'est-elle pas contredite par la description de la création qu'on retrouve dans la Genèse ? Dans ce livre il est quand même représenté non pas seulement comme le créateur du monde, mais aussi de façon beaucoup plus grandiose qu'une espèce de totem tribal. A ce propos il ne faut pas oublier que, comme le dit Bottéro, la Torah n'a pas été écrite tout à la fois comme un récit systématique et cohérent, mais en réalité elle persiste en quatre versions de la même histoire mises ensemble au 5^{ème} siècle avant Jésus Christ. Chaque version reflète la notion de Dieu comme elle existe à l'époque où le texte est composé⁴²². La première version, que Bottéro appelle la version « Yahviste », date du 9^{ème} siècle avant Jésus Christ, la deuxième (ou « Elohiste ») du 8^{ème} siècle, la troisième du 7^{ème} siècle, et enfin la quatrième, qu'il appelle le « document sacerdotal », du 5^{ème} siècle avant Jésus Christ. Par conséquent, la narration de la création qu'on a aujourd'hui est le résultat d'au moins trois siècles de révision d'une histoire qui, toujours selon Bottéro, est empruntée aux Babyloniens⁴²³. De la même manière, l'histoire de Noé et le Déluge, ne serait qu'une version hébraïque d'un vieux mythe sumérien, dont les premières traces se trouvent dans le célèbre récit du héros Gilgamesh⁴²⁴. Des contes mythologiques ne sont d'ailleurs pas les seuls éléments que les Hébreux ont hérités de ce dernier, au moins si l'on en croit Bucher. L'auteur nous informe que l'Epopée de Gilgamesh annonce déjà « les conceptions nouvelles de la purification que mettront en œuvre les diverses religions, plus tardives, du salut »⁴²⁵. Pour ma part, j'imagine toujours des mythes fondateurs de ce genre d'avoir des origines plutôt matérielles. Je propose donc qu'une grande partie de la Genèse, au moins jusqu'à l'introduction d'Abraham, ne raconte en réalité qu'une version hébraïque d'une vieille représentation allégorique de la révolution agricole, qui date de l'époque néolithique. Cette notion explique d'ailleurs pourquoi le mot hébreu employé au

⁴²¹ *Ibid.*, p. 54

⁴²² Bottero (1992), p. 43

⁴²³ *Ibid.*, p. 258

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 27

⁴²⁵ (1989), p. 222

début pour désigner le créateur n'est que le terme « Elohim ». Ce mot veut littéralement dire « dieux », alors que le nom propre du dieu hébreu, celui qui est rendu par le célèbre tetragrammaton (יהוה) et incorrectement traduit par le mot « Jéhovah », n'est introduit que plus tard⁴²⁶. La « représentation allégorique » est écrite du point de vue d'un peuple pastoral qui voient leur train de vie paisible envahi et systématiquement détruit par des tribus agricultrices. Celles-ci s'emparent des pâturages qui appartiennent aux bergers pour les transformer en terres cultivées. Alors, évidemment les mythes du peuple pastoral à propos de cet évènement posent la connaissance de l'agriculture comme un secret terrible volé à Dieu. Cette connaissance est d'ailleurs représentée sous forme d'un fruit cueilli par une femme, représentant sûrement à son tour les ramasseuses tribales originelles. Elles étaient probablement les premières agricultrices. De toute façon, à cause de cet acte les agriculteurs s'attirent les foudres divines pour ne pas avoir obéi à la règle suprême du monde primitif, formulée par Gauchet de la façon suivante : « l'absolu respect qu'on doit aux usages ancestraux, on le doit autant à l'organisation de l'univers avoisinant. Pas plus qu'on ne saurait porter la main sur les règles qui ont une fois pour toutes établi la bonne manière de vivre, on ne saurait entreprendre quoi que ce soit qui puisse altérer l'économie naturelle »⁴²⁷. On remarque que le même thème surgit aussi dans l'histoire de Caïn et Abel, dont l'objectif semble être de prouver que Dieu est plus du côté des éleveurs que des agriculteurs, et de confirmer la valeur du sacrifice animal. Selon ce que Girard appelle « l'hypothèse de la substitution », par le sacrifice « l'animal est interposé entre la violence et l'être humain qu'elle vise »⁴²⁸. Ce scénario se répète plus tard dans l'histoire du sacrifice d'Isaac par son père Abraham.

Un autre évènement majeur dans l'histoire de la pensée religieuse hébraïque est sans doute la création de la loi. La Torah situe cet acte directement après l'exode des Israélites du pays d'Egypte. Aujourd'hui on sait que cette histoire, au moins sous forme de la version biblique, est complètement fictive. Or, on note que la description du retour du peuple hébreu au pays de Canaan suggère en même temps un retour à une pratique religieuse plus conventionnelle. Alors, on trouve à nouveau une importance croissante

⁴²⁶ *Biblia Hebraica*, p. 1, 3

⁴²⁷ (2005), p. 135

⁴²⁸ (1972), p. 16

attribuée à la location de la dévotion religieuse dans un espace géographique défini, d'abord sur le haut d'une montagne et puis dans un tabernacle⁴²⁹. Ainsi le texte préfigure la construction éventuelle du temple où « le dieu y vient résider en permanence »⁴³⁰, et la redéfinition de la vie religieuse des Israélites autour de, et par rapport à, cet édifice. De la même façon, la dévotion devient plus formelle. La formalisation inclut la création d'une caste sacerdotale⁴³¹, et elle reflète l'adaptation aux conventions religieuses des peuples habitant la région levantine à l'époque. Les Israélites adoptent aussi certaines de leurs pratiques linguistiques, sociales et culturelles⁴³². Bottéro nous dit d'ailleurs que la notion d'un dieu créateur est justement héritée par les Israélites des habitants de Canaan. Toutes ces adaptations indiquent la transition d'une vie nomade vers une vie sédentaire. Or, l'introduction des 613 commandements de la loi n'introduit pas en même temps la moindre notion de moralité personnelle dans la religion hébraïque, ni une véritable spiritualité. Bien que les lois soient consacrées sous forme de devoirs religieux, leur fonction est purement utilitaire, de la même manière que les codes religieux d'une Polis grecque. Les commandements obligent à l'obéissance afin d'éviter une punition divine, mais ne représentent pas du tout l'exercice d'une justice objective, à part les lois qui traitent de la propriété. Celles-ci par contre sont de nature purement commerciale, alors que surtout les lois qui traitent de la pureté et la purification sont de toute évidence des restes de tabous antiques dont le but originel était, comme on a déjà proposé, d'éviter la contamination magique de la communauté par le surnaturel. L'oubli éventuel de cet objectif primordial explique pourquoi ce genre de devoir nous semble tellement bizarre aujourd'hui. Néanmoins, leur promulgation originelle joue un rôle important dans le développement de la pensée religieuse, comme l'indique Bucher lorsqu'il dit « c'est quand le sens de l'impureté et de l'impropreté sacrées n'est plus compris négativement...mais comme une dimension critique enveloppant et conditionnant séminalement le sens positif des notions de pureté et de propre, que l'initiation primitive au monde de la fascination maléfique et terrifiante peut apparaître en sa générativité

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 117, 126

⁴³⁰ Vernant (1990), p. 56

⁴³¹ *Ibid.*, p. 132

⁴³² Bottero (1992), p. 66

essentielle »⁴³³. En ce qui concerne la légalité dans le sens moderne, on peut dire que, pour les Israélites comme pour la plupart des peuples antiques, la justice consiste à être récompensé pour son obéissance et puni pour sa désobéissance, alors que la notion d'injustice décrit une situation où la récompense et la punition sont accordées de façon arbitraire. La question si les lois sont justes ou injustes en soi ne se présente même pas, puisque la notion de justice dans le sens moderne n'existe pas encore. En ce qui concerne les notions du Bien et du Mal, elles sont de nature purement contractuelle. Par conséquent, je suis d'avis qu'au moment de la fondation du royaume d'Israël, la pratique religieuse des Hébreux est presque indistincte de celle des nations qui les entourent. En fait, cette pratique aurait probablement disparue si elle n'était pas forcée de retrouver ses origines révolutionnaires par un deuxième exil de la Terre Promise. A ce propos Gauchet nous dit justement qu'à son origine une religion, toute « précaire » et « grevée d'incertitudes sans remède » qu'elle soit, représente néanmoins une « radicalité originaire » qui se perd « dès qu'on se trouve dans l'orbite de la domination institutionnalisée »⁴³⁴. Cette idée sous-tend son argument que le développement historique de la tradition religieuse occidentale, « loin d'incarner le perfectionnement quintessentiel du phénomène, représente en réalité autant d'étapes de son relâchement et de sa dissolution »⁴³⁵. De ce point de vue, l'exil juif était donc un retour de la religion hébraïque à sa pureté originelle, permettant sa renaissance et sa revalorisation au sein de la communauté juive.

En 597 avant Jésus Christ le royaume de Juda, étant tout ce qui reste du royaume d'Israël qui s'est déchiré des années auparavant, est envahi par les Babyloniens et une grande partie de sa population déportée au pays babylonien afin de décourager toute rébellion contre le nouveau régime⁴³⁶. La religion israélite se voit une deuxième fois déracinée de ses supports matériels et obligée de se reconstruire dans une espèce de réalité virtuelle qui empêche tout accès à un temple, à des autels et à d'autres instruments dévotionnels. La privation a pour résultat une nouvelle libération du dieu hébreu de ses confins

⁴³³ (1989), p. 37

⁴³⁴ (2005), p. 21

⁴³⁵ Ibid., p. 22

⁴³⁶ Sandmel (1978), p. 24

terrestres. Il est à nouveau situé sur un plan tout à fait transcendantal. En même temps l'exil force une confrontation entre les Israélites et le Zoroastrisme. Ce dernier est une religion iranienne d'une popularité croissante dans la région moyen-orientale. L'assimilation de certains principes théologiques de cette nouvelle source mène la religion hébraïque à sa seconde révolution, et la prépare pour la forme ultime qu'elle retient jusqu'à nos jours. Le Zoroastrisme est composé, lui aussi, d'un certain nombre d'idées révolutionnaires dans le contexte de l'histoire de la pensée religieuse. Il est né de la prédication du prophète Zoroastre, que certains historiens situent entre 1700 et 1500 avant Jésus Christ⁴³⁷, et ses racines se trouvent dans la consommation d'une drogue appelée « soma ». Cette pratique fait partie de la dévotion religieuse primitive des tribus indo iraniennes⁴³⁸. L'expérience quasi-mystique qui résulte de l'ingestion de la drogue a pour résultat de convaincre les dévots qu'il existe un ordre naturel dans l'univers, et qu'en observant certains devoirs sacrés, cet ordre peut être maintenu⁴³⁹. Un des devoirs est l'invocation, par le chef de la tribu, des esprits du feu et de l'eau à chaque fois qu'il prête serment ou qu'il conclut une convention. C'est-à-dire, par implication, qu'il invoque les esprits à chaque fois qu'il prononce un jugement⁴⁴⁰. Or, le feu est associé à la vie, à l'animation et à la force vitale⁴⁴¹. Cette association est bien logique, surtout à une époque et dans un lieu où la vie des gens dépend littéralement de leur capacité de se réchauffer. Par contre l'eau, étant son contraire, est forcément associée à la mort. Ainsi s'introduit dans la cosmologie iranienne un dualisme fondamental, qui a surtout une influence sur l'idée que se font les Iraniens de l'existence post mortem. Tout comme les Grecs et les Hébreux, les Iraniens ne peuvent pas concevoir la notion du néant. Alors, ils sont obligés de se représenter la mort comme une continuation de la vie terrestre. Comme la plupart des peuples antiques, ils imaginent la demeure des morts comme un lieu triste, et selon la mythologie iranienne, il faut traverser un fleuve pour y arriver⁴⁴². Or, il y a aussi un paradis situé aux cieux, un genre de jardin d'Eden réservé à ceux qui le méritent⁴⁴³. Une telle notion nous oblige évidemment de nous interroger sur son origine. En effet, d'après

⁴³⁷ Boyce (1982), p. 2

⁴³⁸ Ibid., p. 5

⁴³⁹ Ibid., p. 7

⁴⁴⁰ Ibid., p. 9

⁴⁴¹ Ibid., p. 12

⁴⁴² Ibid., p. 13

⁴⁴³ Ibid., p. 14

ce qu'on a vu tout au long de ce chapitre, la notion d'un paradis post mortem situé sur un autre plan d'existence est tout à fait inhabituelle parmi les religions et les philosophies antiques, et surtout à une époque aussi lointaine. Où est-ce que ce peuple primitif a donc pu en trouver l'idée ? Bien sûr, on peut spéculer sur les effets hallucinatoires du soma, mais je propose une solution beaucoup plus simple, même banale. Comme les Iraniens divisent leur cosmologie entre le feu et l'eau, l'un associé à la vie, donc à tout ce qui est positif, l'autre à la mort, donc à tout ce qui est négatif, n'est-ce pas possible d'imaginer qu'une telle division s'opère aussi après la mort ? En plus, selon la division, le paradis se situerait aux cieux pour la simple raison que la fumée d'un feu monte normalement vers le haut. Il n'y a que de la spéculation à ce propos, mais il faut noter qu'à ce stade on ne mérite pas encore le paradis à travers l'exercice d'une moralité supérieure. On le mérite plutôt par la possession des qualités extraordinaires, ou par l'observation des devoirs religieux de façon particulièrement assidue⁴⁴⁴. En plus, comme les Iraniens ne peuvent pas imaginer une existence heureuse sans la capacité d'en jouir corporellement, l'ascension au paradis implique en même temps une résurrection nécessaire du corps. Ce point de vue les situe au même plan que les Grecs, dont la notion d'un au-delà malheureux provient surtout de l'état incorporel de ses habitants. L'émergence de l'idée de la résurrection chez les Iraniens a donc des origines beaucoup moins complexes qu'elle ne l'a dans les systèmes religieux des peuples plus occidentaux, au moins selon l'histoire proposée ici. Quoi qu'il en soit, c'est dans cette culture et cette tradition métaphysique qu'est né Zoroastre. Boyce imagine que c'est surtout sa faiblesse corporelle, caractéristique pour un intellectuel au sein d'une communauté qui apprécie avant tout les capacités guerrières d'un homme, qui est à l'origine de sa préoccupation avec la notion de justice⁴⁴⁵. Sans doute il se sentait une victime des injustices diverses pendant toute sa vie. Boyce imagine aussi que le prototype du dieu suprême du Zoroastrisme, Ahura Mazda, est en fait le personnage du chef de tribu⁴⁴⁶, bien que sous forme divine il soit forcément rendu beaucoup plus impressionnant. Ahura Mazda est peut-être le premier dieu créateur dans l'histoire qui s'occupe aussi des affaires terrestres et du destin humain, au contraire des autres dieux antiques. Ceux-ci font partie de la

⁴⁴⁴ Ibid., p. 16

⁴⁴⁵ Ibid., p. 19

⁴⁴⁶ Ibid., p. 9

création tout comme l'homme, alors que le créateur lui-même est conçu ou bien comme éloigné des affaires humaines et donc mystérieux ou inconnu, ou bien comme une simple notion abstraite telle que la « cause originelle », « l'absolu » ou un quelconque « dynamisme primordial ». La notion d'un dieu créateur et interventionniste constitue le premier des trois éléments qui fait du Zoroastrisme une religion pas comme les autres. La deuxième est la conception du dieu créateur comme le représentant d'une moralité objective. Comme il a créé le monde du chaos primordial de l'univers, il représente la force d'ordre suprême, et par conséquent il est associé à tout ce qui est du Bien et de l'existence vitale⁴⁴⁷. Or, la création n'empêche pas qu'il y ait toujours du chaos et de la destruction au monde, surtout caractérisé, selon Zoroastre, par l'existence de l'injustice et de la mort⁴⁴⁸. Puisant dans le dualisme du paganisme indo iranien, le prophète conçoit donc un représentant du Mal qui sert d'adversaire à Ahura Mazda, tout comme, chez les Iraniens, l'eau s'oppose au feu, la mort à la vie et l'enfer au paradis. Cependant, cet adversaire, qui s'appelle Angra Mainyu, n'est pas conçu comme un être anthropomorphique, mais plutôt comme un reste du chaos primordial dont le seul objectif est le rétablissement de ce chaos par la corruption et la destruction de tout ce qui existe. Evidemment Ahura Mazda s'oppose à cet objectif, et son opposition nous mène au troisième élément révolutionnaire introduit par Zoroastre dans l'histoire de la pensée religieuse, à savoir le rôle de l'humanité dans le combat contre le Mal. Comme on a déjà vu, chez la plupart des peuples antiques, comme les Grecs, les dieux et l'homme sont soumis au destin. Le déroulement de l'histoire ne dépend donc pas vraiment d'eux, ni de leurs actions en tant qu'individus. Ce point de vue est surtout une fonction de la perception antique du temps comme cyclique, et de l'implication qu'il n'y a pas de fin ni d'objectif spécifique vers lequel mène la totalité des événements historiques. Alors, « le passé apparaît comme une dimension de l'au-delà »⁴⁴⁹. Par contre, le Zoroastrisme conçoit la lutte contre Angra Mainyu comme une entreprise collective à laquelle l'homme peut contribuer lorsqu'il avance la cause de l'ordre, c'est-à-dire du Bien et de la justice, dans sa vie personnelle. A part leur conception d'un dieu créateur d'une moralité innée, qui s'occupe activement du bien-être de sa création, les Zoroastriens définissent la

⁴⁴⁷ Ibid., p. 20

⁴⁴⁸ Ibid., p. 25

⁴⁴⁹ Bucher (1989), p. 112

relation entre ce dieu et ses dévots non pas comme de nature utilitaire ou mercantile, mais comme un engagement commun dans une lutte cosmique contre un Mal objectif. Le bonheur ou malheur éventuels des dévots ne résultent pas d'une récompense ou d'une punition par rapport à leur obéissance aux commandements divins, mais sont plutôt les conséquences naturelles de leurs actions et de leur contribution à l'augmentation de l'ordre ou du chaos. Néanmoins, la victoire de l'un ou de l'autre n'est pas incertaine pour autant. Au contraire, selon une autre innovation non négligeable, Zoroastre introduit la notion du temps linéaire, et il déclare une fin à l'histoire qui sera marquée par la victoire inévitable d'Ahura Mazda et de ses dévots⁴⁵⁰. La prophétie n'est pas très bien motivée, mais elle assure les Zoroastriens de la valeur de leurs sacrifices terrestres. Selon cette vision cosmologique, au moment de la mort l'homme est jugé sur la moralité de son comportement et de ses actions terrestres. Suite au jugement, il est ou bien admis au paradis, ou bien envoyé aux enfers. Ainsi le prophète adapte la mythologie de la religion iranienne à ses propres notions éthiques⁴⁵¹. Ce jugement n'est que préliminaire cependant, et il ne concerne que l'âme (dont les Indo-iraniens, comme tout peuple primitif, avaient quand même une conception sous forme de l'homuncule dont parle Frazer). Le jugement final est censé avoir lieu à la fin du temps, après la victoire des forces de l'ordre, et sera accompagné d'une résurrection générale des corps. A ce moment-là les damnés seront carrément détruits, alors que les justes passeront le reste de l'éternité dans un paradis terrestre, où ils jouiront d'une vie corporelle de plaisir et de bonheur perpétuels⁴⁵². Cette vision montre à quel point le Zoroastrisme retient la conviction primitive qu'il ne peut pas y avoir de vrai bonheur hors d'un état corporel, et indique que le paradis et l'enfer ne sont que des demeures temporaires pour les âmes qui attendent la résurrection des corps et le jugement final.

A l'époque de l'exil israélien, le Zoroastrisme, déjà largement répandu au pays babylonien, devient institutionnel par la création d'une caste sacerdotale et par l'introduction des rites de purification⁴⁵³. Ces rites sont sans doute des restes de la

⁴⁵⁰ Ibid., p. 26

⁴⁵¹ Ibid., p. 27

⁴⁵² Ibid., p. 28

⁴⁵³ Ibid., p. 45

religion originelle du peuple indo iranien, une constatation qui semble être confirmée par le fait qu'une autre branche de ce groupe ethnique a construit des villes en Inde qui contiennent l'évidence des mêmes pratiques⁴⁵⁴. En plus, au sein du Zoroastrisme de cette époque émerge aussi la notion du Saoshyant⁴⁵⁵. Celui-ci est un genre de messie prophétisé qui serait né d'une femme vierge et qui mènerait le combat final contre les forces du chaos à la fin du temps. La même notion est reprise par le Judaïsme sous forme du Shiloh⁴⁵⁶, dont la mission sera la restitution du royaume d'Israël et l'inauguration d'une ère de paix et de justice sur terre. Le Shiloh est aussi appelé le משיח, c'est-à-dire, le messie. Bien que la représentation de ce personnage chez les Juifs soit de nature purement terrestre, dépourvue de divinité et d'immortalité, elle apporte à la tradition juive l'espoir d'une fin aux malheurs présents. En même temps elle crée chez eux une longue tradition prophétique basée sur des attentes exagérées par rapport à l'avenir⁴⁵⁷. Ce genre d'attente est bien normal pour un peuple captif ou en exil, et tout autant pour un peuple soumis en permanence à la volonté des envahisseurs étrangers. Après le retour des exils, le plus grand risque que courent les Israélites sous ces conditions est celui d'assimilation par une de ces cultures, toutes d'une façon ou d'une autre supérieures à la leur. Ce destin était d'ailleurs celui des dix tribus qui constituaient le royaume d'Israël (Samarie) après la séparation entre celui-ci et le royaume de Juda. En plus, le pays de Judée se trouve tout près du berceau de l'Hellénisme. Ce mot se réfère à une hégémonie culturelle grecque qui s'est installée dans toute la région proche et moyen orientale après les conquêtes d'Alexandre, et qui menace de transformer une grande partie de la terre en zone culturelle unique. L'Hellénisme est marqué par une homogénéité qui ne permet pas l'expression, et même la survie, des traditions et des pratiques différentes⁴⁵⁸. Pour éviter le risque d'assimilation, il devient donc nécessaire pour la notion d'être juif en tant qu'identité distincte et séparée, d'être liée à la vie quotidienne du peuple hébreu, à tel point que ce soit impossible pour l'individu de l'oublier malgré son immersion totale dans un autre milieu culturel. La base de ce processus d'identification par la séparation a déjà été fournie par la renaissance du Judaïsme « législatif » comme partie de la tradition

⁴⁵⁴ O'Brien (2005), p. 29

⁴⁵⁵ Boyce (1982), p. 42

⁴⁵⁶ *Biblia Hebraica*, p. 82

⁴⁵⁷ Angus (1975), p. 213

⁴⁵⁸ Sandmel (1978), p. 26

prophétique après le retour de l'exil. Dans la tradition des religions du monde antique, les malheurs successifs du peuple juif sont interprétés comme un châtement pour sa désobéissance aux commandements divins. Pour retrouver la faveur divine, il faut un retour à une dévotion plus rigoureuse. Comme l'exprime Girard, « la colère de l'idole doit être justifiée, et elle ne peut être justifiée que par l'insuffisance du disciple »⁴⁵⁹. Ce retour, qui est surtout prôné par les prophètes, dont le plus important est Ezéchiel⁴⁶⁰, est marqué par une réaffirmation de la position des Juifs comme un peuple choisi. Il comprend aussi une observation plus assidue de la loi, la reconstruction du temple et une séparation plus prononcée entre le sacré et le profane, opérée d'ailleurs sous forme d'une pratique cérémoniale héritée des Babyloniens. Enfin, l'accent est mis sur la pratique du repentir et de l'expiation des péchés, dont il n'existe en réalité qu'un, celui de la désobéissance. La tradition pharisienne est née de cette réaffirmation des principes de base de la tradition religieuse juive, et leur extension éventuelle à tous les aspects de la vie quotidienne des Juifs sous l'occupation étrangère et face à la menace posée par l'Hellénisme⁴⁶¹. Cette tradition est marquée par le fait que l'obéissance à la loi est située au-dessus de tout autre principe religieux. Elle inclut aussi la notion de l'immortalité de l'âme, sans doute héritée du Zoroastrisme mais dont l'assimilation est le résultat, selon Bottéro, du « scandale du Mal »⁴⁶², où le Mal est subi comme partie de la vie terrestre, et face à lui le seul moyen de maintenir l'idée d'une justice divine est la situation de cette justice dans un au-delà post mortem. Selon Bucher, il s'agit de « l'idée point...d'un homme ayant pour ambition de se libérer soi-même et de libérer Dieu des malédictions originelles »⁴⁶³. Le même auteur se penche ensuite sur le livre de Job comme exemple de la reformulation post-exilique du Judaïsme, et il remarque que « Job peut dénoncer l'horreur sans limites qui s'empare d'une conscience humaine contrainte de vivre à l'article de la mort », et que « l'insurrection de son âme concerne avant tout la liberté et l'attente d'une réponse divine aussi extrême que sa détresse »⁴⁶⁴. Or, comme l'indique à son tour Girard, la raison pourquoi Dieu est censé mettre « en fâcheuse posture ceux

⁴⁵⁹ (1972), p. 258

⁴⁶⁰ Bottéro (1992), p. 148

⁴⁶¹ Sandmel (1978), p. 26

⁴⁶² (1992), p. 172

⁴⁶³ (1989), p. 421

⁴⁶⁴ Ibid., p. 418 à 419

qu'en dernière analyse il veut aider et protéger » est parce que, bien qu'il soit « foncièrement bon comme toujours...il se transforme temporairement en dieu méchant. C'est pour mieux ramener ses fidèles dans le droit chemin qu'il les accable »⁴⁶⁵. Bucher nous dit que dans le livre de Job, qui est lui-même basé sur le texte sumérien « Le monologue du juste souffrant »⁴⁶⁶, « l'expérience extrême de Job l'amène plutôt à prendre conscience, hors de toute culpabilité préjudicielle, de sa responsabilité et de sa liberté. Elle donne naissance à une idée plus haute de Dieu »⁴⁶⁷. Selon Bottéro, la notion d'un dieu forcément, et objectivement, juste, se trouve pour la première fois exprimée sous une forme juive dans la prédication du prophète Jérémie, célèbre pour ses Lamentations⁴⁶⁸. Tout en étant peut-être le résultat d'une influence zoroastrienne, l'idée d'un dieu juste a donc aussi pu être le seul moyen pour un peuple constamment opprimé de se forger un espoir pour l'avenir. De toute façon, la conviction d'une justice future a pour conséquence qu'à partir de cette époque, comme le dit Angus, « le Juif était soutenu par un optimisme religieux qui imaginait que le meilleur était à venir »⁴⁶⁹. L'émergence de la tradition pharisienne, à son tour, assurait la survie du peuple juif comme des représentants d'une culture distincte.

5. La vie de Jésus et la création du Christianisme

La Judée au moment de la naissance de Jésus est un carrefour de cultures, de traditions et de religions diverses. Elle est sous l'occupation romaine mais elle bénéficie d'un gouvernement civil juif. La pratique du Judaïsme selon les principes de la tradition pharisienne est rendue plus hétérogène par l'apparition de plusieurs sectes qui prônent leurs propres interprétations de la tradition. Parmi ces sectes il y a, par exemple, les Sadducéens qui rejettent la notion d'une vie après la mort et qui proposent une observation même plus stricte de la loi, et la communauté apocalyptique de Qumran, qui attend l'apparition immanente du messie pour restituer le royaume de David et inaugurer une ère de justice, de paix et de prospérité pour le peuple juif. Dans ce milieu complexe,

⁴⁶⁵ (1982), p. 122

⁴⁶⁶ Bucher (1989), p. 411

⁴⁶⁷ Ibid., p. 420

⁴⁶⁸ (1992), p. 129

⁴⁶⁹ Angus (1975), p. 213

et avec deux mille ans de recul, c'est impossible de savoir quelles étaient la véritable vie et la prédication de Jésus. Il reste un personnage mystérieux, dont même l'existence n'est pas encore définitivement confirmée. Cette incertitude résulte du fait qu'il n'existe pas un seul texte écrit à l'époque dans lequel il figure. Selon les historiens, les Evangiles sont tous écrits à une date postérieure à celle donnée comme le jour de sa mort. Selon Sandmel, ces mêmes textes, qui servent comme la base à toute la religion chrétienne, ne sont écrits qu'après les lettres de Saint Paul⁴⁷⁰. Bizarrement donc, les écrits de l'apôtre, qui représentent une sorte de commentaire théologique, se situent chronologiquement avant l'histoire qu'ils sont censés commenter. Néanmoins, on peut trouver des arguments en faveur de la réalité de la vie et la mort de Jésus. On a déjà vu à quel point la mort de Socrate a servi au lancement du Platonisme dans l'histoire philosophique du monde, et à quel point l'absence d'un tel évènement clé a eu pour résultat l'échec éventuel du Néoplatonisme à se transformer en religion comparable au Christianisme. Par conséquent, je suis d'avis que ce dernier n'aurait pas pu s'établir comme une religion mondiale s'il n'avait pas eu un vrai personnage fondateur et un vrai évènement choc à son origine. On a d'ailleurs vu que, selon Girard, toute mythologie n'est que la commémoration du meurtre fondateur d'une victime sacrificielle. Il n'hésite pas à qualifier l'identification de Jésus comme « l'agneau de Dieu » comme un synonyme de « bouc émissaire »⁴⁷¹. Bien qu'on puisse évidemment imaginer l'invention *ex nihilo* de l'existence et de l'histoire entières de Jésus, cette vie et cette histoire n'auraient pas eu la capacité de servir comme fondation à la nouvelle religion si elles ne faisaient pas partie de la conscience qu'avaient les Judéens de leur propre histoire réelle. Cette idée explique d'ailleurs pourquoi les Evangiles contiennent tant de contradictions manifestes et d'histoires périphériques. Ils sont sûrement basés sur des récits ou des fragments écrits bien connus des premiers Chrétiens, ce qui obligeait leur inclusion dans des versions postérieures. A l'époque le nom « Chrétien » n'indique d'ailleurs qu'un membre d'une secte juive qui ne diffère guère de celles dont j'ai déjà parlé, et qui prolifèrent en Judée à ce moment-là. Vraisemblablement la prédication de Jésus n'a jamais eu pour objectif la création d'une nouvelle religion, mais plutôt la recréation du Judaïsme dont Jésus était,

⁴⁷⁰ (1978), p. 306

⁴⁷¹ (1982), p. 169

après tout, un pratiquant lui-même. Selon son propre témoignage il ne s'intéresse qu'aux « brebis perdues de la maison d'Israël »⁴⁷², alors qu'une lecture des Evangiles montre clairement qu'il ne s'oppose pas au Judaïsme autant qu'à la pratique de la religion au sein de la tradition pharisienne, où elle est surtout marqué par une observation de la loi qui tient cette observation elle-même pour le devoir religieux suprême. Les Pharisiens élèvent la loi au-dessus de toute autre considération, y compris l'altruisme, la générosité, la compassion et toutes les autres valeurs qu'on associe aujourd'hui, au moins théoriquement, à la pratique véritable d'une religion. Ce Judaïsme pharisien n'a rien de gênant d'ailleurs. L'objectif d'une dévotion « légaliste » n'est pas de douer l'homme d'une moralité supérieure ou d'en faire un saint. Le but est plutôt de cultiver une obéissance absolue aux préceptes de la loi afin d'éviter le châtement divin⁴⁷³. En plus, par son incorporation dans toute la vie quotidienne du dévot, ce genre de dévotion est censé protéger celui-ci de l'assimilation aux cultures diverses (goyim) dont grouille le territoire judéen à l'époque. Or, que dit Jésus d'une religion composée de rien d'autre que des gestes extérieurs et vides de toute intention spirituelle ou éthique ? Il dit que ce n'est pas ce qu'on mange qui nous fait du mal, mais ce qu'on produit de notre for intérieur⁴⁷⁴. Il dit que, lorsqu'on essaie d'éviter des péchés de forme on en commet de plus graves de fond⁴⁷⁵. Enfin il dit que la préoccupation avec les apparences transforme l'homme en une espèce de tombeau dont l'extérieur est de marbre blanc et distingué, alors que l'intérieur ne contient que des ossements et de la chair pourrie⁴⁷⁶. C'est évidemment impossible de savoir à quel point ces sentiments reflètent la vraie prédication de Jésus, et à quel point ils ne sont que des inventions postérieures des écrivains qui n'ont même jamais fait sa connaissance, comme c'est également impossible de déterminer s'ils donnent une juste impression de la pratique réelle du Judaïsme pharisien. Cependant, ce qui importe est l'implication que Jésus cherche à réformer le Judaïsme pour le rendre plus spirituel et plus engagé au niveau des problèmes sociaux. Il veut remplacer la pratique dogmatique de la loi par celle de la charité, et redéfinir les devoirs religieux dans le cadre d'un humanitarisme général. Par conséquent, Jésus est en fait une espèce de Martin Luther

⁴⁷² Mathieu 15:24

⁴⁷³ Bottero (1992), p. 157

⁴⁷⁴ Marc 7:15

⁴⁷⁵ Mathieu 23

⁴⁷⁶ Mathieu 23:27

juif. La dénonciation de la tradition pharisienne vise le même objectif visé par l'instigateur de la Réforme lorsqu'il a collé sa fameuse liste de griefs sur la porte de l'église à Wittenberg, et on peut être sûr qu'une telle prédication aurait été vue d'un très mauvais œil par l'orthodoxie juive, dont elle aurait semblé menacer les principes religieux qui avaient garanti la survie de la culture et du peuple juifs depuis plusieurs siècles. De ce point de vue on peut imaginer le choc qu'aurait inspiré la déclaration, censée être faite par Jésus, qu'il se proposait de détruire le temple et de le reconstruire en trois jours⁴⁷⁷. Ce choc n'a rien à voir, comme on dit parfois, avec une interprétation littérale de cette menace, ce qui n'aurait pas perturbé les Pharisiens. Au contraire, la déclaration choque justement à cause de son sens symbolique, parce qu'elle représente la destruction d'une tradition religieuse vieille de centaines d'années pour ensuite la recréer dans l'image de celui qui l'a détruite. Quoique le déroulement de cette histoire ait donc pu être, c'est sûr qu'une telle prédication aurait au moins attiré l'animosité de toute la classe dirigeante religieuse de la nation juive.

Mais comment est-ce que les efforts réformateurs d'un militant religieux juif se transforment-ils en nouvelle religion dont les principes de base s'opposent tout à fait à ceux du Judaïsme ? Suivant l'exemple de Bucher⁴⁷⁸, j'imagine que cette transformation est due à une seule personne, à savoir Saint Paul, ou bien à quelqu'un qui lui ressemble presque entièrement au niveau de l'origine culturelle et de l'éducation formelle. Saul de Tarse est né juif, mais éduqué dans la tradition classique. Il se dit avoir été un persécuteur des Chrétiens avant d'être confronté par une vision de Dieu sur le chemin de Damas. Cette expérience a pour résultat sa propre conversion au Christianisme, et mène directement à sa prédication de la parole sainte. L'histoire est bien connue, mais elle est sans doute un récit allégorique qui représente plutôt une illumination intellectuelle. C'est-à-dire qu'elle représente le moment où Saul se rend compte de la synthèse presque parfaite qu'il peut y avoir entre le Judaïsme chrétien, pratiqué par une petite secte probablement obscure de Juifs qui attendent la fin des temps et le retour de leur messie, et la théologie mystique des mystères grecs. Il connaît sûrement très bien ces derniers de par

⁴⁷⁷ Mathieu 26:61

⁴⁷⁸ (1989), p. 323

son éducation, et il a même pu être un initié d'un des mystères lui-même. C'est d'ailleurs peu probable qu'il y ait jamais eu de vraie persécution générale des Chrétiens par les Juifs, étant donné le grand nombre de sectes quasi judaïques dont grouillait la Judée à l'époque. Or, en tant que spécialiste des écrits saints hébreux, ce dont de nombreuses références littéraires dans ses lettres ne laisse aucun doute, c'est tout à fait vraisemblable que Saul s'oppose violemment à l'interprétation chrétienne de sa religion maternelle. Il fait peut-être même des efforts pour les discréditer. Cependant, le fait qu'il finit justement par se convertir à leur pratique religieuse suggère que, pendant tout ce temps, le jeune Saul n'est pas du tout bien dans sa peau, ou au moins dans sa religion. Cette théorie est surtout vraie si, comme je l'imagine, il s'intéresse à tel point aux mystères qu'il en sait assez pour ensuite en faire un amalgame avec le Judaïsme. Sa vision sur le chemin de Damas représente sûrement la réalisation de la possibilité d'un tel amalgame et de la création d'une nouvelle religion. Par là je ne suggère pas que la conversion de Saul n'est pas sincère. Au contraire, il éprouve sans doute son moment d'illumination comme une véritable vision inspirée par Dieu. Comme tout fondateur d'une nouvelle religion, il emploie un langage imaginaire pour exprimer un instant de lucidité intellectuelle. L'impact émotionnel de cet instant est si fort qu'il lui ressemble plutôt à une expérience mystique. Autrement dit, comme chez tous les vrais croyants, il éprouve une expérience de signification intellectuelle ou émotionnelle majeure comme une expérience spirituelle. Par conséquent, il considère la notion créative qui résulte de son expérience comme une révélation divine. Pourtant, son idée n'est pas extraordinaire. Après tout, si on accepte que l'histoire de la vie de Jésus dans le récit que les Chrétiens s'en font à l'époque contient déjà l'épisode de la crucifixion, et qu'ils le voient comme le véritable messie juif censé avoir opéré sa propre résurrection, la synthèse possible entre cette histoire et les récits mythologiques qui sous-tendent les mystères se dessine déjà avec quelque vraisemblance. Tout ce qu'il faut c'est de remplacer la passion traditionnelle du dieu classique par celle de Jésus, y comprises sa mort violente et sa résurrection. Si on y ajoute ensuite des détails mythologiques sur le messie juif, puisés dans une longue tradition prophétique traitant de sa naissance, de sa vie et de son œuvre, la construction d'une vie de Jésus comparable à un récit mythologique gréco-romain, c'est-à-dire d'un véritable mystère hébreu, devient facile. La conception virginale reflète la conception et la

naissance du Saoshyant zoroastrien, alors que ses miracles représentent tout ce auquel on s'attend du Shiloh israélite. Sa passion, sa mort et sa résurrection ne diffèrent guère de celles des dieux des mystères comme Orphée, Adonis, Osiris et ainsi de suite. Sa descente aux enfers n'est qu'une reproduction de la représentation primitive et allégorique de la mort et renaissance des produits agricoles. Mêmes les différentes étapes de sa passion ne représentent que celles du rite d'initiation aux mystères. La notion qu'on peut être rendu immortel et mériter son entrée au Paradis (c'est-à-dire se purifier de ses péchés par l'imitation de l'exemple de Jésus) n'est qu'une répétition de l'idée qu'en imitant la souffrance et la mort d'un dieu sous forme allégorique, l'initié aux mystères se transforme aussi en divinité capable de surpasser la mort et d'atteindre l'immortalité lui-même. Le repas commun qui, dans le Christianisme, devient la Communion, se trouve déjà sous cette forme dans le Mithraïsme. Les dévots de cette secte s'imaginent aussi consumer la chair et le sang d'un dieu qui s'est sacrifié pour toute l'humanité. Cette pratique représente une évolution des rites sacrificiels grecs, où « toutes les parties de l'animal...sont destinées aux hommes qui les consomment de concert »⁴⁷⁹. La notion d'une rupture entre l'homme et le divin nécessitant un sacrifice pour être réparée se trouve, comme on a vu, dans plusieurs mythologies du monde. Selon Mircea Eliade, cette notion représente une nostalgie commune à tous les hommes pour toutes les possibilités de la vie qui ne se réalisent pas⁴⁸⁰.

Avec autant d'éléments incorporés d'autres sources, le Christianisme commence à ressembler de plus en plus à une énorme synthèse. Cette constatation nous mène à demander quelle est la contribution du Christianisme, en tant que religion unique, à la pensée religieuse occidentale. Selon Girard, l'originalité de Jésus se trouve dans son rôle de victime volontaire, dont il dit qu'elle « est incomparable en ceci qu'elle ne succombe jamais, sur aucun point, à la perspective persécutrice, ni positivement en se mettant franchement d'accord avec ses bourreaux, ni négativement en adoptant sur eux le point de vue de la vengeance »⁴⁸¹. Or, selon la théologie chrétienne, la crucifixion de Jésus est un sacrifice nécessaire pour l'expiation du péché originel et pour le salut de l'humanité,

⁴⁷⁹ Vernant (1990), p. 74

⁴⁸⁰ (1961), p. 16

⁴⁸¹ (1982), p ; 182

et elle est justement orchestrée par Dieu à cette fin. Comme Jésus est également Dieu, et que Dieu est omnipotent, il n'est pas question que Jésus s'oppose à sa propre volonté, ni qu'il puisse y avoir d'autre conclusion à l'histoire que celle ordonnée par Dieu. De ce point de vue donc, les bourreaux ne sont que des espèces d'acteurs qui suivent le scénario divin (tout comme Judas d'ailleurs). Alors, Jésus est obligé de se mettre « franchement d'accord » avec eux. C'est pour cette raison qu'il ne leur résiste pas. Ensuite, on sait que le Christianisme prévoit un jour où tous les malfaiteurs seront jugés et condamnés à une éternité de châtement infernal. C'est-à-dire que la vengeance que Girard imagine absente du regard de Jésus n'est en fait que reportée à plus tard, lorsqu'elle assumera un aspect beaucoup plus terrifiant et impitoyable que celui du crime auquel elle a rapport. Néanmoins, on est tenté de voir dans le sacrifice de Jésus au bénéfice d'autrui un noyau d'originalité. Après tout, bien qu'on ait vu à quel point la notion de sacrifice joue un rôle important dans l'évolution de la pensée religieuse, dans tous les cas antérieurs il s'agit de sacrifices faits par nécessité ou dans le cadre d'un échange plutôt commercial entre l'homme et ses dieux. Le sacrifice volontaire d'une vie individuelle connaît bien sûr des antécédents, et la notion de sacrifice pour avancer la cause de la justice se trouve déjà dans le Zoroastrisme. Or, si on considère l'exhortation chrétienne de tendre l'autre joue à celui qui vous frappe, de prier pour ses ennemis et de les bénir⁴⁸², il semble que, dans la religion chrétienne, on a affaire à un autre genre de moralité. Selon Bucher pourtant, la même tendance se trouve déjà, au niveau national, dans le Judaïsme post-exilique. A cette époque la notion d'une culpabilité juive qui mérite le châtement divin est contrebalancée par l'émergence de l'idée du peuple juif comme le bouc émissaire du monde entier, appelé par Dieu à expier les péchés des autres nations. L'auteur nous informe que « le peuple juif apparaît alors comme la victime expiatoire, l'intercesseur méconnu livré pour le salut des nations, l'innocent injustement humilié et accablé »⁴⁸³. C'est logique que le messie juif, en tant que représentant de l'Israël entier, incarne ces mêmes qualités. En fait, selon Freud, l'attente juive à ce que leur messie finisse par être tué par son propre peuple a déjà été créée par l'histoire de Moïse, l'archétype du prophète juif, qui a connu

⁴⁸² Mathieu 5: 38 à 44

⁴⁸³ (1989), p. 308

le même sort⁴⁸⁴ (au moins selon une lecture « girardesque » de la Torah, où la narration de la mort mystérieuse de Moïse montre tous les signes d'une violence collective effacée). L'assimilation du rôle de bouc émissaire universel par le Christianisme en fait une religion marquée d'un masochisme profond. Désormais le fait même de souffrir et de s'abaisser constitue la sainteté, et le Christianisme caractérise l'état purifié lui-même comme un état de souffrance. En plus, selon Grant, à l'époque de Saint Paul l'attente déçue du retour immanent de Jésus diminue la nécessité de mettre l'accent sur la notion d'un salut futur. Par contre, on accorde plus d'importance à l'idée que les Chrétiens ont déjà leur part de ce salut sur terre⁴⁸⁵. Cette notion rappelle une autre exhortation de Jésus, celle de se réjouir lorsque on est persécuté, parce que de telle façon on arrive à partager la souffrance du Christ⁴⁸⁶. Pour sa part Gauchet indique que la différence entre le dieu chrétien et « le Dieu terrible d'Israël », ainsi qu'entre le dieu chrétien et « le Dieu de Mahomet, et du devoir qu'il fait aux vrais croyants d'élargir par les armes le règne de la vraie foi », est que le dieu chrétien est « un dieu sans empire »⁴⁸⁷. D'un point de vue freudien, la souffrance sert à expier le péché d'avoir tué le père primitif sous forme du dieu juif. Selon Freud, ayant ses origines dans une religion centrée autour du père, le Christianisme est devenu une religion centrée autour du fils mais, tout comme les fils primitifs souffraient d'avoir tué leur père le Christianisme, qui « n'a pas échappé à la nécessité de se débarrasser du père »⁴⁸⁸, se voit en proie aux sentiments perpétuels de culpabilité par la suite. Tout comme le Judaïsme et les mystères d'où il prend ses origines, le Christianisme continue donc la tradition, comme l'exprime Bucher, de « [l'] unification du deuil et de la fête »⁴⁸⁹.

6. Le Gnosticisme et le développement du Christianisme

A l'époque de l'occupation romaine de Judée, un homme juif d'une sensibilité religieuse assez développée et insatisfait de la nature « légaliste » et purement matérielle de la

⁴⁸⁴ In Capps (2001), p. 72

⁴⁸⁵ (1959), p. 155

⁴⁸⁶ Luc 6: 22

⁴⁸⁷ (2005), p. 185

⁴⁸⁸ In Capps (2001), p. 82 (ma traduction)

⁴⁸⁹ Bucher (1989), p. 301

pratique orthodoxe de sa foi, et peut-être à cause de l'influence d'une des nombreuses sectes juives qui y prolifèrent à ce moment-là, se met à prêcher un Judaïsme alternatif. Il met l'accent sur l'humanitarisme au lieu de l'obéissance aveugle à la loi, et sur l'amour du prochain au lieu de la maîtrise formelle des doctrines et des dogmes religieux. Tout juif qu'il est d'ailleurs, c'est peu probable que Jésus s'occupe trop de la notion d'immortalité et d'un au-delà. Même aujourd'hui ces idées ne jouent qu'un rôle périphérique dans le Judaïsme. Jésus avance plutôt la théorie que la souffrance subie au bénéfice d'autrui est le devoir suprême de l'homme. Ce genre de souffrance purifie l'homme au regard de Dieu. On peut spéculer sur l'attachement psychologique de Jésus à ce point de vue. Comme dans le cas de Zoroastre, c'est peut être le résultat d'un sentiment de faiblesse qu'il éprouve à son propre égard, ou même d'un masochisme refoulé. Peut-être qu'il s'agit d'une réaction contre la violence de l'occupation militaire sous laquelle il est né, et contre la violence de l'insurrection juive qui en résulte. Quoiqu'il en puisse être, il s'attire des disciples et, comme c'est le cas de presque tout fondateur de secte, ceux-ci finissent par l'adorer comme une divinité. En l'occurrence, ils l'identifient comme le messie longuement prophétisé au sein de leur propre tradition religieuse. A quel point Jésus lui-même se prête à cette définition reste un mystère, mais l'ambiguïté sur la question qu'on retrouve dans les Evangiles suggère qu'il existait des opinions diverses là-dessus au sein de la secte même. En tout cas, c'est peu probable qu'il se définit comme le fils de Dieu. Cette notion typique de la mythologie grecque et romaine est totalement étrangère au Judaïsme. Dans le Judaïsme, la libération du dieu de la représentation matérielle a pour résultat de mettre fin à l'anthropomorphisation divine qui, à son tour, constitue une base nécessaire à toute notion de procréation. Par contre, dans le monde grec ancien il existe une longue tradition de « mages » autoproclamés et, selon Empédocle, ce n'est pas inhabituel pour un de ces « mages » de se dire « capable de commander aux vents, de ramener un défunt de l'Hadès » et de se présenter « non plus comme un mortel, mais déjà comme un dieu »⁴⁹⁰. Néanmoins, Jésus prophétise probablement la résurrection après sa mort, dont le récit est ensuite incorporé dans sa légende. Ses disciples inventent des mythes à son propos qui finissent peut-être même par être rédigés en écrit, et leur secte, toute petite et marginale qu'elle est, s'attire quand

⁴⁹⁰ Vernant (1990), p. 110

même assez de dévots pour fonder des satellites basés à d'autres endroits au Proche Orient et en Asie Mineure. Saint Paul s'adresse à ces groupuscules après sa propre conversion, branches d'un mouvement qui, à l'époque, n'est encore qu'une secte bien juive pratiquant une variation particulière de Judaïsme. Sans doute la secte n'est pas vue d'un très bon œil par l'orthodoxie juive, mais elle ne se distingue pas autant des autres existant à la même époque et au même endroit. Or, c'est justement la conversion de Saul qui, comme je l'ai suggéré, opère un changement fondamental à cet état d'affaires. Elle a pour résultat la création d'une nouvelle religion qui se distingue tout à fait de la tradition judaïque. Puisant dans sa connaissance intime de la religion juive et des mystères gréco-romains, Paul, ou un autre faisant preuve de la même connaissance, imagine Jésus comme le Shiloh prédit. Cependant, il ne le conçoit pas comme une espèce de héros juif qui inaugurerait une ère de prospérité terrestre, mais plutôt comme un messie dont la mission est de réparer la déchirure qui a eu lieu à la nuit des temps entre l'homme et Dieu. Cette déchirure trouve une représentation dans presque toutes les traditions mythologiques du monde, et elle est dramatisée dans la tradition juive sous forme de l'histoire de la Chute au jardin d'Eden. La vraie signification de cette histoire est oubliée, mais elle est conçue comme la cause de la souffrance et de la mort sur terre. Paul se fonde sur l'image des différents messies de ce genre présente dans le Zoroastrisme et les mystères, et il construit une histoire miraculeuse pour Jésus qui répondrait aux attentes qu'ont les Juifs de leur messie, basées sur les textes religieux et prophétiques hébreux. En même temps il puise aussi dans le Néoplatonisme, et il imagine Jésus comme le troisième élément d'une trinité divine qui, selon lui, est la vraie représentation de l'ancien dieu juif. Cette addition est nécessitée par le dogme de l'Incarnation, qui représente une incompatibilité fondamentale entre les mystères et la tradition juive, à savoir celle entre un dieu qui doit forcément prendre la forme humaine et une conception du dieu hébreux comme totalement transcendant. La division du dieu en aspects différents, à l'exemple du Néoplatonisme, est le seul moyen de résoudre le problème, Dieu le Père représentant le principe absolu de ce dernier et le Saint Esprit représentant non pas seulement le principe créatif mais aussi le Chekhinah, c'est-à-dire la présence divine dans un endroit particulier selon la tradition juive. Gauchet caractérise néanmoins le dogme de l'Incarnation comme la grande innovation du Christianisme, et maintient qu'elle sert comme « l'attestation

vivante, au cœur de la foi, de l'irratrapable écart des deux ordres de réalité [humaine et divine], et de leur pleine consistance à chacun»⁴⁹¹. Après l'introduction de cet « inépuisable mystère nourricier »⁴⁹², Paul recrée les étapes initiatrices aux mystères sous forme d'une véritable passion subie par son dieu incarné. La souffrance et la mort du dieu servent comme expiation du péché originel, et il établit le sacrifice de soi au bénéfice d'autrui comme la pierre angulaire de la moralité chrétienne. L'imitation de ce sacrifice permet à l'être humain de se purifier de ses propres péchés et de mériter l'entrée au Paradis céleste. A ce propos la résurrection de Jésus sert comme preuve de la possibilité d'immortalité, bien qu'un jugement favorable soit encore nécessaire pour éviter la condamnation aux enfers.

Suivant la prédication épistolaire de cet amalgame religieux et philosophique par Paul, un deuxième amalgame s'opère entre la nouvelle religion et les différents récits de la vie et de l'enseignement de Jésus qui se trouvent préservés au sein de la secte originelle. Le résultat de ce deuxième amalgame est les Evangiles. Les différentes versions de ces textes correspondent sans doute aux besoins changeants du jeune Christianisme, ainsi qu'à la composition changeante de son public. Hadot postule que la compétition qu'éprouve la religion vis-à-vis les écoles philosophiques classiques au moment de son expansion hors de la Judée nécessite qu'elle prenne une allure plus philosophique elle-même⁴⁹³. Cette nécessité explique la différence de ton entre l'Evangile de Jean et celle de Matthieu par exemple. Le premier est évidemment écrit pour un public plus éduqué, capable de suivre des arguments philosophiques complexes et déjà au fait des notions ésotériques du Néoplatonisme. Par conséquent, le texte représente Jésus sous l'aspect d'un philosophe grec traditionnel, qui élucide ses doctrines de façon très intellectuelle au lieu de jouer au prestidigitateur. Par contre, l'Evangile de Matthieu est plein de miracles, et il est facilement compréhensible. Il est destiné à un public moins sophistiqué et plus facilement impressionné par des effets spéciaux de ce genre. C'est aussi à cette époque que le Christianisme, que Sandmel décrit justement comme « un Judaïsme » au début⁴⁹⁴,

⁴⁹¹ (2005), p. 152

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ (1995), p. 128

⁴⁹⁴ (1978), p. 394

se transforme en religion universelle. Il se sépare finalement de ses racines juives en niant la nécessité pour ses adhérents masculins d'être circoncis⁴⁹⁵. Déjà les mystères permettent l'initiation à tout le monde, y compris aux femmes et aux esclaves⁴⁹⁶, alors que le Judaïsme a longtemps été marqué par la difficulté de « concilier la vocation universelle [d'un] dieu que sa toute-puissance et son unicité destinent, à l'évidence, à tous les hommes, et son choix exclusif d'Israël entre toutes les nations »⁴⁹⁷. Or, à ce propos il ne faut pas sous-estimer l'influence du droit romain et sa capacité de garantir l'égalité, au moins théorique, de tous les dévots. L'historien des cultures et des idées Pierre Legendre, se réfère justement à la « masse compacte du juridique romain »⁴⁹⁸, et il propose que le Christianisme s'identifie surtout à l'Empire Romain « par l'appropriation de son pouvoir d'inclusion »⁴⁹⁹. Ainsi la nouvelle religion se distingue de ses prédécesseurs grecs et romains, qui « ne [pourraient] rien offrir à l'attente de ceux qui cherchent à se ressourcer dans une communauté de croyants, un encadrement religieux de la vie collective »⁵⁰⁰. L'extension successive de la citoyenneté romaine à tous les territoires conquis sert de modèle pour la diffusion de la nouvelle religion parmi toutes les nations et toutes les cultures du monde.

Tout comme le Judaïsme qui lui a donné naissance, le Christianisme ne reste pas homogène pour longtemps. On peut décrire la division initiale séparant les différentes branches comme un schisme fondamental entre un point de vue orthodoxe et un point de vue gnostique. Les deux mouvements représentent surtout le taux d'influence philosophique d'origine grecque subie par les différents penseurs et les différentes congrégations chrétiennes⁵⁰¹. Selon le point de vue orthodoxe, le monde existe à cause de la bonté d'un créateur juste. Le monde est censé être la seule demeure d'une race d'hommes et de femmes immortels. Or, à cause de la désobéissance des hommes, la pureté naturelle du monde est corrompue. Cette corruption a pour résultat l'infiltration de cette demeure par la souffrance et la mort. La désobéissance humaine constitue un péché

⁴⁹⁵ Romains 2: 25 à 29

⁴⁹⁶ Angus (1975), p. 204

⁴⁹⁷ Gauchet (2005), p. 226

⁴⁹⁸ (2004), p. 23

⁴⁹⁹ Ibid., p. 50

⁵⁰⁰ Vernant (1990), p. 7

⁵⁰¹ Grant (1959), p. 14

originel qui est transmis de génération en génération de la part des transgresseurs originaux. Il touche à tout être humain et les rend tous indignes d'un retour à leur état d'immortalité heureuse. Cette punition constitue l'exercice de la justice divine, qui demande qu'une transgression soit punie de façon appropriée. Or, en même temps la qualité de la miséricorde divine oblige le créateur de se sacrifier sous forme mortelle. Par ce moyen il expie la culpabilité créée par le péché originel de la part de toute l'humanité, et il rend tout homme et toute femme responsables de leur propre pureté morale par l'exercice d'une vertu personnelle. La vertu permet la résurrection de l'homme de la mort et lui donnerait l'immortalité et un bonheur éternel futurs. Par contre, du point de vue gnostique, le monde est conçu comme fondamentalement mauvais, créé par un démiurge ignorant. Le démiurge crée aussi l'homme en enfermant des étincelles vivantes émanant de la source divine dans des corps de chair et d'os. Ces corps sont vulnérables aux ravages du temps et de l'espace. L'enfermement a pour résultat que l'homme oublie ses origines divines et commence à adorer le démiurge à la place de Dieu. Le seul espoir pour échapper à cette prison mortelle est de se réveiller de son sommeil spirituel, de reconnaître sa nature véritable et de se purifier de son attachement au monde matériel. La purification permettra à l'étincelle divine en lui de se libérer au moment de sa mort et de retourner à la divinité immortelle. Pour orchestrer le réveil, Dieu crée l'illusion de sa propre incarnation sous forme humaine pour enseigner aux hommes la vérité de leur emprisonnement de première main. Puis il retourne au plan divin, également à travers l'illusion de sa mort corporelle. Le point de vue orthodoxe représente donc l'idéalisme des religions des mystères et de la tradition juive. L'immortalité est vue comme la récompense d'une foi aveugle en la valeur expiatoire du sacrifice. Par contre, le Gnosticisme représente l'exercice d'une stratégie plus raisonnée, à travers ou bien l'ascétisme, ou bien l'indulgence exagérée, pour atteindre l'indifférence au monde matériel nécessaire pour se libérer du plan terrestre et atteindre la divinité. Il s'inscrit plutôt dans la tradition platonicienne, où toute transcendance est liée à l'exercice de la raison humaine. Alors que dans l'orthodoxie l'élément le plus important est la mort de Jésus, qui sert de sacrifice pour l'expiation du péché originel, pour les Gnostiques le plus important est sa vie et l'exemple qu'il donne de la façon selon laquelle il faut vivre pour échapper à la mortalité.

Evidemment l'orthodoxie chrétienne s'oppose virulemment au Gnosticisme, d'abord sur le plan idéologique et puis, dans la mesure où le pouvoir temporel de l'église commence à s'accroître, de façon militaire. L'opposition continue jusqu'à ce que la pratique de cette interprétation alternative de la religion soit complètement rayée de l'histoire. La campagne anti-gnostique achève son dernier mouvement avec la destruction de la secte cathare au 13^{ième} siècle. Or, bien avant, l'orthodoxie bénéficie déjà de son adoption par l'Empire Romain comme religion officielle pour se créer un vaste système administratif basé justement sur le modèle impérial. Cette adoption lui donne aussi une légitimité universelle⁵⁰². A l'époque de Justinien le Christianisme est reconnu dans tout l'Empire Romain comme la vraie révélation d'un dieu unique, et cette reconnaissance permet à son tour à l'empire temporel de se présenter comme le Royaume de la Vérité⁵⁰³. Commence alors la période de la théologie médiévale. Il n'est pas nécessaire d'en aborder toutes les complexités ici, mais je me permets quand même une ou deux remarques à ce propos pour conclure ce chapitre. D'abord il faut reconnaître qu'une grande partie de la théologie médiévale est le résultat de la redécouverte, par un Occident qui jusque là avait été obsédé par Platon, de l'œuvre d'Aristote, grâce au contact avec le monde musulman, où ce dernier occupe une position très significative parmi les philosophes⁵⁰⁴. Cet événement mène aux efforts d'interpréter la religion chrétienne par rapport à des principes philosophiques d'Aristote. Le résultat est une sorte de parenthèse dans l'histoire de la pensée chrétienne, qui n'a presque aucun impact sur la conception et la pratique populaires de la religion. A part la complexité de la philosophie d'Aristote, ce manque d'intérêt populaire est surtout le résultat de la réjection, par celui-ci, du dualisme platonicien et, par conséquent, de l'immortalité personnelle. Selon David Gallop, Aristote lie la notion de l'âme à l'existence matérielle, et transforme un concept religieux en une idée tout à fait scientifique⁵⁰⁵. Pour Aristote, l'âme représente le principe qui donne à la matière sa forme, et elle est indissociable de la matière, tout comme la matière est

⁵⁰² Legendre (2004), p. 50

⁵⁰³ Ibid., p. 58

⁵⁰⁴ Blumenberg (1983), p. 257

⁵⁰⁵ In Furley (1999), p. 91

indissociable de sa forme⁵⁰⁶. L'âme est donc aussi périssable que le corps, alors que la seule façon pour l'être humain d'éprouver la sensation d'immortalité est à travers la contemplation intellectuelle⁵⁰⁷. A travers cette activité, l'homme imite l'existence purement intellectuelle de Dieu, qui est la source de toute motion par sa contemplation continuelle de la contemplation même⁵⁰⁸. Cette contemplation représente le Bien, et elle est à l'origine de l'ordre universel⁵⁰⁹. La contemplation représente aussi le bonheur⁵¹⁰, parce qu'elle permet à l'homme de se rapprocher à la divinité, qui est la seule forme capable de se réaliser sans matière⁵¹¹, et donc le seul être vraiment immortel.

Evidemment la notion d'une dévotion religieuse qui peut prendre la forme de la contemplation philosophique doit être séduisante pour un théologien du Moyen Age, étant donné que la plupart des penseurs chrétiens de l'époque étaient non seulement des érudits, mais aussi des moines. Or, à part la rejection, par Aristote, de l'idée de l'immortalité personnelle, on imagine mal qu'une population largement analphabète et superstitieuse s'enthousiasme pour l'exhortation de trouver le bonheur dans l'étude et dans l'activité purement intellectuelle. Par conséquent, l'influence d'Aristote est limitée aux théologiens, et son effet majeur est de fournir la base philosophique à la modernité à suivre. La question la plus importante dont s'occupe la théologie médiévale est celle de la toute-puissance de Dieu⁵¹² et les implications de cette notion pour la liberté et la responsabilité humaines. Après tout, un dieu tout-puissant ne peut pas être obligé de faire quoi que ce soit. Par conséquent, il ne peut pas être obligé d'expier le péché originel de la part de l'homme par un sacrifice de soi. Or, on a déjà vu que, selon le dogme chrétien, Dieu est justement obligé de se sacrifier par sa miséricorde divine. Cette obligation implique que l'homme est capable de lui inspirer une émotion qui, à son tour, l'oblige d'agir d'une certaine façon même à l'insu de son plein gré, ce qui nie évidemment la théorie de sa toute-puissance absolue. Selon Blumenberg, « pour éviter que Dieu eût été obligé d'accorder le salut à l'homme, il faut que l'homme soit disqualifié comme

⁵⁰⁶ Ibid., p. 92

⁵⁰⁷ Ibid., p. 102

⁵⁰⁸ David Furley in Furley (1999), p. 68

⁵⁰⁹ Ibid.

⁵¹⁰ David Gallop in Furley (1999), p. 102

⁵¹¹ David Furley in Furley (1999), p. 68

⁵¹² Blumenberg (1983), p. 160

l'objectif de l'Incarnation (et donc de la création) »⁵¹³. Quel est donc le véritable objectif de la création? Traditionnellement on dit que Dieu a créé le monde pour se glorifier soi-même. Cette notion mène les théologiens médiévaux à se demander, comme l'exprime toujours Blumenberg, quel droit l'homme a-t-il d'exister du tout ?⁵¹⁴ Comment expliquer le salut de l'homme par Dieu d'une façon qui évite que celui-ci soit obligé de se montrer miséricordieux par des actions humaines ? En effet il existe deux solutions à ce dilemme, toutes les deux dérivées de l'absolutisme obsessionnel imposé sur la théologie médiévale par les règles de la logique qui servent de base à la philosophie d'Aristote. La première est la notion d'une prédestination totale, selon laquelle toute action humaine, même la Chute, s'inscrit dans le cadre d'un mécanisme divin qui ne permet aucune liberté humaine et ne laisse rien du tout au hasard⁵¹⁵. Une telle notion n'est guère tenable du point de vue de la pratique quotidienne de la religion, et elle n'a jamais fait une forte impression sur l'imagination religieuse populaire. La deuxième solution est un retour au principe néoplatonicien de la *docta ignorantia*, c'est-à-dire que la sagesse se définit par l'acceptation, par le dévot, de son ignorance vis-à-vis des questions religieuses. Cette attitude implique l'abandon inévitable de ce genre de questionnement, et la pratique d'une foi aveugle qui n'est récompensée par l'octroi d'une connaissance totale qu'après la mort. A propos de la première de ces solutions, selon Blumenberg, le seul moyen pour l'être humain sous l'emprise de la prédestination de regagner sa liberté est par l'adoption de l'athéisme. Par ce moyen il nie l'effet en niant sa cause. De la deuxième solution il dit : « la nature insondable d'une volonté toute-puissante qui se borne à créer ce monde-ci mène à une désaccentuation de Dieu et une concentration sur la nature »⁵¹⁶. Dans les deux cas, l'homme libéré de sa dépendance absolue de Dieu (ou au moins du sentiment constant qu'il a de cette dépendance) se voit tout d'un coup doué d'une capacité de déterminer son propre destin et de faire du monde, et de lui-même, ce qu'il veut. Dans ce contexte se situe la Réforme, le résultat direct de la reconnaissance, par l'église, de la valeur inhérente au monde, ce qui, selon Gauchet, constitue « une légitimation sacrale du

⁵¹³ Ibid., p. 174

⁵¹⁴ Ibid., p. 521

⁵¹⁵ Ibid., p. 174

⁵¹⁶ Ibid., p. 160

secteur profane »⁵¹⁷. L'implication de cette légitimation est que « s'il est un devoir de la créature d'assumer la création et de la mettre en valeur pour elle-même, alors la prétention de l'Eglise de constituer l'intermédiaire autorisé unissant ciel et terre relève de l'imposture »⁵¹⁸, et la conséquence est « la déhiérarchisation et l'égalisation pratiquées entre l'ici-bas et l'au-delà, clé de voûte de la transformation générale de l'activité humaine à venir »⁵¹⁹. Comme le dit Pic de la Mirandole, l'homme devient maintenant son propre créateur⁵²⁰, et c'est ce sentiment de puissance et d'indépendance qui mènerait, pour le pire ou le meilleur, à l'inauguration de la modernité occidentale⁵²¹.

⁵¹⁷ (2005), p. 313

⁵¹⁸ Ibid., p. 314

⁵¹⁹ Ibid., p. 313

⁵²⁰ David Furley in Furley (1999) , p. 525

⁵²¹ Ibid., p. 164

CHAPITRE VI

L'INFLUENCE DE LA PENSEE RELIGIEUSE OCCIDENTALE SUR L'ŒUVRE DE SARTRE ET CAMUS

Suite à l'histoire de la tradition religieuse occidentale proposée dans le chapitre précédent, il paraît raisonnable de qualifier le Christianisme de culmination, au moins d'un point de vue contemporain, du développement de cette tradition, et il ne peut pas être contesté que, jusqu'à la fin du Moyen Age, le Christianisme a été l'élément créateur de structures sociales par excellence dans le monde occidental. On peut définir les éléments fondamentaux du Christianisme, éléments dont nous avons essayé de découvrir les origines et tracer l'évolution dans le chapitre précédent, comme suit : d'abord la notion de la création d'un monde paradisiaque par un créateur tout-puissant et juste, ainsi que la création de l'homme comme seul héritier immortel et pur de la bonté divine pour y vivre en harmonie avec le monde, et avec le créateur lui-même. Ensuite l'idée d'une rupture qui a eu lieu entre le créateur et l'homme à cause d'un péché originel commis par ce dernier contre son dieu. La rupture a pour résultat l'entrée au monde de la souffrance et de la mort. Ces deux forces constituent un châtement infligé par la justice divine. Or, parce que le créateur n'est pas seulement juste mais aussi miséricordieux, il s'incarne lui-même sous forme humaine pour prendre sur son compte toute la culpabilité humaine pour le péché originel. Il se sacrifie par sa propre souffrance et par sa mort corporelle, et il expie ainsi le péché originel. Par conséquent, il répare la rupture entre le plan mortel et le plan divin. La réparation permet à l'homme une fois de plus de s'assurer son propre salut, mais seulement à condition de se séparer de sa dépouille mortelle en mourant sur le plan corporel. L'accession au plan divin ne concerne donc que l'âme humaine, puisque celle-ci est la seule partie de l'existence qui garde encore son immortalité (la résurrection éventuelle des corps ne joue pas de rôle significatif dans ce schéma, puisqu'elle n'implique pas la restitution de l'âme au corps originel, mais plutôt l'unification entre celle-ci et un corps renouvelé et miraculeusement purifié de tout péché). Cette caractéristique résulte du fait que l'âme est directement insufflée dans le corps humain par Dieu, alors que le corps est fait de terre. Cependant, malgré son immortalité, l'âme peut uniquement retrouver son état divin à condition d'être purifiée de toutes les

impuretés (péchés) desquelles son séjour sur terre l'a polluée. A ce propos, bien que l'objectif principal de l'incarnation divine soit l'expiation du péché originel, la vie du dieu pendant son séjour terrestre donne en même temps l'exemple du comportement qu'il faudrait pour garder la pureté de son âme. Tout le devoir religieux consiste à suivre cet exemple aussi rigoureusement que possible. Cette vie idéale est basée sur le principe que le salut se mérite par le sacrifice de soi pour le bien d'autrui. Bien qu'aucun homme ne puisse atteindre un état de purification absolue, la sincérité de ses efforts et le véritable regret de ses échecs lui mérite le pardon divin pour les impuretés qui lui restent, et l'entrée au Paradis céleste pour y mener une vie de bonheur éternel. Par contre, le refus de suivre l'exemple divin mène à un jugement négatif porté sur l'âme polluée, et une condamnation aux enfers de souffrance et de malheur perpétuels.

Ayant élucidé ces principes de base constituant la religion chrétienne, le moment est venu de voir comment ils se manifestent, quoiqu'en forme laïque, dans l'œuvre de Sartre et Camus. Considérons d'abord la notion d'un monde dont l'existence n'est pas seulement un bien en soi, mais qui a aussi pour objectif de servir comme demeure à l'être humain. De ce point de vue l'existence de l'homme est forcément la justification de l'existence du monde. Or, il est clair que ni Sartre ni Camus ne considèrent *à priori* le monde comme la création d'un créateur divin. Ils n'acceptent pas non plus que l'existence du monde soit liée à celle des êtres humains. On peut donc dire que l'athéisme qu'ils proclament tous les deux s'inscrit, à première vue, dans la tradition épicurienne, au moins comme celle-ci est représentée dans le monde judéo-chrétien⁵²². Or, chez Sartre on trouve une sorte de dégoût de l'existence qui ne fait pas partie de l'Epicurisme. La fameuse nausée du roman éponyme est justement le résultat d'une expérience purement émotionnelle (pour reprendre mon analyse des écrits de Philippe Jaccottet) de la densité matérielle de l'existence. Il s'agit donc d'une sorte d'expérience anti-mystique, où la perception d'un objet s'impose à la conscience du protagoniste sans être filtrée par la raison ou l'intellect. Lorsqu'il regarde la racine d'un arbre, il déclare : « cette racine, au contraire, existait dans la mesure où je ne pouvais pas l'expliquer »⁵²³. A un autre endroit il se réfère encore

⁵²² Throver (1980), p. 194

⁵²³ *La Nausée*, p. 183

à l'existence matérielle des éléments naturels : « je ne pouvais pas le comprendre, quand bien même je serais resté cent sept ans »⁵²⁴. Alors que chez Jaccottet (et chez Camus d'ailleurs) ce genre de perception émotionnelle résulte normalement lorsque l'observateur regarde dans le vide au centre d'un lieu naturel entouré de végétation, de vent ou de lumière, chez Sartre elle n'arrive pas à se détacher de la matière solide. Au lieu de créer l'impression d'unité et d'intemporalité marquant normalement l'expérience mystique, elle ne sert qu'à renforcer la reconnaissance de l'objet observé comme un élément distinct et impermanent de la réalité. Cette « individualité », dont la raison d'être ne peut pas être conçue par l'esprit humain, mène l'observateur à la pleine conscience de la nature arbitraire de l'existence. Ayant écarté Dieu de sa cosmologie, il se voit obligé d'imaginer un univers qui se produit spontanément et dont tout élément peut être autre qu'il ne l'est, ou ne peut même pas être du tout. A cet égard Gauchet remarque à raison que « l'objectivité du monde est la résultante extrême de la séparation de Dieu »⁵²⁵, et ce manque de raison à l'existence, à son tour, mène Sartre à la qualifier comme quelque chose d'antinaturel ou, comme il l'exprime, « de trop ». L'angoisse existentielle qui résulte de sa contemplation de cette origine mystérieuse et inexplicable lui fait dire, par le moyen de son personnage : « si j'existe, c'est parce que j'ai horreur d'exister »⁵²⁶. Le sentiment rappelle évidemment « l'immonde et la souillure »⁵²⁷ de Bucher. Celui-ci emploie cette phrase pour décrire le « foyer dangereux et créateur »⁵²⁸ du Néant dont la mort nous permet l'aperçu terrifiant. Toujours selon Bucher, « le Néant est la condition qui rend possible la révélation de l'existant comme tel pour la réalité humaine »⁵²⁹. C'est justement par la ritualisation de la mort à travers le mécanisme du deuil que l'homme primitif arrive à se faire un sens de cette révélation. Cet auteur conclut que, pour ces êtres primordiaux « c'est donc le caractère de dureté et d'inaltérabilité des ossements qui assume une fonction extraordinaire de point d'appui pour le salut de l'âme de la mort »⁵³⁰. L'évocation du sentiment d'anéantissement à travers la contemplation funéraire trouve « son parachèvement dans la commémoration d'une épiphanie sacrée

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 190

⁵²⁵ (2005), p. 102

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 143

⁵²⁷ (1989), p. 397

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 39

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 37

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 78

concrétisée par l'accès de tous à la survie communautaire du sens »⁵³¹. Il conclut que « l'idée de Dieu s'avère donc être indissociable de l'engendrement de l'univers du sens »⁵³². Pour Sartre, par contre, parce qu'il s'est privé des notions de Dieu, de l'âme et du surnaturel, l'accès à cet « univers du sens » est forcément interdit. Confronté à « la révélation de l'existant comme tel », il ne dispose d'aucune issue mentale à l'incompréhensibilité de cette réalité aléatoire. Paradoxalement, il se trouve dans la même position que les théologiens médiévaux, dont la conception de Dieu comme fondamentalement mystérieux les a obligés de situer le sens de leur foi dans leur ignorance même. Comme on a vu, et par conséquent, la théologie médiévale est elle-même arrivée à un point de vue selon lequel l'homme ne constitue pas l'objectif de la création, quoi que cette notion ne soit jamais assimilée par le Christianisme populaire qui, lui, est plutôt basé sur la notion que « la vérité révélée inclut et véhicule, au travers de la représentation du divin qu'elle implique, les prémisses... que le suprême fondement, tel que Dieu en son infinie bonté nous l'a donné à entrevoir, est par essence accessible à l'intellect humain »⁵³³. En même temps les écrits de Sartre rappellent aussi la conviction gnostique que l'existence n'est pas ce qu'elle devrait être. Surtout les sectes gnostiques qui pratiquent l'ascétisme font preuve d'un dédain de la vie corporelle qui se voit reflété chez Sartre dans le cadre de tout ce qui concerne le sexe et la sexualité féminine. Bien que, dans son cas, les raisons pour son aversion à la sexualité restent obscures, on sait au contraire que les Gnostiques considèrent souvent la femme comme un objet de tentation qui sert d'empêcher la poursuite, par le dévot, de sa propre purification morale à travers l'abstention des plaisirs physiques⁵³⁴. Selon Girard pourtant, le désir qui fait de la femme cet objet n'est qu'un désir mimétique, dans le cadre duquel « le sujet désire l'objet parce qu' [un] rival lui-même le désire », mais en fait « c'est l'être qu'il désire, un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui paraît pourvu »⁵³⁵. Toujours selon Girard, ce genre de mimétisme sert de moteur à la « crise sacrificielle », qu'il définit comme « la perte de la différence entre violence impure et violence purificatrice »⁵³⁶. C'est-à-dire,

⁵³¹ Ibid., p. 212

⁵³² Ibid., p. 145

⁵³³ Gauchet (2005), p. 107

⁵³⁴ Grant (1959), p. 103

⁵³⁵ (1972), p. 216 et 217

⁵³⁶ Ibid., p. 77

hors d'un contexte religieux, l'homme ne dispose d'aucun moyen de se protéger ou de se séparer d'un monde qu'il juge en quelque sorte impur ou imparfait (ce que j'imagine être justement le sens du sentiment qu'exprime Sartre lorsqu'il dit que l'existence matérielle est « de trop »). Chez Sartre la femme et le monde naturel sont tous les deux souvent présentés comme des menaces. Dans *La Nausée* la nature est décrite comme un élément envahisseur par rapport à la ville. En plus, la ville est aussi marquée par sa saleté (le nom « Bouville » n'est pas du tout aléatoire). Lorsqu'il regarde la mer le héros du récit n'imagine que des monstres qu'il pourrait y avoir sous la surface⁵³⁷. Sa constatation qu'il n'y a pas la moindre raison pour ce qui se passe sur terre le mène à s'écrier de façon horrifiée : « Tout peut se produire, tout peut arriver »⁵³⁸. Ce n'est pas pourtant sur ce plan qu'on voit le plus clairement l'influence de la pensée chrétienne sur Sartre, mais plutôt dans l'intensité de l'expérience qu'inspire la reconnaissance de la nature arbitraire de l'existence. Une telle intensité n'a pas de sens dans le cadre d'une cosmologie honnêtement athée. Après tout, un vrai athée ne s'attend pas à ce que l'existence ait un sens ou une origine compréhensible. Bien que la contemplation d'un univers qui se manifeste *ex nihilo* ait de quoi causer le vertige à n'importe qui, le choc que semble avoir éprouvé Sartre lors de sa propre expérience « illuminatrice » suggère plutôt un désillusionnement qui n'aurait pas été possible sans qu'il y ait eu un point de vue contraire qui l'a précédé. Contrairement à l'apparence épicurienne de l'athéisme proclamé par Sartre, le développement de l'existentialisme sartrien semble plutôt se conformer à l'évolution du Stoïcisme, quoi qu'à partir d'une base chrétienne. Selon Thrower, cette philosophie, sous sa forme grecque, proclame l'existence d'une divinité suprême qui est marquée par la rationalité⁵³⁹. Or, à Rome le Stoïcisme perd son aspect religieux⁵⁴⁰ et devient une idéologie panthéiste dans laquelle la liberté individuelle prend la place suprême⁵⁴¹. Cette transformation n'est pas surprenante, étant donné l'irrégiosité naturelle des Romains. Même leur pratique religieuse ne consistait qu'en des rituels exécutés avec une « exactitude légaliste, des formules anciennes dont la signification était

⁵³⁷ p. 114

⁵³⁸ p. 112

⁵³⁹ (1980), p. 199

⁵⁴⁰ Ibid., p. 179

⁵⁴¹ Ibid., p. 222

presque oubliée »⁵⁴². Toujours selon Thrower, un Romain était libre de croire ce qu'il voulait sur les dieux, pourvu qu'il fasse ses devoirs religieux⁵⁴³. Mais Sartre dit aussi dans *La Nausée*, toujours par la bouche de son personnage, « j'ai voulu que les moments de ma vie se suivent et s'ordonnent comme ceux d'une vie qu'on se rappelle »⁵⁴⁴. Cette déclaration reflète le désir de s'inscrire dans le cadre d'un destin plus large, comme celui d'un plan divin. A un autre endroit il déclare encore : « je m'étais imaginé qu'à certains moments ma vie pouvait prendre une qualité rare et précieuse »⁵⁴⁵. Dans le Christianisme, comme dans le Stoïcisme grec, une notion pareille se trouve justement dans l'idée, déjà évoquée, que l'homme est la raison pour la création, et elle nous reconduit une fois de plus vers la notion de pureté. Considérons la « qualité rare et précieuse » dont Sartre souhaite que soit inspirée sa vie comme l'expression d'un désir de pureté presque romanesque, où la pureté correspond à un ordre ou à un destin transcendant qui donnerait à l'existence matérielle un sens et une nécessité. Alors, il n'est pas surprenant qu'il finisse par prôner la valeur du sacrifice lui-même. La purification, dans un contexte religieux, passe justement par le sacrifice. Selon Girard, la victime sacrificielle, purifiée par le sacrifice, se transforme en espèce de « guérisseur » qui sert de fondateur d'un ordre terrestre, et rend ainsi l'existence compréhensible. Par conséquent, elle mérite « la vénération unanime »⁵⁴⁶. On a déjà exposé cette notion, sous forme d'un jugement favorable, comme le désir ultime de Sartre. Evidemment, dans le cadre de ce modèle l'archétype mythologique par excellence, au moins dans la tradition religieuse occidentale, est le personnage de Jésus.

Si l'esthétique sartrienne frôle le Gnosticisme, l'œuvre de Camus, par contre, montre son auteur pour la plupart du temps plus proche de l'orthodoxie chrétienne. Il n'abandonne jamais sa conviction que le monde naturel est imprégné d'une bonté fondamentale. En plus, le quasi-paganisme mystique de ses premières spéculations philosophiques reflète déjà un amour des éléments naturels, de la mer et du soleil, que Mailhot décrit comme la divinisation du monde dans le cadre d'une enfance heureuse surtout marquée par une

⁵⁴² Ibid., p. 144 [ma traduction]

⁵⁴³ Ibid., p. 204

⁵⁴⁴ p. 62

⁵⁴⁵ p. 85

⁵⁴⁶ (1982), p. 66

harmonie entre le corps et la terre⁵⁴⁷. Mailhot dit aussi que, chez Camus « le paradis terrestre se dessine à partir de la simplicité du corps »⁵⁴⁸, et dans les écrits de Camus lui-même on lit sans étonnement des phrases telles que « les dieux parlent dans le soleil »⁵⁴⁹. Cette image est une représentation évidemment allégorique d'un sentiment qui n'est rien d'autre que celle qu'exprime le Christianisme dans ses descriptions du jardin d'Eden, quoique Camus fasse plutôt de la nature elle-même sa divinité. La notion du monde comme une espèce de paradis terrestre est renforcée par la représentation de la mort comme un élément intrusif. Elle est une injustice qui est infligée à l'humanité de l'extérieur (une notion qui se trouve aussi chez Sartre), et ne fait pas partie de la nature comme celle-ci existe normalement. Bien sûr, Camus ne s'imagine pas que l'existence même de sa nature bien-aimée ait un quelconque but en soi, et il ne l'imagine certainement pas comme le berceau intentionnel de l'existence humaine. Néanmoins, à la fin de *L'Etranger* le héros éprouve la reconnaissance de la « tendre indifférence du monde » comme une découverte, ou même une illumination quasi-mystique. Ce sentiment suggère une attente antérieure à une relation entre la nature et l'homme qui n'est pas marquée par de l'indifférence, mais plutôt par une sorte de complicité née de l'harmonie entre les deux. C'est d'ailleurs discutable à quel point Camus regarde la nature comme vraiment indifférente. Comme on a vu, le sentiment de reconnaissance qui semble accompagner « l'illumination » de Meursault suggère que le personnage est imprégné de sa perception nouvelle comme par un donateur, et sa soumission à cette perception porte tous les traits d'une soumission à une volonté supérieure. Alors, l'influence religieuse chez Camus se fait surtout voir, comme chez Sartre, dans le non-dit et les implications qui sous-tendent l'écriture elle-même. Le dieu caché derrière les mots tracés sur la page, est rendu plus présent et plus visible justement par les efforts des deux auteurs d'en nier l'existence. Selon Gauchet, ce genre de paradoxe constitue d'ailleurs la véritable nature du religieux : « c'est le principe de mobilité mis au service de l'immobile, c'est le principe de transformation mobilisé pour garantir l'intangibilité des

⁵⁴⁷ (1973), p. 20

⁵⁴⁸ Ibid. p. 16

⁵⁴⁹ *Noces*, p. 13

choses, c'est l'énergie du négatif tout entière retournée au profit de l'acceptation et de la reconduction de la loi établie »⁵⁵⁰.

La notion que la mort est une injustice indique d'ailleurs à quel point le dieu caché est présent dans l'œuvre de Sartre et Camus. Après tout, la nature forcément transitive des concepts de justice et d'injustice implique une source consciente qui doit être responsable pour l'une et l'autre. Autrement dit, pour qu'un événement soit perçu comme juste ou injuste, il faut également la perception que cet événement a été causé par une volonté consciente agissant de façon délibérée. De la même façon, la conception de quoi que ce soit comme une injustice suggère qu'il y a une attente originelle de la justice, ou au moins d'un déroulement d'événements qui se conforme à la volonté de celui qui l'éprouve ensuite comme injuste. Or, comment expliquer cette attente dans un univers défini *à priori* comme n'ayant pas de sens ? Ce genre d'univers est dépourvu de toute présence divine, et la manifestation de ses différents états et de ses différents processus naturels est tout à fait aléatoire. Selon Bucher, « à mesure que les cérémonies du deuil perdirent leur caractère social et communautaire obligatoire, s'approfondirent le sentiment d'attachement affectif à autrui [et] la prise de conscience de la nature scandaleuse...du décès des proches »⁵⁵¹. Une telle prise de conscience renforce évidemment le besoin, et la tentation, d'une foi en une quelconque divinité capable de contrecarrer le scandale, ainsi que la déception lorsque cette foi s'avère intenable par la suite. Considérons, à ce propos, l'influence chrétienne subie par Sartre et Camus dans leur enfance, une influence exercée par les adultes et dont Girard nous dit que « l'enfant ne dispose d'aucun repère, d'aucune distance, d'aucune base de jugement qui lui permettrait de récuser l'autorité de ces modèles »⁵⁵². Ce n'est pas improbable qu'à ce jeune âge ils auraient l'un et l'autre absorbé une bonne dose d'optimisme religieux par rapport à la possibilité de l'immortalité. Or, cet optimisme faisait partie d'un modèle strictement chrétien. Toujours selon Girard, « le premier non du modèle, même s'il est très léger...risque d'apparaître comme une excommunication majeure »⁵⁵³. Il décrit

⁵⁵⁰ (2005), p. 44

⁵⁵¹ (1989), p. 217

⁵⁵² (1972), p. 220

⁵⁵³ Ibid., p. 257

également cette notion comme « la colère de l'idole » qui ne peut être justifiée que par « l'insuffisance du disciple, par un démérite secret qui oblige le dieu à interdire l'accès du saint des saints, à fermer la porte du paradis »⁵⁵⁴. Dans ce contexte, je suis d'avis que la source de l'athéisme chez Sartre et Camus n'est pas forcément une conviction profonde et naturelle de la non-existence de Dieu, mais plutôt une déception par rapport à la notion de Dieu comme elle est représentée au sein de la religion chrétienne. Plus tard dans sa vie Camus appelle le Christianisme une « religion d'injustice »⁵⁵⁵, et selon Fitch c'est « le caractère totalitaire de la religion judéo-chrétienne que Camus ne peut accepter »⁵⁵⁶. Pour sa part, Sartre dit du Dieu chrétien : « son sacrifice ne sauve donc l'humanité qu'en lui présentant comme insupportable en elle-même cette condition mortelle qui lui a été donnée »⁵⁵⁷. Il paraît que chez les deux auteurs Dieu seul est tenu responsable pour l'existence de la mort. Cependant, comme l'existence de Dieu est strictement niée par l'un et l'autre, cette responsabilité se voit par conséquent portée sur une sorte de vide cosmique laissé par l'absence divine, ce qui ne sert qu'à le rendre plus présent. Selon Gauchet, « on ne cherche pas Dieu dans les choses, on cherche la loi interne à laquelle obéissent les choses, et dans la mesure où celle-ci témoigne de la pleine suffisance rationnelle de l'ordre de ce monde, elle renvoie à l'ultime coïncidence du divin sujet du monde avec lui-même. C'est par son absence, pour finir, que Dieu s'atteste, au travers de la rencontre entre l'ordre des raisons et l'ordre des choses »⁵⁵⁸. Le fait que l'athéisme déclaré par Sartre et Camus est lié, chez les deux, à la notion de l'absurde, suggère que, pour eux, l'ordre de ce monde manque justement à la pleine suffisance rationnelle nécessaire pour satisfaire à leurs besoins intellectuels. Autrement dit, leur opposition à l'idée de Dieu n'est pas motivée par l'incroyance mais par la frustration née de leur incompréhension de la loi interne à laquelle obéissent les choses et qui nécessite l'existence de la mort. Certainement, Camus ne peut pas accepter qu'il y a une quelconque culpabilité humaine à l'origine de cette existence. Dans les termes de Girard, il refuse de justifier la colère divine par la reconnaissance d'une insuffisance personnelle. Néanmoins, il n'arrête pas de représenter la mort comme le résultat d'un jugement.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 258

⁵⁵⁵ Bree (1962), p. 49

⁵⁵⁶ Fitch (1982), p. 57

⁵⁵⁷ Jeanson (1963), p. 179

⁵⁵⁸ (2005), p. 110

Comme je l'ai indiqué, la peste dans son roman éponyme est aperçue comme un châtement de la ville pour sa frivolité, notion qui renforce la suggestion que l'athéisme de Camus n'est qu'une opposition amère à un dieu en lequel il ne peut pas s'empêcher de croire. Lorsqu'il parle de sa fascination avec la religion panthéiste grecque, il regrette qu'il ne puisse pas aller à Delphi pour y être initié⁵⁵⁹. Il aurait donc mieux préféré adorer un dieu qui regarde l'homme avec « les yeux chaleureux de la mer et du soleil », comme il écrit dans *La Mort Heureuse*. Il peut évidemment imaginer l'existence de ce genre de dieu, mais il n'arrive finalement pas à croire. On a aussi vu que la notion de la Chute, ou au moins d'une rupture entre l'homme et la nature, est également reprise par Camus sous forme d'une première reconnaissance de sa propre mortalité et du fait qu'il y a une différence fondamentale entre l'homme et le monde qui l'entoure. Comme Adam et Eve il se sent tout d'un coup chassé du paradis terrestre créé par ses moments de transport mystique. Par la suite, il est obligé d'habiter un monde perpétuellement sous l'ombre de la mort mais, à la différence des deux personnages mythologiques, Camus refuse d'accepter que la rupture est de sa faute et il en renvoie la responsabilité au jugement injuste d'un dieu tyrannique, ou « criminel »⁵⁶⁰. L'idée que la rupture est en quelque façon liée à la rationalité humaine s'imposant sur la nature, dont on a parlé dans un chapitre précédent, ne se trouve exprimée que dans *L'Étranger*, et Camus n'y revient plus jamais. On peut donc conclure qu'il n'y tenait pas sérieusement, ni pour longtemps. Par contre, l'idée d'un dieu criminel montre un élément gnostique chez Camus, et elle conforme à la notion que le dieu de l'Ancien Testament n'est qu'un demiurge ignorant ou même malveillant. Dans un contexte gnostique, le vrai héros de l'histoire d'Adam et Eve est plutôt le serpent, plus tard associé au Satan. Il leur donne la connaissance qui leur permet de se faire leur propre opinion sur leur existence. Ce rôle est également joué par le personnage de Prométhée dans la mythologie grecque. L'effort de ce personnage d'affranchir les hommes en les libérant de leur dépendance des dieux mène à son châtement par ces derniers qui, effectivement, finissent par avoir l'air bien injuste et tyrannique par la suite, tout comme le dieu hébreu. On sait à quel point Camus admire Prométhée. Il l'emploie comme représentant de la révolte que l'auteur ne cesse pas de

⁵⁵⁹ Bree (1962), p. 67

⁵⁶⁰ Gadourek-Backer (1963), p. 229

prêcher mais qui, n'ayant pas d'objet défini, ne perd jamais son aspect vague. Or, si on accepte qu'il s'agit tout simplement d'une révolte contre un dieu qu'il croit injuste, tout le « Cycle de la Révolte », qui constitue une partie si grande de son œuvre, devient limpide. On peut penser ici à ce que Gauchet déclare, que la révolte religieuse est une tendance aussi caractéristique du monothéisme que celle de la soumission⁵⁶¹. Camus reprend le même combat des Gnostiques déjà illustré maintes fois dans la Bible par les personnages du serpent, de Caïn, de Lucifer et de Judas. Dans l'histoire de l'athéisme, cette démarche est initiée par les dramaturges grecs, tels qu'Eschyle, Sophocle et Aristophane⁵⁶². Eschyle écrit une pièce de théâtre sur Prométhée, dans laquelle il propose qu'un dieu qui se comporte de la façon décrite dans la mythologie populaire de son âge ne mérite pas d'être adoré⁵⁶³. Aristophane met en scène le conflit entre le naturalisme et la mythologie⁵⁶⁴, alors qu'Eschyle et Sophocle semblent tous les deux favoriser un « monothéisme moral » comme théologie⁵⁶⁵. Comme on a vu, le même mouvement se manifeste chez Camus dans ses efforts de faire de la nature son dieu unique. Or, il n'arrive jamais à l'anthropomorphiser jusqu'au point de se la représenter sous forme d'une entité réellement existante. Plus tard dans sa carrière il essaie de combler le vide laissé par son refus de la divinité en y introduisant l'homme lui-même à sa place. Il implique que la vraie harmonie entre l'homme et la nature est une mesure de la communion entre l'individu et la communauté humaine, alors que la Chute, dans ce modèle, prend la forme d'une rupture entre ces deux entités complémentaires par le refus de l'altruisme et de la miséricorde de l'un à l'égard de l'autre. Cette idée reprend en quelque sorte celle, exprimée par Sartre, selon laquelle « le problème de Dieu est un problème humain qui concerne le rapport des hommes entre eux, c'est un problème total auquel chacun apporte solution par sa vie entière, et la solution qu'on lui apporte reflète l'attitude qu'on a choisie vis-à-vis des autres hommes, et de soi-même »⁵⁶⁶. Or, loin d'exprimer une prise de distance de la religion, ce sentiment apparemment purement humaniste s'inscrit aussi dans le développement de la religion même, comme je l'ai

⁵⁶¹ (2005), p. 223

⁵⁶² Thrower (1980), p. 177

⁵⁶³ Ibid., p. 172

⁵⁶⁴ Ibid., p. 174

⁵⁶⁵ Ibid., p. 173

⁵⁶⁶ Jolivet (1965), p. 50

indiqué à la fin du chapitre précédent. Selon Gauchet, « l'accentuation de la différence divine s'avère aller de pair avec l'élargissement du pouvoir des hommes sur eux-mêmes et l'ordre auquel ils obéissent »⁵⁶⁷. C'est-à-dire que la sortie de la religion qu'essaient d'effectuer Sartre et Camus par leurs déclarations d'athéisme ne serait possible qu'au bout d'une évolution strictement religieuse elle-même. Gauchet formule cette dernière idée ainsi : « c'est la différence de Dieu [qui] laisse la communauté des hommes rigoureusement à elle-même »⁵⁶⁸.

Comme il n'a jamais déifié la nature, Sartre n'éprouve jamais le sentiment d'une « rupture » entre l'homme et la nature. Néanmoins, il ne se prive pas de divinités pour autant. Il propose que tout enfant voie ses parents comme des dieux⁵⁶⁹. Cette définition donne à l'enfant non pas seulement le sentiment d'une source explicite de bonté et de raison, mais aussi un sentiment d'authenticité, un droit d'exister. Pendant l'enfance, et cela correspond à l'idée de Girard déjà mentionnée, le jugement des parents est éprouvé comme absolu, et les lois qu'ils imposent sont forcément justes et raisonnables, même si on n'en comprend pas toujours le sens. Or, selon Sartre, à un moment donné l'enfant se rend compte que ses parents ne sont pas des dieux, qu'ils n'ont pas toujours raison et qu'ils lui mentent même parfois. C'est cette prise de conscience qui se trouve à l'origine de la notion de chute chez Sartre, et qui constitue la fin de l'innocence enfantine et l'exil dans un monde tout d'un coup rendu incertain et hostile⁵⁷⁰. Lorsque l'enfant se rend compte du fait que son identité n'est qu'un rôle assigné par ses parents, il se voit ensuite forcé de s'interroger sur sa véritable nature, et de se forger une identité authentique. Or, selon Sartre on ne peut se sentir authentique que lorsqu'on est jugé tel par l'autre. Cette notion est expliquée par King de la façon suivante : « tout objet associé au jugement de la conscience étrangère paraît sanctifié d'une valeur religieuse »⁵⁷¹. Par conséquent, le même jugement porté sur le soi aura pour résultat d'imprégner également ce dernier d'un sentiment de valeur, et donc d'authenticité. On comprend donc l'obsession sartrienne du regard de l'autre, et on voit aussi à quel point la philosophie de Sartre reflète l'orthodoxie

⁵⁶⁷ (2005), p. 65

⁵⁶⁸ Ibid., p. 111

⁵⁶⁹ King (1974), p. 2

⁵⁷⁰ Ibid., p. 17, Jeanson (1963), p. 116 à 118

⁵⁷¹ (1974), p. 20

chrétienne. L'état idyllique de l'enfance sous la protection et l'instruction des dieux n'est rien d'autre qu'une récréation psychologique du jardin d'Eden, alors que la découverte de l'imperfection des parents reprend la désobéissance d'Adam et d'Eve. Cette désobéissance résulte de leur découverte que Dieu leur a menti à propos de l'effet qu'aurait la dégustation du fruit défendu⁵⁷². Dans ce contexte on peut supposer que leur sentiment de culpabilité ne vient pas de la reconnaissance de leur nudité, mais de leur honte à avoir exposé l'imperfection de leur père céleste. Ils essaient ensuite de justifier leur découverte en s'accusant mutuellement. De la même façon, chez Sartre, une fois que l'imperfection des parents est exposée, il en résulte forcément un sentiment de culpabilité. On essaie de se débarrasser du sentiment de culpabilité en cherchant à se justifier par le jugement favorable de l'autre, qu'on élève à cette fin à la position d'un dieu concurrent. Autrement dit, une fois que l'homme a démasqué ses dieux comme n'étant que des mortels, il cherche d'autres dieux capables de le pardonner. Leur pardon prend la forme d'une justification de l'action destructrice qu'il avait commise. Cette action correspond d'ailleurs à la « faute tragique » dont est accablé tout héros des tragédies classiques, et dont Girard nous informe justement, citant Freud, qu'elle « consistait le plus souvent en une rébellion contre une autorité divine ou humaine »⁵⁷³. Bizarrement, dans *Totem et Tabou* Freud nous dit, par contre, que le héros doit souffrir parce qu'il représente le père primitif⁵⁷⁴, donc la figure autoritaire par excellence. Le seul moyen d'expliquer la contradiction entre ces deux citations est d'imaginer que le héros représente le père primitif en ce sens que sa rébellion contre ce dernier mène à l'intériorisation de l'autorité paternelle sous forme du surmoi. Il s'inflige donc sa propre souffrance pour expier le péché d'avoir détrôné le père et d'avoir exposé ainsi la faillibilité de celui-ci. Tout comme Camus, Sarre, à la fin de sa carrière, réinterprète sa philosophie afin d'exprimer la notion que la vraie Chute est une rupture entre les hommes causée par les inégalités et les injustices sociales. Or, il garde la notion de l'autre comme un dieu dont le jugement favorable est capable d'absoudre l'individu de sa culpabilité bourgeoise, bien qu'il présente cet autre sous forme de la société prolétaire utopique. A cet égard il s'inscrit directement dans une tradition non pas athée, mais judéo-chrétienne,

⁵⁷² *Biblia Hebraica*, p. 3, 4

⁵⁷³ (1972), p. 296

⁵⁷⁴ (1953), p. 156

qui a son origine dans la notion juive de l'influence de la volonté divine sur l'histoire humaine. Dans la tradition catholique la même idée se manifeste sous forme de la responsabilité de l'homme pour la conversion du monde entier au Christianisme. Cette responsabilité est conçue comme l'emploi, par Dieu, des hommes comme ses instruments saints, quoi qu'ils gardent toujours leur libre arbitre. Dans la tradition protestante, la volonté individuelle est soumise à la Providence divine, et l'histoire est conçue comme le déroulement d'une série d'événements prédestinés à une fin précise. Enfin, la même idée est sécularisée par Marx, par sa lecture d'Hegel, et transformé en la dialectique matérialiste adopté par Sartre comme sa propre vision de l'histoire⁵⁷⁵. Selon Gauchet, le genre « d'absolue révérence pour un ordre des choses conçu comme radicalement soustrait à votre prise » que représente cette vision constitue un « choix de se posséder en consentant à sa dépossession », et représente « la religion dans son essence même »⁵⁷⁶.

Une fois la rupture de la Chute constatée, que ce soit une rupture entre l'homme et la nature ou entre l'homme et son semblable, ou entre l'enfant et ses parents d'ailleurs, l'individu se trouve privé de son innocence antérieure et obligé de faire face à sa propre mortalité. Chez Camus cette reconnaissance prend une forme concrète, alors que chez Sartre il s'agit plutôt d'une reconnaissance par l'homme de sa propre subjectivité. Il se rend donc forcément compte de sa propre responsabilité pour sa vie et pour la création d'une identité personnelle authentique. Ensuite, la question se pose comment réparer la rupture afin que l'innocence première puisse être retrouvée et que l'homme puisse éviter les sentiments de terreur et de culpabilité face à la mort d'un côté, et face à sa propre inauthenticité de l'autre. Dans le cadre du Christianisme, on a déjà vu que le salut est surtout le résultat du sacrifice de Jésus. Cette notion se trouve aussi dans l'œuvre de Sartre et Camus, mais sous une forme sécularisée. Selon ce qu'on a pu constater dans un chapitre précédent, chez Camus le sacrifice est avant tout une souffrance subie au cours d'un service rendu à l'autre. Surtout le personnage d'Arrast dans *La pierre qui pousse* illustre le principe de ce genre de sacrifice, et il recrée même une partie de la passion de Jésus en portant une pierre de la même façon que Jésus est censé avoir porté sa croix.

⁵⁷⁵ Thrower (1980), p. 232

⁵⁷⁶ (2005), p. 18

Selon le dogme chrétien, le sacrifice de Jésus a pour résultat la possibilité pour l'homme d'être purifié du péché originel à tel point qu'il puisse obtenir un jugement favorable de la part de Dieu. Un tel jugement lui permet d'entrer au Paradis. De la même façon chez Camus, le sacrifice d'Arrast a pour résultat un jugement favorable de la part de la communauté. Ce jugement permet à l'ingénieur d'entrer dans le cercle des hommes en tant que leur égal. Bien que la communion des hommes ne fasse évidemment pas obstacle à la mort, elle est néanmoins une source de tendresse, d'amitié et de solidarité qui rend plus supportable la reconnaissance de l'inévitabilité de la mort. Comme l'exprime Bucher, toujours dans le cadre des pratiques funéraires, le sacrifice de soi sert « pour assurer tant l'exhaussement de l'âme du défunt que le renouvellement de la cohésion communautaire »⁵⁷⁷. Cette notion n'est pas seulement applicable au sacrifice dans le sens illustré par Camus, mais également à la création de la cohésion entre la communauté et l'étranger. Bucher poursuit : « Ainsi, en sauvegardant autrui, en lui transfusant la vie, c'est toujours le sujet lui-même qui vise à se mettre à l'abri et à conjurer le mal »⁵⁷⁸. De façon similaire, chez Sartre le sacrifice de la part de l'individu, qu'il s'agisse du sacrifice de sa vie ou simplement d'un engagement acharné dans la lutte pour la justice sociale, oblige la société de lui rendre un jugement favorable. Ainsi la société affirme son authenticité et, par conséquent, le libère de sa mauvaise foi et de son sentiment de ne pas avoir le droit d'exister. Autrement dit, pour se débarrasser de son sentiment de superfluité, l'individu s'engage dans des luttes sociales. Par ce moyen il prouve son utilité à la société qui, à son tour, confirme cette utilité par son jugement favorable. Elle permet donc à l'individu le sentiment de sa propre valeur. Dans les deux cas cependant, le mécanisme du salut exige le sacrifice personnel pour attirer un jugement positif d'une humanité qui sert de substitut à Dieu. Les deux auteurs reproduisent de façon laïque le schéma métaphysique déjà construit par la religion chrétienne. Comme l'exprime Sartre lui-même lorsqu'il parle du rôle de la littérature dans l'engagement social : « l'égalité sociale nécessaire à l'écriture est un produit de la tradition judéo-chrétienne »⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ (1989), p. 393

⁵⁷⁸ Ibid., p. 394

⁵⁷⁹ *Qu'est-ce que la Littérature*, p. 192

Résumons. Dans la philosophie de nos deux auteurs, la notion de sacrifice sert de fondation pour toute moralité. Or, il en va de même dans le Christianisme : Jésus donne l'exemple de l'abaissement personnel pour le bien des autres. Comme le dit Jésus lui-même, qui s'élève sera abaissé, et qui s'abaisse sera élevé⁵⁸⁰. Chez Sartre et Camus, ce genre de sacrifice a pour résultat le jugement favorable de la communauté, tout comme dans la religion chrétienne il a pour résultat un jugement favorable de la part de Dieu. Ce genre de sacrifice correspond aussi à la notion exprimée par Girard, pour qui il est une forme de violence essentielle et nécessaire par laquelle « ce sont les dissensions, les rivalités, les jalousies, les querelles » qui sont éliminées, et « c'est l'unité sociale [qu'elle] renforce »⁵⁸¹. Dans le Christianisme, et chez nos auteurs aussi, il s'agit d'un sacrifice de soi et d'une violence généralement virtuelle. Néanmoins, c'est la notion du sacrifice comme une action salvatrice qui est à retenir ici. Chez Sartre, comme dans le Christianisme, bien que le jugement favorable donne à l'individu déjà dans ce monde un sentiment de valeur personnelle, l'effet principal de ce jugement se situe plutôt post-mortem. Il s'agit d'une reconnaissance de sa valeur non pas par la société comme elle existe actuellement, mais par celle, utopique, à venir par les bons soins du prolétaire. Cette société disposera des normes absolues pour assurer que son jugement soit parfait et infaillible. Il faut en plus remarquer l'obsession typiquement sartrienne de son image historique, et ce modèle rejoint une fois de plus le Christianisme de façon oblique dans la constatation, exprimée par Jésus et plusieurs autres, que ce n'est pas tout jugement qui importe, mais seulement celui de Dieu. Jésus dit même à ses disciples qu'il faudrait se réjouir de la persécution et de la souffrance, sachant qu'on souffre de la même façon que Jésus lui-même et que, par conséquent, on mérite un jugement plus favorable aux cieux. De la même façon, Sartre choisit nettement son camp dans son engagement politique. Il refuse le jugement de la société bourgeoise en faveur de la recherche d'un jugement favorable de la part du prolétariat, et spécifiquement du Parti Communiste de l'époque. A ce propos il déclare que toute action qui avance la cause de la société égalitaire est bonne, et toute action qui l'empêche est mauvaise⁵⁸². Il dramatise aussi cette notion dans sa pièce de théâtre *Les Mains Sales*. Sartre reflète donc le même esprit d'absolutisme que Jésus

⁵⁸⁰ Mathieu 23:12

⁵⁸¹ (1972), p. 19

⁵⁸² Anderson (1979), p. 130

lorsque celui-ci dit que tous ceux qui ne l'adorent pas avant toute autre chose ne sont pas dignes de lui⁵⁸³, ou que l'idée même du péché constitue déjà un péché en soi⁵⁸⁴.

Pour Camus, par contre, le seul salut possible vient de la capacité de faire face à la mort sans peur ou regret ou amertume. Cette ambition constitue un idéal, auquel l'auteur ne semble jamais vraiment avoir accédé lui-même. Sartre avait quand même encore imaginé une sorte d'immortalité abstraite à travers l'idée de sa propre existence dans l'imagination populaire après sa mort. Pour sa part, Camus ne rejette pas seulement toute notion d'existence après la mort, mais s'oppose virulemment à tout espoir d'une telle existence, comme si ce genre de croyance faisait preuve d'une lâcheté fondamentale ou, bizarrement, d'un manque de masculinité. Pourtant, ses expériences mystiques auraient pu lui fournir beaucoup de raisons de faire sien ce genre d'espoir. On peut donc se poser une question sur l'origine de cette opposition si totale et si violente, et on discutera un peu plus profondément les motivations psychologiques des deux auteurs traités ici dans le chapitre suivant. Pour l'instant il suffit de mentionner une fois de plus la fameuse rupture qui a lieu entre Camus et le monde naturel et qui, comme je l'ai proposé, est le résultat du réveil de sa rationalité humaine. La rupture finit par le rendre incapable d'accepter telle quelle toute suggestion subliminale qu'il peut exister une quelconque unité au sein de l'univers garante de la continuation, sous une forme ou une autre, de l'existence de chaque individu après la mort. Mais pourquoi cet impératif rationnel est-il si fort qu'il arrive à empêcher le genre de foi aveugle en sa propre expérience mystique qu'on retrouve chez Philippe Jaccottet, par exemple, ou l'adhérence au type de quasi-paganisme grec par lequel Camus se sent visiblement attiré ? Il est impossible de fournir une réponse définitive, mais on peut postuler que l'émergence de la pulsion rationnelle chez Camus coïncide avec une éducation chrétienne qui sert par la suite à définir pour toujours la notion qu'a Camus de tout ce qui est surnaturel ou métaphysique. Bien qu'il n'accepte pas de façon consciente la religion chrétienne comme une vérité réelle, il est fort probable qu'elle lui ait fait une impression assez forte pour qu'elle l'empêche à jamais de se convertir tout à fait à une autre religion ou d'accepter la validité de ses propres

⁵⁸³ Mathieu 16:24

⁵⁸⁴ Mathieu 5:28



expériences mystiques. Cette idée expliquerait non seulement sa véhémence contre le Christianisme lui-même, mais aussi contre l'espoir métaphysique. Ses sentiments visent donc plutôt sa propre incapacité, à cause de son éducation chrétienne, de partager ce genre d'espoir. Dans ce contexte on peut renvoyer à ce que dit Gauchet, que la rationalité constitue en soi un des « axes fondamentaux » qui représente « la traduction concrète de cette grande translation de l'un au deux qui fait le cœur du mouvement religieux occidental »⁵⁸⁵, translation qui, comme on a vu, représente pour Camus la confirmation de sa séparation définitive du monde naturel. Toujours selon Gauchet, « il y a dorénavant un homme intérieur, absolument indépendant en ultime ressort, au fond de lui-même, dans sa relation à Dieu »⁵⁸⁶. Pour sa part Camus affirme simplement que « la notion du dieu personnel donne seul son sens à la protestation humaine »⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ (2005), p. 122

⁵⁸⁶ Ibid., p. 127

⁵⁸⁷ *L'Homme Révolté*, p. 45

CHAPITRE VII

L'ORIGINE DU SENTIMENT RELIGIEUX DANS L'ŒUVRE DE SARTRE ET CAMUS

Comme on a vu dans le chapitre précédent, l'influence de la tradition religieuse occidentale sur la philosophie et les écrits de Sartre et Camus, surtout comme cette tradition se manifeste à travers le Christianisme, ne peut pas être niée. Cette influence résulte non seulement du fait que les deux auteurs reçoivent une éducation au moins en partie chrétienne, mais avant tout du fait que tous les deux font partie d'une tradition culturelle qui est fondée sur, et formée par, le Christianisme. La présence de cette fondation et de cette formation dans l'œuvre d'artistes qui appartiennent à la tradition occidentale est presque inévitable. Cela dit, il faut reconnaître que la religion chrétienne joue un rôle beaucoup plus important dans les écrits de Sartre et Camus que dans l'œuvre de beaucoup d'autres écrivains et philosophes également héritiers de la même tradition. Ce fait nous oblige à considérer s'il y a des facteurs personnels dans la vie des deux auteurs qui sont à l'origine de la présence si frappante du religieux dans leurs livres. La question est d'autant plus pertinente si l'on tient compte de l'athéisme militant de tous les deux. Leur athéisme a pour résultat, comme déjà indiqué, que la religion, et surtout la notion de Dieu, s'expriment dans leurs œuvres sous forme ouvertement négative ou bien y mène une vie cachée, dont les traces ne sont repérables que de façon indirecte. Pour répondre à la question, il va falloir que nous reprenions certains aspects de la philosophie de Sartre et Camus déjà discutés. Cette fois-ci notre approche les situera dans le contexte de la vie personnelle des deux auteurs, et pour m'acquitter de cette tâche je me base surtout sur des théories psychanalytiques formulées par Freud telles que Alain Costes les a exposées et appliquées dans son livre sur Camus. Comme je l'ai indiqué dans mon introduction au chapitre V, à cet égard je favorise Freud puisque, tout comme Frazer, il tient à développer ses pensées à partir de l'observation strictement scientifique du monde naturel, et bien qu'il n'y soit pas forcément toujours arrivé, le désir naturaliste sous-tendant sa méthodologie correspond à ma propre intention de situer cette étude dans un cadre de référence qui sera aussi objectif que possible. Il ne faut pourtant pas croire que cette approche indique une méconnaissance de la complexité de l'existence humaine ou

de la valeur ou de la signification des expériences subjectives. Ce n'est pas mon objectif de réduire notre vie à un simple processus mécanique, et je suis tout à fait conscient du fait que la psychanalyse a été l'objet de critiques absolument valables à cet égard. Néanmoins, comme cette étude ne se situe pas principalement dans le domaine de la psychologie, je ne vais point essayer de « justifier » Freud par rapport à toutes les théories concurrentes sur le comportement humain, et je ne vais pas non plus essayer d'interpréter les motivations de Sartre et Camus à travers l'optique d'une approche freudienne « pure ». Je vais simplement me référer à certains principes de base formulés par Freud, comme la notion du complexe d'Oedipe, pour ensuite tenter ma propre interprétation de l'œuvre de nos auteurs, et bien que j'accepte évidemment l'existence et la validité fondamentale de ces principes, je ne les développerai pas forcément dans le même sens que leur créateur.

Notre point de départ dans cette enquête sera l'idée sartrienne que les parents servent de dieux à leurs enfants. Ils représentent tout ce qui est divin, juste, raisonnable et normal. La notion paraît parfaitement raisonnable en soi. On peut même dire que c'est surtout le père qui, dans la plupart des cas, joue le rôle de dieu suprême. En d'autres mots, le père fonctionne comme législateur absolu et source de toute bonté matérielle. La mère est plutôt la source de bonté sur le plan émotionnel, mais comme elle aussi paraît être soumise au père, au moins dans des familles plus traditionnelles, sa miséricorde à elle n'est qu'une réflexion de celle du père. En plus, selon Girard, « c'est le père qui désigne au fils le désirable en le désirant lui-même »⁵⁸⁸. Il affirme ainsi non pas seulement la divinité paternelle comme modèle mimétique, mais aussi le fait que cette impression se porte surtout sur sa progéniture de sexe masculin. En tant que législateur suprême, le père est aussi la source de tout jugement et de tout châtement. Cette fonction lui prête l'autorité naturelle d'affirmer la légitimité de ses enfants, et de leur donner le sentiment qu'ils ont un droit d'exister sur terre en même temps qu'il assure l'authenticité du rôle social qu'ils joueront avec son accord. On voit déjà à quel point cette description est conforme à celle de Dieu (ou du dieu suprême) dans la plupart des traditions religieuses du monde. A ce propos on peut imaginer que l'universalité de la notion de l'être suprême provient du fait

⁵⁸⁸ (1972), p. 253

que nous avons tous un père, et que notre perception enfantine de celui-ci sert de base à toute théologie qu'on se crée en tant qu'adultes. Cette dernière idée ne contredit pas la pensée de Freud, qui affirme que la religion est un instrument pour permettre à l'individu de maîtriser le complexe oedipien et de transformer les fixations enfantines de sa libido en attachements sociaux plus acceptables⁵⁸⁹. Etant donné que le père sert d'exemple par excellence d'un comportement acceptable, son influence est à l'origine du refoulement, par l'enfant, des désirs oedipiens. L'influence est ensuite internalisée sous forme d'un surmoi qui se manifeste sous forme des sentiments de culpabilité face à chaque résurgence de ces désirs⁵⁹⁰. Selon Freud, la notion de dieu n'est qu'une extériorisation du surmoi, c'est-à-dire, du père. Cette constatation nous mène à Sartre et Camus. Le facteur décisif dans les premiers stades de développement de l'un et de l'autre est justement l'absence d'un père. Lorsqu'il n'y a pas de père dans la vie d'un jeune garçon, son instinct naturel est de trouver un remplaçant. Alors, pour Sartre cette fonction est surtout remplie par son grand-père, auprès duquel lui et sa mère sont allés vivre suite au décès de son père. Selon Jolivet, du point de vue du petit Jean-Paul son grand-père ressemblait tellement à Dieu que même des décennies plus tard, dans son autobiographie, Sartre l'appelle toujours, de façon facétieuse, « Dieu le Père »⁵⁹¹. C'est d'ailleurs lui qui, à cause de l'admiration qu'il a pour la littérature française, oblige son petit-fils à poursuivre une carrière littéraire⁵⁹². Cette obligation constitue un destin en quelque sorte fabriqué, auquel le jeune Sartre se trouve voué irrémédiablement. Elle ressemble à un commandement justement divin. Comment alors ne pas se sentir inauthentique dans une situation pareille, quand on se découvre chargé d'un destin choisi par un dieu parental a qui pourtant manque l'autorité légitime d'un père ? En plus, parce qu'il reçoit une grande partie de son éducation religieuse de son grand-père, Sartre identifie celui-ci avec le dieu chrétien⁵⁹³. Comment ne pas transférer à la divinité le ressentiment inévitable causé par une telle obligation illégitime, divinité dont il croit, comme on a vu, le regard le suivre partout ? Cette conviction explique sans doute l'importance que le thème de la liberté prend dans la philosophie de Sartre. Elle se trouve en même temps à la base de sa théorie

⁵⁸⁹ Freud (1971), p. 208

⁵⁹⁰ Ibid., p. 34

⁵⁹¹ (1965), p. 18

⁵⁹² King (1974), p. 13

⁵⁹³ Jolivet (1965), p. 51

selon laquelle on ressent un sentiment de honte de soi même lorsqu'on est seul, parce qu'on imagine le regard de l'autre posé perpétuellement sur soi⁵⁹⁴. Mais, comme on a aussi vu, la notion de honte vient d'un sentiment d'inauthenticité projeté sur le regard, réel ou imaginaire, de l'autre. Par conséquent, Jolivet spécule que la volonté d'athéisme du jeune Sartre fait partie d'une opposition générale à toute idéologie qui met en question la liberté de l'individu. Selon le commentateur, l'athéisme sartrien n'est que « la réaction spontanée d'une mauvaise conscience »⁵⁹⁵. Dans des termes freudiens, le sentiment de honte vient de la perception, par le surmoi, de l'incapacité de l'individu de refouler complètement ses désirs oedipiens et de conformer à l'idéal masculin proposé par le père. Selon Freud, la honte se manifeste aussi sous forme d'un « sentiment d'humilité religieuse »⁵⁹⁶. Cette idée renforce notre hypothèse sur l'identification faite par Sartre entre son grand-père et Dieu. Sartre finit par se rebeller brièvement contre le mandat littéraire qui lui est confié, et il se voit plutôt diplômé en philosophie⁵⁹⁷. Or, il devient quand même écrivain par la suite. Il assume donc à nouveau sa propre illégitimité enfantine. D'un point de vue psychologique, on sait qu'une des conditions pour la résolution réussie du complexe oedipien est le surpassement du père par le fils. Ce dernier s'approprie ainsi le sentiment de sa propre masculinité légitime⁵⁹⁸. Comme l'exprime toujours Freud, cité par Girard : « Le petit garçon manifeste un grand intérêt pour son père ; il voudrait devenir et être ce qu'il est, le remplacer à tous égards »⁵⁹⁹. Dans le cas de Sartre, son grand-père sert de remplaçant du père. Le fait que le jeune homme finit par se soumettre à la volonté de son grand-père indique donc qu'un tel surpassement, et donc une telle résolution, n'a pas eu lieu. L'échec donne forcément à l'auteur un pesant complexe d'infériorité. Il tente par la suite de compenser ce sentiment par une sorte de masculinité exagérée (qu'on retrouve aussi chez Camus, et dont on parlera plus tard), qui s'exprime dans un jugement de ceux qui acceptent consciemment leur mauvaise foi comme étant des « lâches »⁶⁰⁰. De la même façon, de Goetz, le héros de *Le Diable et le Bon Dieu*, dont l'illégitimité en fait le représentant fictif de Sartre lui-

⁵⁹⁴ *Being and Nothingness*, p. 276

⁵⁹⁵ Jolivet (1965), p. 26

⁵⁹⁶ Freud (1971), p. 37

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 20

⁵⁹⁸ Costes (1973), p. 165

⁵⁹⁹ (1972), p. 250

⁶⁰⁰ Jolivet (1965), p. 33

même, il est dit qu'il veut être un « homme parmi les hommes »⁶⁰¹, c'est-à-dire un exemple par excellence de la masculinité. On a déjà cité Jeanson, qui dit que « tout l'effort de Jean-Paul Sartre à été pour vaincre, *de façon mâle*, la solitude qu'il trouva peu après sa naissance ». La même crainte d'être perçu comme faible ou inférieur, résultant inévitablement du complexe oedipien irrésolu, explique d'ailleurs la férocité de sa philosophie au début de sa carrière. A l'époque il nie la possibilité de toute vraie interaction, amitié, amour ou tendresse dans des relations humaines, et de lui-même il dit : « si l'ennui est devenu pour moi la coloration du monde, c'est que je suis ennui : haine de moi au cœur de moi-même »⁶⁰². Mais comment vivre si on se trouve tellement détestable ? Un des moyens possibles est de dénier et dénigrer la cause du sentiment d'infériorité, c'est-à-dire le père. Cette stratégie constitue une autre façon d'essayer d'affirmer sa propre masculinité. Or, dans le cas de Sartre, il se soumet quand même à la volonté du remplaçant de son père, c'est-à-dire son grand-père. Par conséquent, il ne peut pas poursuivre la stratégie de dénigrement de façon directe sans reconnaître en même temps sa propre soumission. Pour cette raison il projette son ressentiment sur Dieu, qui sert de remplaçant, à son tour, du grand-père. Je suis donc d'avis que Sartre pratique aussi de la mauvaise foi à l'égard d'un complexe d'infériorité, et qu'au fond son athéisme n'est qu'une stratégie pour exprimer son ressentiment à l'égard du grand-père. Notons à cet égard que, selon Sartre lui-même, le seul moyen pour l'homme de justifier la rébellion contre son dieu est de se trouver d'autres dieux qui sauraient pardonner cette transgression primordiale. On comprend ainsi pourquoi Sartre a développé une philosophie de sacrifice, pourquoi il s'engage en désirant par là d'être considéré authentique par l'autre et au bout du compte par une instance suprême telle que la société prolétaire. Par tous ces idées et ces agissements l'enfant s'efforce de vaincre son père et de prouver qu'il est un vrai homme. Ces efforts sont d'ailleurs rendus doublement difficiles pour Sartre lui-même par son choix particulier de dieux substitués et expiatoires. Après tout, comment quelqu'un qui est le produit de la bourgeoisie, peut-il se faire accepter par la couche ouvrière qui incarnerait le prolétariat « divin », avec qui, finalement, Sartre n'a strictement rien en commun ? Cette problématique est mise en

⁶⁰¹ Jeanson (1963), p. 67

⁶⁰² Ibid., p. 135

scène dans *Les Mains Sales*, où le protagoniste, quoiqu'il participe à la lutte ouvrière, ne parvient pas malgré tout à se faire accepter comme « camarade ». Etant donné le ton sur lequel Sartre décrit parfois ses propres conflits avec le Parti Communiste, on peut imaginer qu'il était lui-même victime de ce genre d'exclusion. Son exclusion le plonge dans le ressentiment qui caractérise aussi les convertis à une religion qui ne sont pas acceptés comme faisant vraiment partie du mouvement par les dévots qui y sont nés. Sartre propose le sacrifice de soi comme une solution à ce problème. Comme j'ai déjà indiqué, c'est dans ce contexte qu'on peut comprendre pourquoi il a refusé le prix Nobel : Sartre craint d'offenser ses camarades marxistes en acceptant une décoration « bourgeoise ». Cette culpabilité sociale reste irrésolue dans l'œuvre de Sartre, et on a l'impression qu'il n'arrive jamais à se débarrasser complètement de son sentiment d'inauthenticité ou de l'illégitimité enfantine. Alors, dans sa dernière œuvre fictive, *Les Séquestrés d'Altona*, il nous offre comme autoportrait le spectacle d'un fou enfermé dans une chambre, qui passe sa vie à s'accuser des pires crimes. Sa culpabilité est devenue une partie si intégrale de son identité qu'il ne peut pas s'imaginer une vie sans elle. A un moment il reconnaît lui-même, tout simplement : « Qu'est-ce que je deviens sans tribunal ? »⁶⁰³

Dans le cas de Camus, les choses sont même plus compliquées. Privé d'un père à l'âge tendre, tout comme Sartre, le jeune Camus au contraire manque aussi d'un remplaçant du père. Le rôle est plutôt rempli par sa grand-mère tyrannique, alors que sa mère est si avare de paroles que même Camus interprète ce mutisme dans *L'Envers et L'Endroit* comme le signe d'une indifférence profonde⁶⁰⁴. Il cherche d'ailleurs sa vie entière à briser cette indifférence. C'est seulement dans l'adolescence qu'il se trouve des personnages capables de remplir un rôle paternel dans sa vie, notamment son professeur d'école, l'écrivain Jean Grenier⁶⁰⁵, dont il lira les œuvres dans lesquelles il trouve des descriptions quasi-mystiques de la communion entre l'homme et la nature, qui seront d'ailleurs la source de son propre mysticisme d'enfant. Le jeune Camus s'efforce de s'identifier à Grenier et à d'autres hommes du même genre qui, à l'époque, constituent une présence

⁶⁰³ p. 155

⁶⁰⁴ p. 63

⁶⁰⁵ Costes (1973), p. 25

masculine dans sa vie, et essaie ainsi de récupérer son père perdu. Il les imite en jouant au football, en nageant et en jouant dans des pièces de théâtre⁶⁰⁶. Une maladie met pourtant un terme à ces activités. Elle a sans doute le même résultat que l'incapacité d'échapper à la volonté du grand-père chez Sartre : il n'y a pas de résolution du complexe d'Oedipe. Par conséquent, le jeune Camus souffre, lui aussi, d'un complexe d'infériorité par rapport à sa propre masculinité. Le complexe est ensuite renforcé par l'impossibilité, due à une deuxième maladie grave, de poursuivre des études qui lui auraient permis de devenir professeur d'école comme Jean Grenier⁶⁰⁷. De la même façon, sa maladie le prive aussi de la possibilité de s'identifier à son vrai père, décédé pendant la Première Guerre Mondiale, parce qu'elle l'empêche de s'enrôler dans l'armée pour participer à la Deuxième Guerre Mondiale. A propos de cet échec, Gadourek-Backer cite les phrases suivantes des carnets de l'auteur : « Accepter. Et par exemple voir le bon dans le mauvais. Si l'on ne veut pas de moi pour combattre, c'est qu'il m'est constamment donné de rester à part. »⁶⁰⁸ Dans le même passage il exprime le désir de rester un « homme normal ». Ces phrases indiquent que, parce que Camus se trouve incapable d'être l'égal de son père, il en arrive à avoir des doutes profonds sur sa propre masculinité.

Comment alors relier toutes ces indications à la notion de Dieu comme elle s'exprime dans l'œuvre de Camus ? D'abord il semble évident que, si l'éducation religieuse mène souvent à une association entre les idées de Dieu et du père, dans le cas de Camus, pour lequel le rôle du père est d'abord rempli par la grand-mère, sa perception enfantine de Dieu est, comme dans le cas de Sartre, négativement influencée par le fait qu'elle se concentre sur un être fondamentalement illégitime. L'illégitimité est basée sur le fait, tout à fait banal, de l'absence d'une relation sexuelle entre le remplaçant du père et la mère. En plus, comme chez Camus la grand-mère exerce un pouvoir plutôt tyrannique sur la famille entière, à l'impression d'illégitimité qu'a l'auteur de cette divinité, s'ajoute aussi celle de la tyrannie. Par conséquent, il décrit plus tard la religion chrétienne comme une religion d'oppression et d'injustice. Le fait que son « dieu » est une femme le rend d'ailleurs incapable de la surpasser de façon mâle et de résoudre quand même le

⁶⁰⁶ Ibid., p. 27

⁶⁰⁷ Ibid., p. 26

⁶⁰⁸ (1963), p. 32

complexe d'Oedipe, alors que ses efforts d'accomplir un tel surpassement par rapport aux autres remplaçants ne mènent qu'à l'échec. Chez Sartre le même scénario a pour résultat la rébellion contre le remplaçant du père et un effort de le remplacer par d'autres « dieux ». Or, d'après ce qu'on sait de la relation entre l'auteur et sa mère, elle ne semble pas avoir joué de rôle important dans sa vie. Dans le cas de Camus cependant, l'indifférence marquée de la mère à tout ce qui touche à son fils le conduit à la transformer en une sorte de refuge de son propre sentiment d'infériorité. Auprès d'elle il cherche le pardon pour sa faiblesse, de la même façon que Sartre l'a cherché auprès du prolétariat. Mais Camus n'arrive pas à briser cette indifférence toujours muette. Il se voit obligé de se trouver un substitut à sa mère aussi, et à l'exemple de Jean Grenier il le trouve dans la nature⁶⁰⁹. Si celle-ci est tout aussi muette et indifférente que sa mère, elle permet quand même des moments de communion mystique. On comprend d'ailleurs facilement tout le sens oedipien de ces moments. Dans son analyse psychanalytique de l'œuvre de Camus, Costes affirme que ce mysticisme représente des moments de crise schizophrénique causée par le besoin extrême, de la part de Camus, de l'amour maternel⁶¹⁰. A ce propos il déclare : « la clé de voûte, la pierre angulaire de la pensée de Camus réside dans les silences de la mère »⁶¹¹. L'association faite par Camus entre la mère et la nature est un élément indéniable de son écriture. Toute son opposition du paganisme hellénique à la tradition chrétienne n'est finalement qu'une représentation allégorique de l'opposition de l'amour maternel idéalisé à la tyrannie paternelle incarnée par la grand-mère.

Quelles sont les implications de cette analyse pour la rupture qui a lieu dans l'esprit de Camus, c'est-à-dire le moment de reconnaissance de la mort qui constitue la perte de l'innocence ? A propos du besoin qu'éprouve Camus de l'amour maternel, Costes nous rappelle que, dans la psychanalyse, la mère est censée avoir deux faces. L'une est celle de la mère tendre et protectrice, et l'autre est la soi-disant « mère dévorante ». Cette dernière est la représentation du pouvoir castrateur féminin⁶¹². Dans l'œuvre de Camus, l'aspect

⁶⁰⁹ *L'Envers et L'Endroit*, p. 63

⁶¹⁰ Costes (1973), p. 54

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 117

⁶¹² *Ibid.*, p. 37

dévorant de la mère est d'ailleurs représenté par l'image d'une chatte qui, littéralement, dévore ses petits⁶¹³. A un moment donné, dans *La Mort Heureuse*, l'auteur nous dit même que « le chat et la femme voient le monde du même regard ».⁶¹⁴ La notion suggère qu'il arrive un moment, peut-être au moment du premier éveil sexuel, où l'auteur se rend compte de l'aspect négatif de la mère. Il reconnaît que sa propre mortalité est due au fait qu'il est né d'une femme. Or, comme la nature représente également la mère, cette reconnaissance a aussi pour résultat l'association de la mort à la nature. Une telle association empêche par la suite que Camus éprouve ses expériences mystiques comme les précurseurs d'une véritable immortalité. Pourtant, l'assimilation consciente de l'image de la mère dévorante à sa propre mère impliquerait une sorte de trahison de sa part, et elle justifierait le manque d'amour dont sa mère lui fait preuve. Alors, Camus préfère associer la mère dévorante à l'autre figure féminine dans sa vie, à savoir la grand-mère. Or, celle-ci représente déjà Dieu dans sa capacité de remplaçant du père. Par conséquent, Camus transfère le blâme pour l'existence de la mort à Dieu. Par ce moyen il évite la culpabilité qui aurait résulté s'il imaginait sa mère d'une façon négative. C'est donc Dieu qui, de manière représentative, devient responsable de la rupture entre l'homme et la nature, c'est-à-dire entre Camus et sa mère, ainsi que de l'absence de l'amour maternel dont il a tant besoin.

L'œuvre de Camus se prête elle-même à la justification de cette théorie. A titre d'exemple, et suivant une analyse faite par Costes, prenons *L'Etranger*, et surtout la scène du meurtre, qui constitue une représentation allégorique par excellence du complexe d'Oedipe en plein fonctionnement. Le personnage principal, Meursault, se promène sur la plage sous un soleil brûlant. Selon Mailhot, le soleil est un symbole du père⁶¹⁵, et par là, de Dieu. Bien qu'il souffre de la chaleur, et malgré son propre désir de rentrer à la maison, Meursault s'efforce de continuer à marcher. Il vise une source d'eau fraîche à quelque distance. L'eau, à son tour, est un symbole de la mère⁶¹⁶. Selon le modèle classique du complexe d'Oedipe, l'enfant cherche à vaincre son père pour qu'il

⁶¹³ Ibid., p. 39

⁶¹⁴ p. 142

⁶¹⁵ (1973), p. 263

⁶¹⁶ Ibid.

puisse lui-même prendre possession de sa mère, ou au moins de ce qu'elle représente. De ce point de vue, le symbolisme de l'épisode est tout à fait clair. Selon Freud, « Le petit garçon s'aperçoit que le père lui barre le chemin vers la mère ; son identification avec le père prend de ce fait une teinte hostile et finit par se confondre avec le désir de remplacer le père, même auprès de la mère »⁶¹⁷. Alors, qu'est-ce qui se passe dans notre récit ? Meursault est confronté par un Arabe qui lui barre le chemin vers la source et qui, en plus, l'aveugle en lui projetant la lumière du soleil dans les yeux, à l'aide d'une lame. L'association entre l'Arabe et le soleil confirme que celui-là n'est qu'un représentant anthropomorphique du soleil lui-même, donc de Dieu et du père. Meursault tue l'Arabe avec un revolver qu'il a dans sa poche, mais la scène s'arrête sans qu'il arrive à atteindre la source. Cet échec indique le manque de résolution du complexe d'Oedipe. En plus, après le meurtre Meursault se voit accusé et enfin condamné à mort pour son crime, dans une salle de tribunal remplie elle aussi de lumière solaire éclatante. Camus ne nous expose pas seulement le sentiment de culpabilité qu'il éprouve à chaque tentative de résoudre le complexe d'Oedipe, mais en plus il interprète l'échec d'une telle tentative comme une victoire du dieu paternel. Le fait qu'une scène tout à fait pareille se trouve dans la nouvelle *Le Renégat* confirme cette lecture de l'épisode que je viens de commenter. Dans cette histoire, le magicien d'un village saharien coupe la langue à un captif pour avoir tenté de faire l'amour à une des femmes du village. Substituons aux personnages la trinité de père, mère et enfant, et remarquons que la coupure de la langue est un symbole castrateur par excellence. Cet épisode représente symboliquement, lui aussi, une tentative ratée de résoudre le complexe oedipien. On peut aussi noter que le magicien est en même temps le prêtre d'un culte voué à l'adoration d'un fétiche tribal. Le captif finit par se convertir lui-même au culte. Camus souligne ainsi l'association étroite qu'il fait entre le père et la notion de la divinité. Comme je l'ai déjà montré, la révolte de Camus contre la religion chrétienne représente allégoriquement son ressentiment né de l'incapacité de résoudre son propre complexe d'Oedipe. Selon Costes : « la rivalité entre le père et le fils constitue le paradigme de tout mouvement de révolte. »⁶¹⁸ Tout comme Sartre, Camus essaie aussi de compenser son propre complexe d'infériorité par une

⁶¹⁷ (1972), p. 252

⁶¹⁸ (1973), p. 167

masculinité exagérée. Sa véhémence contre tout espoir métaphysique est sans doute, au moins en partie, le résultat d'une crainte de paraître faible ou craintif face à la notion de non-existence. Alors il dit des philosophes qui se basent sur la religion ou sur une idée métaphysique, qu'ils s'imaginent « que la virilité est dans le trémoussement prophétique »⁶¹⁹, et il décrit le suicide comme un acte de lâcheté⁶²⁰. Sous forme fictive, il représente sa quête au courage face à la mort par le héros de *La Mort Heureuse*, qui cherche à mourir sans lâcheté et qui décrit, bizarrement, l'acte de mourir comme « une affaire entre hommes »⁶²¹. Or, comme chez Sartre, l'illusion d'une masculinité qui surpasserait celle du père n'accomplit pas un tel dépassement dans la réalité, et le fait de se représenter comme possédant toutes les qualités d'une masculinité idéale sous forme écrite, ne l'imprègne pas de ces qualités dans la vie. Finalement Camus est obligé d'accepter qu'il n'atteindra jamais son idéal de masculinité, représenté par le père et, par conséquent, qu'il ne sera jamais l'objet d'affection de sa mère. Cette acceptation a pour résultat que le révolté de *L'Etranger* qui, à la fin du roman, tente désespérément de se convaincre que l'amour maternel de la nature s'exprime justement dans son indifférence, finit par devenir le martyr de *La pierre qui pousse*. Ce dernier rejette enfin ses propres tentatives vaines de s'attirer l'amour impossible de la mère, symbolisée par la nature, et il accepte de se soumettre à la supériorité du père, cette fois représentée par les hommes d'un village amazonien. Il s'abaisse par son sacrifice de soi et, parce qu'il montre par cet acte qu'il accepte leur supériorité en tant qu'hommes, ils lui permettent de faire partie de leur communauté. Ce changement de perspective suscite la question : suite à la soumission symbolique de son héros, est-ce que Camus s'est également préparé à se réconcilier, dans la réalité, avec le dieu chrétien, l'image paternelle par excellence, dont il n'est jamais arrivé à se débarrasser malgré tous ses efforts ? Le désir d'être inclus dans une communauté exclusive éprouvé par le personnage d'Arrast suggère une réponse positive, au moins si on se réfère à la conception du Christianisme selon Gauchet, qui déclare que « le mouvement qui requiert de vivre en vue de l'autre monde appelle

⁶¹⁹ Mailhot (1973), p. 405

⁶²⁰ Bree (1962), p. 61

⁶²¹ p. 203

simultanément la réunion en une communauté à part des êtres qui ont fait le même choix »⁶²².

Voilà donc quelques éléments psychologiques qui auraient bien pu être à l'origine de la présence maintenue d'un sentiment religieux, et surtout chrétien, dans l'œuvre de Sartre et Camus. Tous ces éléments sont liés à l'absence, dans les deux cas, d'un père légitime et l'irrésolution, par conséquent, du complexe d'Oedipe de façon saine et efficace. Néanmoins, tous les deux continuent à chercher, à travers leurs œuvres, d'échapper au complexe d'infériorité né de cette irrésolution, et par conséquent font preuve d'une évolution artistique perpétuelle. De telle façon ils confirment peut-être la déclaration suivante de Camus, citée par Gadourek-Backer : « L'avenir est la seule transcendance des hommes sans dieu »⁶²³. Cette citation prend tout son sens si on la compare à la suivante de Gauchet : « Lors du passage de l'immanence à la transcendance, il y a un changement de temps : il y a, très précisément, saut du *passé* au *présent* »⁶²⁴. Or, comme on a vu, chez Sartre et Camus le mouvement est plutôt dans le sens inverse, c'est-à-dire de la transcendance à l'immanence, l'un étant tellement obsédé par la réalité matérielle que j'ai décrit sa perception émotionnelle du monde comme une expérience anti-mystique, l'autre niant la valeur transcendantale de ses expériences proprement mystiques. Par conséquent, le changement de temps qui a lieu est plutôt sous forme d'un saut du présent au futur : Sartre s'attend à l'émergence de la société prolétaire idéale, alors que Camus continue à subir une évolution philosophique sans fin.

⁶²² (2005), p. 260

⁶²³ (1963), p. 164

⁶²⁴ (2005), p. 99



CHAPITRE VIII

CONCLUSION

Dans notre enquête on s'est d'abord demandé quels sont les éléments fondamentaux de la tradition religieuse occidentale, et comment ces éléments se manifestent dans l'œuvre des philosophes et écrivains français Jean-Paul Sartre et Albert Camus. Ces deux auteurs ont été sélectionnés pour être le sujet de ma thèse non pas seulement à cause de leur proximité historique et biographique l'un de l'autre, mais aussi parce qu'ils s'inscrivent tous les deux dans la même tradition littéraire de l'existentialisme des années d'après guerre. Cette tradition est surtout marquée, au moins dans le cas de Sartre et Camus, par des œuvres littéraires qui professent un athéisme résolu d'un côté, toute en demeurant imprégnées d'un impératif moral inébranlable. L'impératif moral exige, non pas seulement un engagement actif dans la cause des défavorisés, voire de toute l'humanité, mais demande aussi de la part des deux auteurs eux-mêmes l'effort de justifier cet impératif étant donné leur conviction que l'univers est sans créateur et sans raison d'être. La contradiction entre l'athéisme et l'impératif moral, et surtout le fait que ce dernier ne peut pas être logiquement dérivé de l'athéisme des auteurs, m'ont incité à postuler que leur athéisme n'est pas aussi absolu, aussi naturel ni aussi vraisemblable qu'il n'y paraît à première vue. J'ai également proposé que, malgré les efforts de Sartre et Camus à montrer un peu partout dans leurs écrits à quel point ils rejettent la notion de l'existence de Dieu, l'impératif moral auquel ils tiennent tous les deux est en fait dérivé d'une foi religieuse si primordiale sur le plan psychologique que ni l'un ni l'autre n'arrivent à s'en débarrasser. Cette foi n'est évidemment pas basée sur une vraie conviction intellectuelle. Elle est plutôt le résultat de deux influences formatrices inconscientes : premièrement, ces auteurs ont été nourris par une tradition culturelle et intellectuelle à cent pour cent bâtie sur la pensée religieuse. Par conséquent, il faut s'attendre à ce que leur art réfléchisse cette pensée et ses éléments constitutifs, malgré la volonté ou les objectifs conscients des auteurs eux-mêmes. Deuxièmement, la foi est le résultat de l'influence irrésistible des facteurs personnels, et surtout psychologiques, qui ne leur permettent pas de s'inscrire dans le cadre d'une conviction authentiquement athée. Or, comme tous les deux passent néanmoins leur vie en déniaient la notion de la divinité, dont ils subissent

malgré tout l'influence, la présence de cette influence dans leurs écrits est forcément obscurcie, et la divinité elle-même nécessairement cachée.

Avant d'aborder le sujet de la tradition religieuse occidentale lui-même, et d'en identifier la forme et les éléments constitutants, il fallait d'abord examiner l'œuvre de nos auteurs. J'ai surtout voulu discerner les thèmes centraux de cette œuvre, afin de permettre une comparaison éventuelle entre ceux-ci et les thèmes centraux de la tradition religieuse. Cette démarche était surtout nécessaire étant donné que Sartre et Camus ne sont pas seulement des auteurs, mais aussi des philosophes. Sartre appartient explicitement au mouvement existentialiste français des années 40, alors que Camus fait preuve d'un point de vue philosophique plutôt personnel et même quelque peu ésotérique, mais non pas moins bien développé pour autant. Sartre propose un existentialisme fondé sur la notion que l'existence matérielle précède l'essence de l'être humain. Comme cette notion nie l'existence de n'importe quelle force déterminatrice supérieure, chaque individu est responsable de sa propre essence, c'est-à-dire de sa propre personnalité, son propre caractère et même sa propre situation terrestre. Sartre imagine donc que chaque être est un sujet, capable de prendre distance par rapport à sa propre existence et de se regarder comme de l'extérieur. Par ce fait il est également capable de se faire ce qu'il voudrait être. Toujours selon Sartre, si la plupart des gens ne ressemblent pourtant pas à leur désirs, c'est parce qu'ils ne se rendent pas compte de leur subjectivité. Leur éducation les persuade qu'ils ne sont que des objets, ou ils préfèrent prétendre n'être que des objets pour ne pas avoir à prendre responsabilité pour leur propre vie et leur propre destin. Dans le premier cas, Sartre postule que la découverte de l'imperfection parentale est le moment d'éveil où l'individu reconnaît l'illusion de sa propre objectivité. Ce moment constitue une sorte d'illumination soudaine qui ressemble à celle qu'on trouve dans la pratique du Bouddhisme zen. Il est suivi du désir de se forger une vie authentique en tant que sujet. Dans le deuxième cas, essayer d'échapper à sa propre responsabilité en prétendant qu'il y a un dieu ou un destin qui est la cause des actions et des décisions constitue un acte de mauvaise foi. La mauvaise foi accable inévitablement l'individu d'un sentiment perpétuel de culpabilité et d'inauthenticité et le mène, s'il le veut ou non, à une reconnaissance de sa subjectivité. Pourtant, cette reconnaissance ne le met pas à l'abri de toute malaise. En

effet, Sartre affirme que dans les interactions humaines, le regard de l'autre a la capacité de réduire à nouveau « l'éveillé » à un objet et, puisque cette objectification ne provient pas du sujet lui-même, de dérober celui-ci à sa propre capacité d'autodétermination. Le seul moyen d'échapper à cette objectification est de recréer l'autre, à son tour, en objet par son propre regard. Toute interaction humaine est donc de caractère antagoniste, une lutte entre deux consciences dont chacune cherche à transformer l'autre en objet. Cependant, l'homme ne constitue pas la seule menace dans l'univers sartrien. Même si on évite le regard de l'autre autant que possible, une confrontation avec le monde des objets a aussi le pouvoir de nous dérober à notre propre subjectivité. Selon Sartre, quand un sujet fixe un objet son regard inévitablement le convaincra de la superfluité de cet objet et par conséquent le fera prendre conscience de la nature irrémédiablement contingente de l'existence. L'existence devient ainsi inexplicable, elle n'aura plus ni raison, ni nécessité. Comme cette reconnaissance renvoie l'observateur à sa propre contingence, il se rendra compte que sa propre existence elle aussi est superflue et dénuée de toute raison. Par conséquent, il est réduit en objet à son propre regard, mais non pas de sa propre volonté, situation qui lui inspirera un profond dégoût de l'existence, et peut même le rendre physiquement malade. Toujours selon Sartre, il n'y a qu'un seul moyen d'échapper à l'objectification, que celle-ci provienne de l'autre ou du monde des objets. L'individu, en tant que sujet, doit se recréer volontairement en objet lui-même, c'est-à-dire, opérer sa propre objectification, en reproduisant son essence dans une œuvre d'art par exemple. Ainsi il se met pour toujours à l'abri du pouvoir objectivant du monde, et du regard, tout aussi objectivant, de l'autre.

La philosophie de base de Camus est fondée sur une sorte d'irrationalité assumée qui permet l'établissement d'une harmonie entre l'homme et la nature. L'harmonie marque surtout nos années d'enfance, et elle est caractérisée par une existence située presque exclusivement sur le plan corporel. L'auteur conçoit la vie idéale sous forme d'une jouissance perpétuelle du corps humain en contact intime avec les éléments naturels tels que le soleil et la mer. Il s'agit donc d'une sorte de mysticisme corporel, et l'immersion physique dans la nature a pour résultat une expérience purement émotionnelle d'un lieu donné. Cette expérience crée l'illusion qu'il existe une unité mystique entre l'individu et

le monde naturel. La perception de cette unité est caractérisée par la sensation d'intemporalité, qui est éprouvée sous forme d'une expérience d'immortalité personnelle. Or, cette perception est nécessairement illusoire, puisque la nature physique de ce genre d'existence la confrontera forcément, à un moment donné, avec la reconnaissance de sa propre finitude. Selon Camus, la reconnaissance, par l'individu, de sa propre mortalité mène à l'éveil de sa rationalité, parce qu'il essaie désespérément de comprendre la mort. Pourtant, la mort ne peut pas être comprise rationnellement. Par conséquent, l'individu développe une perception de la mort comme une intrusion injuste dans l'existence naturelle humaine. La confrontation entre la raison humaine et l'irraison de la mort mène ensuite à un sentiment de frustration et de ressentiment qui s'interpose entre l'homme et la nature. De telle façon est créée l'impression d'une rupture entre l'ordre humain et le naturel qui empêche l'accession à l'expérience mystique originelle, ou au moins au sentiment que cette expérience représente une vraie harmonie entre l'homme et la nature. La seule solution à ce problème est l'acceptation paisible de la mort qui en fait manifeste l'indifférence de la nature à l'égard des êtres humains. Dès lors, assez paradoxalement d'ailleurs, l'homme pourra retrouver son amour de la nature dans cette indifférence même. Il faut donc abandonner tout effort à comprendre l'existence de la mort ou à vouloir l'éviter, et tenter de retourner à la jouissance purement physique que la vie peut accorder à chaque instant.

Telles sont les philosophies de Sartre et Camus au début de leur carrière. Or, leurs points de vue idéologiques ne restent pas inchangés. La philosophie de Sartre est marquée par une reconnaissance croissante du rôle de l'autre dans la définition, par l'individu, de sa propre identité. Au lieu de simplement caractériser le regard de l'autre comme un instrument d'objectification inévitable, Sartre va le définir plus tard dans sa carrière plutôt comme un élément nécessaire dans la détermination de l'authenticité de l'individu. Il dit même que l'homme ne peut pas se sentir authentique si l'autre ne le reconnaît pas comme tel. L'individu est donc obligé de se procurer l'approbation de l'autre par sa propre conduite. Selon Sartre, une fois que l'objectification de l'enfant par ses parents est reconnue, et par conséquent rejetée, l'enfant s'efforce normalement de se créer une identité authentique en tant que sujet. Il cherche ensuite de faire valider cette identité par

la confirmation de l'autre. La validation est obtenue par un sacrifice de soi pour le bien des autres. Par ce genre d'abaissement personnel, qui prend normalement la forme d'un engagement sociopolitique en faveur des moins favorisés, il prouve la valeur de son existence sur terre et convainc l'autre que cette existence n'est pas superflue. Or, l'approbation n'a pas toujours la même valeur. Selon Sartre, une authenticité garantie par un individu ou un groupe qui représente une couche de la société marquée elle-même par la pratique systématique de la mauvaise foi n'est qu'une confirmation d'inauthenticité de plus. Du point de vue sartrien, la mauvaise foi comme elle se manifeste au niveau de la société entière, se voit surtout dans l'exploitation d'une partie de la communauté par une autre et l'imposition, par celle-ci, des inégalités sur celle-là. Pour qu'un jugement de ce genre ait donc une valeur crédible, il faut qu'il soit rendu au sein d'une société complètement libre et égalitaire. Pour cette raison Sartre se met finalement, au plan idéologique, du côté du Marxisme. Il finit par être convaincu que la lutte des classes comme elle s'opère selon la dialectique marxiste mènera à une société parfaite. La solidarité absolue et les valeurs complètement égalitaires de cette société garantiront des jugements indiscutablement corrects et sans appel. Il se base sur cette théorie pour procéder à réinterpréter une grande partie de sa philosophie par rapport au Marxisme. Enfin il déclare que la vraie cause du conflit entre les hommes n'est pas, après tout, leur désir inné d'affirmer leur propre subjectivité en transformant l'autre en objet, mais plutôt les inégalités sociales et économiques qui servent de forces objectivantes entre les membres des différentes couches socio-économiques de la communauté.

En ce qui concerne Camus, il rejette finalement que la mort serait une partie naturelle de la nature qu'il faut accepter sans rancune. Il réaffirme sa notion originelle selon laquelle la mort est une intrusion dans le monde naturel, et surtout une grosse injustice commise contre toute l'humanité. Camus se convainc que notre mortalité est une force qui cherche à abaisser et à humilier l'homme. Cet abaissement et cette humiliation vont inciter l'homme à réagir en inventant des religions et des philosophies qui, basées sur les notions du surnaturel et de la métaphysique, lui donnent un faux espoir d'immortalité personnelle. Selon Camus, l'acceptation de ce genre d'espoir constitue une sorte de « bond mental » vers l'irrationnel, prenant son appui dans la faiblesse et la crainte

humaines qui empêche les individus de faire face à leur propre mortalité. Camus refuse cette soumission à la mort pour conseiller la révolte contre elle. Il veut qu'on refuse tout espoir et fasse face à la non-existence sans esquiver la pleine reconnaissance de son inévitabilité. L'homme est ainsi censé affirmer la valeur de l'existence humaine et l'opposer, comme une justice d'ordre supérieur, à l'injustice de la mort. Par conséquent, et logiquement, Camus s'oppose au suicide, qu'il considère comme une lâcheté. Or, son point de vue ne lui fournit pas de raison permettant de dénoncer le meurtre, auquel il s'oppose pourtant aussi. Pour parer à cet inconvénient, il puise dans des principes moraux élucidés au sein de la philosophie grecque antique, et propose qu'il existe des limites innées aux hommes et à la nature. L'observation de ces limites permet l'existence de l'harmonie entre les deux. Selon Camus, le meurtre constitue un franchissement brutal de ces limites et partant perturbe l'harmonie entre l'homme et la nature. Evidemment ce point de vue est lié à son idée originelle selon laquelle la conscience de la mort est à l'origine de la rupture entre l'homme et la nature. Or, au lieu de regarder la mort comme faisant partie d'un processus naturel, maintenant il considère toute mort comme une sorte de meurtre, qu'il s'agisse d'une mort dite « naturelle » ou d'un vrai meurtre. Tous les deux brisent le lien entre l'homme et le monde naturel qui l'entoure. Ainsi « exilé » du royaume de la nature par sa propre mortalité, l'homme se trouve ensuite seul avec sa révolte amère. Mais la justice de cette révolte ne garantit pas son maintien face à la monotonie étendue de toute une vie humaine. Alors, vers la fin de sa propre vie Camus conseille le remplacement de l'harmonie perdue entre l'homme et la nature par une harmonie située dans la communion des hommes. Il affirme la valeur de l'inclusion de l'individu dans un groupe ou une communauté comme la seule source capable de lui fournir le courage et la détermination nécessaires pour faire face à sa propre mort sans fléchir et sans se laisser envahir par l'espoir illusoire offert par la religion. Selon Camus, tout comme selon Sartre, cette inclusion est obtenue par une sorte de sacrifice personnel pour le bien des autres. Par le sacrifice l'homme prouve qu'il est sincère, et par ce moyen il mérite l'amitié et le soutien. Par conséquent, l'individu est obligé de maintenir une conduite morale envers ses pairs.

Malgré les efforts de nos auteurs de justifier l'impératif moral dans leurs œuvres, la contradiction entre cet impératif et sa localisation dans un univers censé être sans dieu et insensé reste irrésolue. Le raisonnement sartrien, selon lequel l'avancement de la liberté et l'égalité de l'autre est un moyen de permettre à celui-ci de rendre un jugement fiable sur l'individu, et lui confirmer son authenticité, ne tient pas sur le plan logique. Après tout, la constatation que cette liberté et cette égalité impliquent un jugement fiable est elle-même purement subjective. C'est-à-dire le jugé lui-même prescrit les critères selon lesquels son jugement sera accepté comme valable. Il s'agit donc de son propre jugement, bien qu'il soit prononcé par un autre, qui lui affirme son authenticité. Chez Camus aussi, l'acceptation de l'individu dans le groupe ne dépend pas d'une quelconque moralité objective, mais plutôt des valeurs du groupe lui-même. L'inclusion peut tout aussi bien dépendre des critères dont l'observation viole la doctrine des limites également prônée par l'auteur, allant jusqu'au meurtre même, comme c'est le cas de certains gangs du demi-monde criminel. Comme on a vu, j'ai proposé par contre que ce genre de raisonnement ne constitue point la fondation d'un système éthique fondé sur la progression évidente d'un argument logique. Il s'agit plutôt d'un raisonnement superposé à l'impératif moral, qui fait à tel point partie du cadre de référence personnel des deux auteurs que ni l'un ni l'autre n'arrivent à le séparer de ses spéculations philosophiques. En plus, j'ai suggéré que ce cadre de référence n'est que la recreation laïque de principes fondamentaux de la religion chrétienne. La présence de ces principes dans l'œuvre de Sartre et Camus est en grande partie due au fait que le Christianisme est la culmination de toute la tradition religieuse occidentale d'un côté, et qu'il sert comme la fondation de la civilisation occidentale entière de l'autre. Cette constatation a obligé une brève enquête sur l'histoire de la tradition religieuse occidentale, surtout du point de vue de l'origine de ses principes fondamentaux et le rôle de ces principes dans la création du Christianisme.

J'ai commencé mon étude de l'histoire de la religion en Occident en me référant aux premières traces historiques d'une pratique qui peut être qualifiée comme religieuse, à savoir celle des rites funéraires de l'homme de Neandertal. J'ai indiqué que le sentiment religieux a son origine dans la reconnaissance de la mort comme élément intrusif dans le monde et la vie naturels, et que le caractère apparemment surnaturel de ce phénomène

oblige l'homme primitif à se fabriquer des moyens tout aussi surnaturels pour la combattre. Ce besoin mène ensuite à la création des rites magiques, basés sur le principe qu'il existe une sympathie entre le magicien et le fonctionnement de l'univers entier. Or, à cause de l'inefficacité fréquente de ces rites, l'homme primitif finit par imaginer qu'il y a une volonté supérieure à la sienne qui ou bien permet l'opération réussie de ses rituels, ou bien les en empêche, selon son gré. Cette volonté peut et doit être sollicitée, priée et même menacée pour permettre aux rites magiques de fonctionner. J'ai proposé ce scénario comme l'origine de la notion de divinité - éventuellement, la pratique magique se transforme en pratique strictement religieuse. La transformation va nécessiter une évolution du concept animiste, selon lequel tout ce qui existe a un esprit conscient. Cette notion est à son tour dérivée de l'idée qu'il y a forcément un petit homme à l'intérieur de chaque être humain qui est responsable de son animation, de sa respiration et du fonctionnement de ses sens. Une fois que l'idée des esprits est remplacée par celle des dieux, il est normal d'imaginer que chaque dieu est voué à un certain objet ou à un certain phénomène, que ce soit la pluie, le soleil, le grain ou le vent. Naturellement il y a toujours un groupe de phénomènes de ce genre qui a une signification plus importante pour l'homme que d'autres, avant tout ceux directement responsables de sa survie physique comme le grain, la pluie et la chasse. Par conséquent, les dieux associés à ces phénomènes sont beaucoup plus sollicités que les autres. Eventuellement, ils sont même sollicités à l'exclusion des autres. Ce processus se consolidera systématiquement au fil des années suivant la révolution agricole et l'installation de l'homme dans des villes, consolidation qui suit l'exemple de la création des hiérarchies politiques plus complexes, et elle a pour résultat que plusieurs phénomènes associés l'un à l'autre soient attribués à une seule divinité. On voit donc l'émergence d'un dieu de la mer et de toutes les eaux, un dieu de toutes les montagnes et des hauteurs et, évidemment, un dieu de l'agriculture. Ce dernier est surtout associé aux produits agricoles cultivés dans une région géographique déterminée. A cause de la relation privilégiée existant entre les dieux et le magicien d'une certaine tribu ou d'une ville, qui en est souvent le chef ou le roi de par son pouvoir magique, ce roi magicien sera éventuellement conçu comme l'incarnation d'un dieu lui-même. Il est surtout pris pour le dieu qui distribue les bienfaits dont le peuple a le plus besoin, c'est-à-dire du grain ou de tout autre produit agricole principal. Or, la vitalité du

grain est forcément liée à celle du dieu incarné qui le représente. Par conséquent, à un moment donné on est logiquement confronté à la nécessité de tuer le dieu avant que sa forme corporelle ne soit dégradée par la vieillesse et la maladie. On permet ainsi l'âme divine de se transmuter dans une autre forme. Les conséquences de cette pratique sont les suivantes : d'abord l'émergence de l'idée que les dieux sont immortels, et puis le besoin d'expliquer la mortalité de l'homme face à l'immortalité divine. L'explication se fait par la notion qu'il y a eu une rupture entre l'homme et les dieux à la nuit des temps. Cette rupture a eu pour résultat que l'homme souffre d'une sorte d'impureté surnaturelle, qui est à l'origine de la maladie et de la mort. Ces deux notions sont à l'origine des mystères qui apparaissent ensuite au Proche et Moyen Orient. Ils transposent des pratiques originellement employées pour assurer la fertilité du grain sur le plan des idées, promettant l'immortalité à quiconque se purifie à travers l'initiation dans le culte. Par la cérémonie d'initiation le dévot répare la rupture entre lui-même et le monde divin, et accède à sa propre divinité. Toutes les pratiques préparatoires et la cérémonie d'initiation elle-même sont basées sur le récit mythologique de la souffrance, de la mort et de la résurrection du dieu du culte. Leur but est d'empêcher le dévot d'analyser rationnellement l'imitation allégorique de la passion divine, qui constitue la partie majeure de l'initiation. De telle façon le dévot aura une expérience purement émotionnelle de cette imitation, et l'éprouvera comme une expérience mystique. Toute expérience de ce genre se caractérise par le sentiment d'unité d'un côté et d'intemporalité de l'autre. Une initiation aux mystères a donc pour résultat de convaincre le dévot de l'unité qui existe entre lui-même et le monde divin, ainsi que de sa propre immortalité. Bien qu'ils soient vieux de plusieurs milliers d'années, les mystères trouvent leur expression la plus sophistiquée en Grèce antique, où ils s'opposent surtout à la stricte rationalité de la tradition philosophique. Or, malgré cette opposition la philosophie contribue pas mal d'éléments fondamentaux aux mystères, surtout par le biais de l'idéalisme platonicien. Ce dernier est né d'une tradition philosophique dans le cadre de laquelle l'origine de l'existence est définie par les Milésiens comme une seule source transcendante. Puis l'homme est classifié comme la mesure de toute chose par les Sophistes. Le Platonisme bénéficie aussi de l'amalgame que Socrate établit entre le dynamisme d'Héraclite et l'immobilité cosmique proposée par Parménide. En résulte une

cosmologie qui imagine que derrière le monde sublunaire des apparences se cache un monde permanent, où toute existence est forcément absolue, c'est-à-dire parfaite, de par sa nature inchangeable. Cette idée est ensuite raffinée par Socrate pour affirmer la possibilité d'accéder aux valeurs parfaites situées dans ce monde caché, et dont les nôtres ne sont qu'une pâle réflexion. L'accès se donne à travers l'exercice de la raison humaine. Les spéculations socratiques fournissent à Platon tous les éléments nécessaires pour élaborer une version intellectuelle de la théologie des mystères. Cette nouvelle création devient par la suite le Platonisme formel. Selon le Platonisme, l'existence matérielle est la création d'un démiurge qui a créé toute chose à l'imitation des Idées permanentes existant sur le plan éternel et auxquelles lui seul a accès. Bien que l'homme ne puisse pas atteindre ce plan lui-même, il peut quand même, par sa contemplation rationnelle des valeurs humaines, se faire une idée de la forme permanente, c'est-à-dire idéale, de ces valeurs. Par conséquent, en imitant ces valeurs idéales, l'homme peut s'approcher au moins un peu de leur pureté divine. Grâce à la purification qui résulte des efforts de pratiquer les valeurs idéales, l'homme réveille la divinité en lui-même, et permet à son âme, au moment de la mort, d'être réincarnée dans un autre corps. Par contre, les âmes impures sont condamnées à descendre à la demeure des morts. Selon la tradition grecque, cet endroit offre une éternité de misère et de souffrance.

Si la section précédente montre l'influence grecque sur la tradition religieuse occidentale à l'évidence, il ne faut pas pourtant négliger le rôle tout aussi significatif joué par le Judaïsme. Cette religion tribale est dérivée des sources mésopotamiennes. Elle contribue au développement de la pensée religieuse par la dévotion à un seul dieu malgré la délocalisation géographique d'un côté, et la séparation de cette dévotion des supports matériels de l'autre. J'ai suggéré que le caractère « virtuel » du Judaïsme soit le résultat de l'aspect nomade de l'existence du peuple hébreu au début de son histoire, et qu'il soit renforcé par l'exil babylonien subit par ce même peuple au 6^{ième} siècle avant Jésus Christ. L'exil le met aussi en contact avec le Zoroastrisme, une religion indo iranienne fondée sur un paganisme rustique proposant l'existence d'un paradis céleste. Le paradis se mérite après la mort par les actions héroïques ou par une stricte dévotion religieuse. Cette croyance de base est ensuite raffinée par Zoroastre pour comprendre les notions d'un

strict monothéisme, un dualisme moral, un temps linéaire, la responsabilité humaine de s'opposer aux forces du chaos et de l'injustice, un jugement divin à la fin des temps, la résurrection des morts et la promesse d'un messie à venir qui mènera un combat apocalyptique contre le Mal. Selon ce prophète, le messie vaincra le Mal pour assurer à ses dévots une vie éternelle. L'influence du Zoroastrisme constitue un des trois éléments fondateurs du Judaïsme post-exilique. Les deux autres sont la conviction que les malheurs du peuple juif résultent de leur désobéissance aux commandements de la Torah d'un côté, et le danger d'assimilation culturelle posé par leur soumission à, et leur contact constant avec, des nations qui les entourent de l'autre. La nouvelle forme post exilique du Judaïsme, créée et maintenue par les Pharisiens, met surtout l'accent sur l'observation stricte des commandements dans la vie quotidienne de l'individu. Par ce moyen le dévot peut espérer la faveur divine et la venue du messie hébreu qui inaugurerait une ère de paix, de justice, de prospérité et de liberté sur terre pour tout le peuple juif.

Jésus est né dans cette ambiance, qui en plus est marquée par l'occupation romaine de la Judée. J'ai exprimé l'opinion qu'il était surtout un réformateur juif cherchant à transformer le Judaïsme juridique en une religion de charité. En fait, il finit par fonder une espèce de culte juif basé sur la notion du sacrifice personnel pour le bien des autres. Après sa mort, les membres du culte préservent sa mémoire sous forme de légendes dont celle de la résurrection. Leur prédication, bien qu'elle soit responsable de la fondation de groupes satellites à plusieurs endroits au Moyen Orient et en Asie Mineure, a sans doute pour résultat leur marginalisation par l'orthodoxie juive et du reste de la nation juive. C'est pourtant au sein de cette orthodoxie et de cette nation que le mouvement créé par Jésus se transforme d'une secte obscure juive en une nouvelle religion mondiale. J'imagine que cette évolution est surtout effectuée par Saul de Tarse, un Juif orthodoxe et étudiant de théologie, mais éduqué dans des écoles classiques de philosophie grecque. Il manifeste une connaissance assez importante des mystères grecs, qui lui permet de tenter une synthèse de ceux-ci avec le Judaïsme, construite sur la légende de Jésus. Il se base sur le mythe hébraïque de la Chute pour expliquer la rupture traditionnelle censée exister entre l'homme et le seul dieu créateur, et il en tire ensuite la promesse d'un messie à venir qui réparerait cette rupture par le sacrifice de sa vie. Il reprend ainsi la notion du

messie juif, elle-même héritée du Zoroastrisme, et la situe sur un plan transcendantal à l'exemple platonicien. Son histoire de la naissance et la vie de Jésus est construite à travers l'assimilation des légendes du dieu Mithra et des récits messianiques de la tradition prophétique juive. La passion, la mort et la résurrection ne sont que des créations juives des éléments mythologiques qui sous-tendent les mystères grecs. Saul ajoute la notion de la trinité tirée du Néoplatonisme, où Jésus se voit attribuer le rôle de la Pensée, et les principes du droit civil romain. Il finit par se fabriquer une religion nouvelle, dont les éléments philosophiques de base consistent en la reconnaissance de la culpabilité innée de l'homme, le sacrifice de Jésus visant la purification de l'humanité, la responsabilité humaine pour la conduite morale, le jugement divin et la séparation des hommes entre les sauvés purs qui méritent le Paradis éternel, et les pécheurs impénitents condamnés à passer l'éternité aux enfers. Ensuite la religion chrétienne devient un des piliers de la nouvelle civilisation occidentale de par l'adoption du Christianisme comme religion officielle par l'Empire romain et la conversion ultérieure des tribus barbares qui envahissent cet empire plus tard. Ces derniers héritent la culture de l'Empire romain tout comme celle-ci avait hérité la culture de l'Empire grec, et les principes de base du Christianisme imprègne presque chaque aspect du développement et de la vie quotidienne de la nouvelle civilisation européenne à travers toutes les étapes de son évolution historique, y compris le Moyen Age, la Renaissance et la Modernité. Si on considère que Sartre et Camus, héritiers à leur tour de la civilisation occidentale, bénéficient en plus d'une éducation religieuse, il n'est pas étonnant que tous les deux soient influencés par les principes fondateurs du Christianisme, à tel point que les traces de cette influence peuvent être récupérées dans leurs écrits.

La notion d'un péché originel qui se trouve à l'origine d'une rupture entre l'homme et Dieu se retrouve chez Sartre sous la forme de l'objectification que l'enfant subit de la part de ses parents. Il invertit donc l'histoire de la Chute de façon gnostique pour attribuer la responsabilité de cette rupture aux « dieux » parentaux. Chez Camus la reconnaissance de sa propre mortalité fait perdre à l'homme le sentiment d'unité mystique avec la nature. Cette mortalité à son tour serait le résultat d'une intervention de la part d'un dieu injuste, bien qu'indéfini. Selon Sartre, on échappe à l'objectification en se forgeant une nouvelle

identité authentique. L'affirmation de cette identité dépend pourtant de la société qui ne l'accorde qu'en tant que récompense pour un sacrifice fait par l'individu pour faire accroître la liberté et la justice sociales. Par ce moyen il prouve son utilité et donc sa valeur existentielle. Comme dans le Christianisme, la purification est obtenue par un sacrifice, alors que le salut dépend toujours d'un jugement. Chez Camus on retrouve presque la même dynamique, sauf qu'il propose que le sacrifice mérite l'acceptation de l'individu par ses pairs. Celle-ci permet que l'individu puisse faire partie d'une communion humaine dont l'amitié et la tendresse permettent de vaincre la crainte de la mort. Dans les deux cas, le rôle de Dieu est simplement joué par une communauté humaine, mais la justification de ces sacrifices, comme on a vu au-dessus, ne tient en fin de compte pas sur le plan logique. Je suis donc d'avis que le schéma réunissant culpabilité, sacrifice et salut qu'on trouve chez Sartre et Camus, bien qu'il réfléchisse évidemment la structure philosophique fondamentale de la religion chrétienne, trouve en fait son origine dans des motivations psychologiques plus profondes. Les vraies raisons pour l'inclusion de ce schéma dans l'œuvre des deux auteurs dépassent leur simple appartenance à une tradition culturelle basée sur le Christianisme.

Pour comprendre cet athéisme qui n'empêche pourtant pas les idées philosophiques exprimées par nos deux auteurs de suivre les grandes lignes de la pensée chrétienne, je me suis tourné vers leur enfance. Celle-ci est dominée par l'absence d'un père, dont le rôle a été repris par un remplaçant illégitime, à savoir le grand-père dans le cas de Sartre et la grand-mère dans celui de Camus. Les deux dès lors sont incapables de s'identifier à une figure paternelle, et ensuite de la surpasser ; dès lors ils ne sont pas capables de résoudre leur complexe d'Oedipe, complexe qui veut que chaque homme doit, à un moment donné, s'affronter à son père et le battre psychologiquement pour affirmer sa propre masculinité. Or, comme ni Sartre ni Camus n'arrivent à franchir cette étape nécessaire dans la vie de tout garçon, l'un et l'autre développent un complexe d'infériorité profond. Ils essaient toute leur vie de se débarrasser de ce complexe à travers des raisonnements philosophiques. La quête sartrienne de la liberté représente en fait son propre désir de s'échapper à la volonté opprimante de son grand-père, qui oblige le jeune Sartre à suivre une carrière que celui-ci n'a pas choisie. De cette soumission à la volonté

de l'autre résulte un sentiment d'inauthenticité perpétuelle chez Sartre, ainsi qu'un désir profond de se forger sa propre identité et de voir cette identité validée par une autorité légitime. Or, Sartre a écarté de son univers la seule autorité absolue dont l'être humain peut concevoir, c'est-à-dire Dieu. Par conséquent, il ne reste que les hommes pour remplir la fonction de validation. Sartre est donc obligé d'élever la société elle-même à une position divine pour avoir un juge capable de confirmer sa valeur masculine. En plus, cette validation ne peut avoir lieu que dans un avenir imaginaire dont il ne verrait jamais la réalisation. De la même façon, l'échec de Camus à assumer sa propre masculinité le mène à imaginer que l'incapacité de sa mère de lui montrer son amour à elle représente l'indifférence. Il imagine également que cette indifférence est née justement de son échec. Camus est obligé de trouver une remplaçante qui n'est pas indifférente, et il la trouve dans la nature et la communion quasi-mystique avec les éléments naturels. Ses expériences mystiques lui donnent un sentiment, non pas seulement d'intimité, mais d'immortalité. Or, sa rationalité humaine ne peut pas s'empêcher de reconnaître sa propre mortalité et la différence entre lui et la nature. Il éprouve cette reconnaissance comme une deuxième réjection par sa mère. Après il tente d'affirmer sa masculinité en affichant une dureté et un courage exagérés, mais finalement il accepte son incapacité de manifester une vraie masculinité. Il finit par chercher l'acceptation des hommes, il s'abaisse volontairement devant eux, et ce sacrifice de soi est censé procurer au moins leur indulgence.

Ces précisions nous permettent des hypothèses sur les raisons de la présence des éléments religieux dans les écrits de Sartre et Camus. Elles nous fournissent également des théories à propos de la résistance acharnée des deux auteurs contre toute religion. J'ai montré l'identification que fait Sartre entre son grand-père et la notion de Dieu. Son premier mouvement athée est une rébellion contre le regard divin intrusif qu'il sent tout le temps sur lui, mais en réalité il s'agit de son incapacité de se libérer de la volonté du grand-père. Son ressentiment à l'égard de son grand-père se transforme en ressentiment contre Dieu. Cette transformation permet au jeune Sartre de scotomiser sa soumission à son grand-père, et partant sa propre mauvaise foi. Pour sa part, Camus ne veut pas accepter que la mort constitue une partie intégrale de la nature, car elle lui sert de remplaçante de sa

mère. Une telle acceptation le forcerait à reconnaître l'indifférence de sa vraie mère comme une faute à elle, et briserait tout espoir d'obtenir, un jour, la pleine expression de la tendresse maternelle. Par conséquent, il préfère associer la mort à sa grand-mère. Celle-ci est tyrannique, et Camus la regarde avec beaucoup moins de sympathie qu'il ne fait sa mère. Or, comme la grand-mère remplit plutôt un rôle paternel chez les Camus, le jeune Albert l'associe en même temps à Dieu. Par conséquent, il développe un sentiment de ressentiment contre Dieu lui-même, non pas seulement comme le créateur de la mort, mais aussi parce qu'à travers cette mortalité dont il accable l'être humain il fait en sorte qu'une vraie union entre l'homme mortel et la nature éternelle (représentant toujours la mère) soit impossible. Bref, Camus tient Dieu responsable pour le fait que sa mère ne lui montre aucune tendresse, tout comme Sartre le tient responsable pour son propre sentiment d'inauthenticité. Ces révélations pourraient peut-être décevoir par leur banalité, mais elles expliquent quand même mieux que beaucoup d'autres le mélange bizarre de fascination et de ressentiment par rapport à la religion qu'on peut trouver dans l'œuvre des deux auteurs. Enfin je suis d'avis que ni l'un ni l'autre ne sont vraiment athée, mais qu'ils sont plutôt des croyants malgré eux. Ils tentent désespérément de se débarrasser de leur propre foi mais, de par leurs efforts de la supprimer, n'arrivent qu'à recréer, sous forme laïque, les mêmes dilemmes, les mêmes tourments et les mêmes solutions par rapport aux questions métaphysiques qu'on trouve dans presque toutes les religions du monde et à travers toute l'histoire. Par conséquent, bien que tous les deux nous offrent la vision d'un monde fondé sur une idéologie athée, le fait que leur athéisme n'est finalement qu'une version laïque de la religion chrétienne a pour résultat que ces visions s'inscrivent toujours dans le cadre de la tradition religieuse occidentale, et ne peuvent donc pas servir comme modèle d'une nouvelle modernité complètement irrégieuse.

Une telle modernité, est-elle d'ailleurs possible ? Selon Gauchet, « la société moderne, ce n'est pas une société sans religion, c'est une société qui s'est constituée dans ses articulations principales par métabolisation de la fonction religieuse »⁶²⁵. En d'autres mots, la religion fait à tel point partie de la constitution de base de la société qu'il n'est pas possible de séparer les deux sans que celle-ci s'effondre complètement. Toujours

⁶²⁵ (2005), p. 319

selon Gauchet, même au sein de la laïcité moderne les « restes de religion » se révèlent toujours présents dans le partage de la réalité, ce qu'il appelle « le schème-source par excellence du monde de la croyance »⁶²⁶, dans l'expérience esthétique, témoin « d'un rapport au monde qui fut à la base du sentiment religieux »⁶²⁷, et dans « l'expérience du problème que nous sommes pour nous-mêmes »⁶²⁸. Comme on a vu, ces trois éléments se manifestent aussi dans l'œuvre de Sartre et Camus, que le partage de la réalité se voie sous forme d'une différenciation entre l'homme et la nature ou l'exil et le royaume chez Camus, ou entre sujet et objet ou le soi et l'autre chez Sartre. Evidemment les expériences mystiques de Camus sont également des expériences esthétiques, alors que l'horreur que Sartre éprouve face à la réalité matérielle, à la nature ou au corps féminin peut aussi être qualifiée comme une expérience « mystique » non pas d'extase mais de dégoût. Enfin, l'œuvre entier des deux auteurs s'occupe du problème de la condition humaine et de « la douleur lancinante, journalière que nul opium sacré ne nous permettra plus d'oublier »⁶²⁹ qui en résulte inévitablement. Comme l'exprime toujours Gauchet : « c'est quand les dieux s'éclipsent qu'il s'avère réellement que les hommes ne sont pas des dieux »⁶³⁰, et notre imperfection nous oblige à chercher quand même un « opium sacré » pour adoucir notre existence malheureuse même si, comme dans le cas de nos auteurs, cet opium doit prendre la forme d'un dieu travesti en principe philosophique ou idéologie laïque pour conformer à notre rationalité qui se veut à tout prix « scientifique ». Or, le dieu caché se manifeste toujours, et pour Sartre et Camus, tout comme pour la société moderne, « l'homme d'après la religion n'est pas encore né »⁶³¹.

⁶²⁶ Ibid., p. 395

⁶²⁷ Ibid., p. 398

⁶²⁸ Ibid., p. 402

⁶²⁹ Ibid., p. 407

⁶³⁰ Ibid., p. 392

⁶³¹ Ibid., p. 336

CHAPITRE IX

SUMMARY

The basic question underlying this thesis concerns the identification of the fundamental elements constituting the Western religious tradition and the way in which these elements manifest themselves in the writings of French writers and philosophers Jean-Paul Sartre and Albert Camus, authors chosen as the subject of this work not only because of their historical and biographical resemblance to one another but also because both are inscribed within the same existentialist and pseudo-existentialist literary tradition emerging in post-war Europe during the nineteen-forties. In the case of both Sartre and Camus, this tradition is particularly characterised by a literature seeking to affirm itself as resolutely atheist on the one hand yet infused with an unshakeable moral imperative on the other, obliging not only an active engagement by their readers in the cause of those less fortunate, but also a continuous effort by the two authors themselves to justify this imperative in the face of their maintained conviction that the universe has neither creator, nor existential reason, nor inherent meaning. It is precisely the contradiction between these two characteristics, and particularly the fact that the first cannot be logically derived from the second, which leads me to propose that the atheism affected by both writers might not be as absolute, as natural or as real as it seems, and that, despite their efforts throughout their work to show to what extent they reject the notion of divine existence, the moral imperative both support with such fervour is actually derived from a lingering religious faith so psychologically primal that neither of them ever managed to rid himself of it entirely. Of course this faith would not have been based on any true intellectual conviction, but would rather have been the result of two distinct factors: firstly, the adherence of both authors to a cultural and intellectual tradition wholly constructed on religious thought, thus forcing their art to reflect this thought and its constituent elements despite their own conscious objectives and desires, and secondly the irresistible influence of such personal and particularly psychological factors as would not have allowed them to partake of an authentic atheist conviction. However, as both continued throughout their lives to deny the existence of this faith whose influence, according to my theory, neither

was capable of escaping, I also propose that this influence on their writing was necessarily opaque, and the god itself on which it was based, a hidden god.

Before broaching the subject of the Western religious tradition itself and to try and identify both its form and constituting elements, it is first necessary to cast an eye on the writings of the two authors serving as subject of this thesis, and to try and discern the central themes treated in their work, particularly given the fact that both were as much philosophers as writers. Thus their writings, even though taking the form of traditional literature, i.e. mostly novels and plays, at the same time express philosophical points of view, and sometimes even intellectual structures making them appear as whole philosophical systems. In this regard Sartre belonged explicitly to the French existentialist movement of the nineteen-forties, while Camus sported a philosophical viewpoint which was rather personal and even a little esoteric, though no less well-developed for all that. Thus Sartre proposed an existentialism founded on the idea that the material existence of a human being precedes its essence, a notion which, in the absence of any superior determinative force, obliges every human being to take responsibility for the evolution and development of his and her own essence, that is, his and her own personality, character and even lifestyle. In philosophical terms we would say that Sartre imagined every human being as a subject capable of distancing himself from his own existence and of regarding himself as though from the outside, for this reason also capable of transforming himself into whatever he wants to be. Still according to Sartre however, most people do not resemble the object of their desire, and that for the simple reason that they do not regard themselves as subjects but rather as objects, the result of either having been raised thus by their parents, or because they prefer to see themselves in such a way so as to avoid having to take responsibility for their own lives and their own destiny. In the first case, Sartre further proposes that the discovery of parental imperfection often serves as a moment of awakening during which the individual recognises the untruth of his own objectivity, a kind of sudden illumination resembling that found in the practice of Zen meditation, to be followed by a desire to forge an authentic existence based on the exercise of one's own will. In the second case, trying to avoid one's responsibility by pretending that there is a god or a destiny which is the real

cause for one's actions and one's decisions is called "bad faith" by Sartre, resulting in the individual being subject to a perpetual feeling of falsehood and guilt. However, even one having recognised his or her own subjectivity is not safe from such feelings. In terms of human interactions, Sartre imagines that the other's regard has the ability to reduce the individual to an object in his or her sight, and that the only way to escape this objectification is to recreate the other as object in one's own regard in turn. Thus Sartre proposes that all human interaction is fundamentally antagonistic in nature, both parties invariably trying to assert their own subjectivity by subjecting the other to such objectification. However, it is not just man who constitutes this danger for one another in Sartre's universe. Even if one were to avoid the other's regard as much as possible a confrontation with the inanimate world itself also has the power to rob us of our own subjectivity. According to Sartre, the individual's regard, when posed on an object, inevitably results in the observer realising the superfluity of that object, that is to say the contingent nature of its existence, escaping logical explanation and lacking both reason and necessity. However, this realisation necessarily forces the observer to recognise his own contingency in turn, and the fact that he himself only exists as an unreasonable superfluity, a recognition which causes him to be reduced to a pure object in his own regard and which invariably results in a profound contempt of existence, sometimes strong enough to manifest itself as a physical ailment. Still according to Sartre, the only way to escape this type of objectification is for the individual as subject to recreate himself as an object himself, reproducing his own essence through the creation of a work of art for example, thus setting it forever beyond the reach of the other's objectifying gaze and, given the willed origin of the created object, removing its arbitrary character.

For his part, Camus' basic philosophy is founded instead on a kind of willed irrationality allowing for the establishment of a harmony between man and nature marking particularly our childhood years and characterised by an almost purely physical existence. Thus the author conceives of the ideal life as being a perpetual enjoyment of the human body in intimate contact with such natural elements as the sun and sea, a kind of corporeal mysticism according to which this physical immersion in nature would have as result a purely emotional experience of a given natural location, allowing the individual

to have an illusionary perception of a unity existing between himself and the natural world, as well as a timelessness experienced as the sensation of personal immortality. However, this perception is not real, and given the physical nature of this kind of existence it is necessarily, at one point or another, confronted by the recognition of its own finitude. According to Camus, it is this recognition by the individual of his own mortality which has as result the awakening of his rationality as he tries desperately to make some sort of sense of the idea of death, this sense nonetheless eluding him and leading to a perception of death as an unjust intrusion on natural human existence. This confrontation between human reason and the irrationality of death then leads to a feeling of frustration and resentment interposing itself between man and nature, thus giving the impression of a violent separation between the two precluding further access to the original mystical experience, or at least to the idea that this experience represents a true harmony between man and nature. The only solution to this dilemma is a peaceful acceptance of death as a manifestation of nature's indifference to human affairs, and to rediscover one's love of nature precisely within this indifference, thus abandoning all efforts at understanding death and trying to escape its grasp, returning instead to the purely physical enjoyment of each moment of one's life as is.

Such are the philosophies of Sartre and Camus at the beginning of their careers, yet both inevitably underwent an intellectual evolution over the course of their lives which implied significant developments in their ideological points of view and even major changes in their way of perceiving the world and the role played in it by human beings. Thus Sartre's philosophy was marked by an increasing recognition of the role of the other in helping the individual define his own identity, and rather than characterising the other's regard simply as an invariable instrument of objectification, later in his career he describes it instead as a necessary element in the determination of the individual's authenticity. In this regard he even says that man cannot feel truly authentic unless he is recognised as such by the other, obliging him to seek the other's approval of him through his own conduct. Thus Sartre imagines that, once the objectification of the child operated by its parents has been recognised and rejected, the child would normally make an effort to create an authentic identity for himself as subject, following which he would seek to

validate this identity by gaining its confirmation by the other. This confirmation is obtained through the self-sacrifice by the individual for the sake of others, through this kind of personal denigration, which usually takes the form of a socio-political engagement in favour of those less fortunate, proving the value of his earthly existence and thus convincing the other that this existence is not superfluous. However, this approbation does not have the same value coming from all sources, and according to Sartre any authenticity bestowed by an individual or group representing a social class which is itself characterised by the systematic practice of bad faith would simply be an additional confirmation of a lack of authenticity. From the point of view of Sartre's existentialism, bad faith as manifested on a societal level reveals itself particularly in the exploitation of one part of the community by another and the imposition of inequalities on it. For any judgement of this kind to have a credible value therefore, it is necessary that it be rendered from within a society which is both completely free and equal. It is for this reason that Sartre ultimately aligned himself, on an ideological level at least, with the philosophy of Marxism, convinced that the class struggle as it operates according to the Marxist dialectic would eventually lead to the emergence of a perfect society of which the absolute solidarity and the egalitarian values would guarantee incontrovertible judgements. Basing himself on this theory, Sartre proceeded to reinterpret a large part of his philosophy in a Marxist context, and ended up declaring that the real cause of interactive conflict is not people's inner desire to affirm their own subjectivity by transforming the other into an object after all, but rather social and economic inequalities serving as objectifying forces operating between members of different socioeconomic strata of a given community.

As far as Camus is concerned, the evolution which took place in his own philosophical viewpoint took the form of a rejection of death as a natural part of nature to be accepted without resentment, and a reaffirmation of his original idea according to which death was seen as an intrusion on the natural world, and an great injustice committed against the whole of humanity. Defining our mortality as a force seeking to diminish and humiliate man, Camus identifies a characteristic of this diminishing and humiliation as man's invention of religions and philosophies based on various supernatural and metaphysical

notions designed to give him false hope of some sort of personal immortality or post-mortem existence. According to Camus, accepting this kind of hope would constitute a sort of mental leap towards the irrational, born from human weakness and fear of facing up to one's own mortality. Rather than submitting to these feelings however, Camus advises a revolt against death by refusing all hope and facing the prospect of non-existence head-on, without trying to avoid the acknowledgement of its inevitability, thus affirming the value of human existence by opposing it to the injustice of death as a justice of a higher order. This point of view gave the author a good reason for opposing suicide, which he considered an act of cowardice, but not for denouncing murder, which he nonetheless opposed as well. In order to do this therefore, he drew on moral principles originally elucidated as part of ancient Greek philosophy, proposing the existence of natural limits innate to both man and world, and that it is the observance of these limits which permits the establishment of harmony between the two. According to Camus, murder constitutes a brutal infringement on these limits and the subsequent disruption of the established harmony, thus linking the notion of morality to his original idea according to which the consciousness of death lies at the heart of the rupture between man and nature. The only difference is that, instead of seeing death as being part of a natural process, he now saw all death as a kind of murder, even those said to be natural, this as much as a true murder responsible for breaking the link between man and the natural world surrounding him. Thus exiled from the realm of nature by his own mortality, man finds himself alone with his bitter revolt, constituting a resistance of which the justice does not necessarily guarantee its maintenance in the face of the extended monotony of an entire human life. As a result, towards the end of his own life Camus begins advising the replacing of the lost harmony between man and nature by a harmony found instead within the communion of people together, thus affirming the value of individual inclusion within a group or a community as the only source capable of providing one with the necessary courage and determination to face up to one's own death without weakening and allowing oneself to be invaded by illusionary hope offered by religion. According to Camus, as is the case for Sartre, this inclusion is obtained through a kind of self-sacrifice for the sake of others, thus proving one's sincerity and in such a way earning their

friendship and support, the individual thus obliged to maintain a good moral conduct towards his or her peers.

But despite efforts by the two authors to justify the moral imperative found in both their works, the contradiction between this imperative and its location within a universe supposedly both godless and senseless remains unresolved. Thus the reasoning proposed by Sartre, according to which the advancement of the other's freedom and equality would serve as a means of allowing him to render a more trustworthy judgement on the individual and in such a way confirm his authenticity does not wholly satisfy the demands of logic, given that the notion of such liberty and equality implying a trustworthy judgement is itself purely subjective. In other words, it is the judged who is prescribing the criteria according to which his judgement is to be accepted as valid, implying in turn that it is really his own judgement affirming his authenticity, even if rendered by proxy. In terms of Camus as well, the acceptance of the individual within the group does not depend on any kind of objective morality but rather on the values held by the group itself. That is to say that such acceptance may well depend on criteria of which the observation could violate the doctrine of limitation equally advanced by the author, including even murder, as if often the case with certain gangs of the criminal underworld. It is for this reason that I propose this type of reasoning not at all constituting the foundation of an ethical system based on the evident progression of a logical argument, but being rather posterior justifications applied to a moral imperative so much part of the personal frame of reference of the two authors that neither one nor the other ever managed to wholly separate it from his philosophical speculations. In addition, I further propose that this frame of reference is nothing more than a secular recreation of the fundamental principals of the Christian religion, and that their presence in the writings of Sartre and Camus is largely due to the fact that Christianity serves as the culmination of the entire Western religious tradition on the one hand, and as foundation for the entire Western civilisation on the other. This argument obviously obliges a brief investigation of the history of the Western religious tradition, particularly from the point of view of the origin of the abovementioned fundamental principles and their role in the creation of the Christian faith.

Beginning my study of the religious history of the West by referring to the very first historical traces of such practice as could be qualified as religious in nature, being the funerary rites of Neanderthal man, I propose that the religious sentiment has its origin in the recognition of death as an intrusive element on life and the natural world, and that the seemingly supernatural nature of this phenomenon obliged primitive man to create means of equal supernatural character to combat it. It is this need which led to the creation of magical rites based on the principal that there exists a kind of sympathy between the magician and the functioning of the universe as a whole. However, because of the frequent inefficacy of these rites, primitive man eventually came to imagine the existence of a will greater than his own either permitting or hampering the successful operation of his rituals, a will which could and should be solicited, prayed to and even threatened in order for magical rites to function. This I would propose as the origin of the notion of the divine, magical practice eventually transforming itself into pure religious rite. This transformation constituting little more than an evolution of the animist notion according to which everything that exists has a conscious spirit inside it (itself derived from the idea that there is a smaller version of each man inside of him, responsible for his animation, his respiration and the functioning of his senses), it would have been perfectly normal, having replaced the notion of spirits by that of gods, to imagine that each god was linked to a specific item or phenomenon, be it the rain, the sun, grain or the wind. And since there was always a certain group of such phenomena possessing a greater significance for man than others, particularly those directly responsible for his physical survival such as crops, rain and hunting, it is equally normal that the gods associated with these would have been much more solicited than any other, even to the eventual exclusion of all others. Doubtless there also took place a process of consolidation over the course of years following the agricultural revolution and human settlement in towns and cities, thus imitating the creation of more complex political hierarchies and attributing a number of different natural phenomena to a single god. Thus was seen the emergence of a god of the sea and all water, a god of mountains and high places and, obviously, a god of agriculture associated specifically with such agricultural products as were cultivated in a given area. Seeing as there existed a privileged relationship between the gods and the magician of a

certain tribe or village (who was often also the chief or king because of his magical abilities), it is quite logical that such a magician-king would eventually be seen as an incarnation of the god himself, and above all of the god whose blessings were of particular importance to the people, in other words the god of the corn or whatever other agricultural product served as main staple of the tribe or village's diet. However, since the quality of the crops is naturally linked to the vitality of the incarnated deity representing it, it would have been necessary to kill this man-god before his corporeal form was degraded by old age and ill health, thus allowing the divine spirit to be transmuted into a different form. The consequences of this practice would have been significant: first it would have led to the idea that the gods were immortal, and then to the need for explaining man's mortality in the face of divine immortality, an explanation which would take the form of a would-be rupture between man and the gods which would have occurred in mythological times and resulting in man's suffering from a kind of supernatural impurity which constitutes the origin of both sickness and death. It was these two ideas which ultimately led to the creation of the mystery religions which appeared in the Near and Middle East in classical times, transposing such practices as originally served to assure the fertility of the crops to a philosophical level, promising immortality to whomever were to be purified through initiation into the cult through a ceremony during which the initiate repaired the breach between himself and the divine, thus allowing him to access his own divinity. Based on the mythological tale of the suffering, death and resurrection of the god of the cult, all the preparatory practices and the initiation ceremony itself had as sole aim to prevent the initiate from the rational analysis of the allegorical imitation of the divine passion constituting the main part of the initiation, thus to evoke in him a pure emotional experience of this representation, transforming it into a mystical experience. And as all experiences of this type are marked by the feeling of unity on the one hand and timelessness on the other, it is perfectly natural that the initiation into a mystery religion would have convinced the initiate of the metaphysical unity existing between himself and the divine, as well as of his own immortality. Although many thousands of years old, the mysteries found their most sophisticated expression in ancient Greece, where they served as antithesis to the strict rationalism of the philosophical tradition. However, despite this opposition ancient

philosophy itself contributed a number of fundamental elements to the mysteries, particularly as a result of Platonic idealism. Born of a philosophical tradition which first saw the origins of existence defined by the Milesians as a single, transcendental source, then man classified as the measure of all things by the Sophists, Platonism also benefited from the Socratic amalgam between the dynamism of Heraclites and the cosmic immobility proposed by Parmenides, the result being a cosmology which imagined a permanent world hidden behind everyday appearances, a world of absolute existence rendered perfect by its unchanging state. Subsequently refined by Socrates to express the possibility of ascending to those perfect values equally belonging to this other world, and of which our own is little more than a pale reflection, through the exercise of human reason, the result provided Plato with all the elements required for transforming it into a kind of intellectual version of mystery theology, which later became formal Platonism. According to this school of philosophical thought, material existence is the creation of a demiurge who created all things in imitation of their permanent Ideas which exist on the eternal plain and to which he alone has access. And even though man himself can never gain access to this plain, through his rational contemplation of human values he is nonetheless able to gain a sense of their permanent, that is ideal, form, thus permitting him, by imitating them, to at least approach their divine purity. As a result, through this self-purification operated through efforts to practice these ideal values, man awakens the divine in himself, this awakening allowing his soul, at the moment of death, to be reincarnated in a different body, and thus granted a new life, whereas impure souls are condemned to descend to the house of death which, according to Greek tradition, offers nothing but an eternity of misery and suffering.

So much for the primarily Greek influence on the Western religious tradition. However, an equally significant role was played by Judaism, a fundamentally tribal religion derived from Mesopotamian origins and of which the primary contribution to the development of religious thought was its devotion to a single god despite geographic displacement on the one hand, and the separation of such devotion from its material supports on the other. In fact, I propose that the “virtual” nature of Judaism is not only due to the nomadic aspect of the existence led by the Hebrew people at the beginning of their history, but that it was

reinforced by the Babylonian exile to which they were subjected in the 6th century B.C. It is also this event which brought them in contact with Zoroastrianism, an Indo-Iranian religion founded on a rustic paganism proposing the existence of a celestial paradise which could be obtained after death through heroic actions or an intense religious devotion, its belief structure later refined by Zoroaster to include also the idea of a strict monotheism, moral duality, linear time, human responsibility in the struggle against the forces of chaos and injustice, divine judgement at the end of time, the resurrection of the dead and the promise of a messiah to come who would lead an apocalyptic battle against evil and, defeating it, would inaugurate an eternal life for all believers. It is this religion of which the influence constitutes one of the three founding elements of post-exile Judaism, the other two being the belief that the suffering of the Jewish people was the result of their lapsed observance of the commandments of the Torah on the one hand, and the danger of cultural assimilation posed by their submission to, and constant contact with, surrounding nations on the other. Thus this new form of Judaism, created and maintained by the Pharisees, placed particular emphasis on the strict observance of Jewish law in the everyday life of the individual, in such a way hoping to obtain divine favour and to hasten the coming of the Hebrew messiah who would establish an era of peace, justice, prosperity and liberty on earth for the Jewish people.

It is into this cultural and religious environment, underpinned in addition by the Roman occupation of Judea, that Jesus was born as above all, according to my suggestion, a Jewish reformer seeking to transform Judaism from a legalistic religion into one based on charity, and who ended up founding a kind of Jewish cult devoted to the practice of personal sacrifice for the sake of others as fundamental tenet of their religion. After his death, it was the members of this cult who preserved his memory in the form of legends, such as that of the resurrection, their preaching, although leading to the creation of a number of satellite groupings in various places in the Middle East and Asia Minor, doubtless resulting in their marginalisation by the Jewish orthodoxy and the rest of the Hebrew nation. Nevertheless, it was within this orthodoxy and this nation that the movement created by Jesus underwent its evolution from an obscure Jewish sect to a new world religion, an evolution which I propose primarily effectuated by Saul of Tarsus, an

orthodox Jew and student of theology, yet educated in the classical schools and manifesting a sufficiently significant knowledge of the Greek mysteries to attempt a synthesis between these and Judaism, constructed in part upon the real life and in part upon the legend of Jesus. Thus he based himself on Hebrew mythology relating to the Fall in order to explain the traditional notion of a rupture which is supposed to exist between man and the single creator god, then drawing from it the promise of a coming messiah who would repair this rupture through the sacrifice of his own life (thus revisiting the idea of the Jewish messiah, itself inherited from Zoroastrianism, and situating it on a transcendental plain according to the example set by Platonism). As far as the story of the birth and the miraculous life of Jesus is concerned, this is constructed through the assimilation of legends related to the god Mithra and the messianic stories drawn from the Jewish prophetic tradition, while the passion, the death and the resurrection are simply Hebrew recreations of the mythological elements underpinning the Greek mysteries. Adding the notion of the trinity taken from Neo-Platonism (where Jesus is cast in the role of the primeval Thought) and the principles of Roman civil law, the creator of Christianity, whether it be Saul or someone resembling him in background and education, ended up creating a whole new religion of which the basic philosophical elements consist of the recognition of man's innate culpability, the sacrifice of Jesus aimed at the purification of humanity, man's responsibility for his own moral conduct, divine judgement and the separation of all people into the purified saved deserving of eternal paradise and the impenitent sinners condemned to an eternity of hellfire. Following this, and owing to the adoption of Christianity as the official religion of the Roman Empire and the conversion thereafter of the barbarian tribes having invaded it – as a result inheriting its cultural remains just as the Romans had inherited those of the Greek Empire before them – the Christian religion became one of the pillars of the new Western civilisation, its basic principles infusing almost every aspect of the development of everyday life within the civilisation through each and every stage of its historical evolution, including the Middle Ages, the Renaissance and the Modern Era. And if one considers the fact that Sartre and Camus, as inheritors in turn of Western civilisation both benefited, in addition, from a religious education, it is not surprising that both were

influenced by the founding principles of Christianity, so much so that the traces of this influence can very easily be discovered in their writings.

Thus the notion of original sin which represents a rupture between man and God is found in the work of Sartre in the form of the objectification of the child by his or her parents, inverting the story of the Fall in Gnostic fashion so as to attribute the responsibility for this rupture to the parental “gods”, while for Camus it is rather the recognition of his own mortality which leads man to lose his mystical appreciation of nature, this mortality also being the fault of an unjust, if undefined, god. According to Sartre, the only way to escape one’s objectification is to forge oneself a new, authentic identity, of which the confirmation nonetheless depends on a society which only accords such confirmation as reward for a sacrifice made by the individual in order to extend social justice and liberty, in such a way proving his existential value. As in Christianity, purification is obtained through sacrifice, whereas salvation still depends on the rendering of a judgement. In the writings of Camus one finds almost the same dynamic, except that here sacrifice earns the acceptance of the individual by his peers, thus allowing for his sharing in the human communion of which its friendship and tenderness serve as the only defences against the recognition of death. In both cases the role of God is simply played by a human community and the justification for all these sacrifices ultimately not proving logically sound. Which leads to me to propose that the structure of culpability, sacrifice and salvation found within the works of Sartre and Camus, although obviously reflecting the fundamental philosophical structure of the Christian religion, in reality has its origin in deeper psychological motivations, the true reasons for its inclusion in the writings of the two authors more complex than simply their belonging to a cultural tradition based on Christianity.

Seeking the key to understanding this atheism, which nevertheless does not preclude the philosophical ideas expressed by our two authors following the main current of Christian thought, in their childhood, one finds in both cases the absence of a father and the paternal role played by an illegitimate substitute, namely the grandfather in the case of Sartre and the grandmother in that of Camus. We also find in the case of both men an

inability to identify themselves with a paternal figure, and thereafter to surpass him in order to resolve successfully the Oedipal complex requiring every man, at a given moment in his life, to measure himself against his father and to overcome him psychologically so as to affirm his own masculinity. However, as neither Sartre nor Camus ever managed to accomplish this necessary feat in the life of every boy, both ended up with a profound inferiority complex, which they subsequently spent their lives trying to get rid of through the practice of philosophical reasoning and speculation. Thus Sartre's perpetual quest for freedom is nothing more than a manifestation of his own desire to escape the oppressive will of his grandfather, an illegitimate father-figure nonetheless forcing him to follow a career to which the old man had destined him, the submission of his own will to that of the other leading to a permanent feeling of lacking authenticity in the future existentialist, as well as a profound desire to forge his own identity and to see it validated by a legitimate authority. However, having banished the only absolute authority of which man can conceive, i.e. God, from his universe, all that remained was man, Sartre thus obliged to elevate human society itself to a divine position so as to provide him with a judge capable of confirming his own masculine worth, and that only in a futuristic fantasy of which he would never see the realisation. In the same way, the failure by Camus to affirm his own masculinity lead him to interpret his mother's inability to show him the love he sought so desperately as an indifference born from this very failure, this forcing him to find a substitute mother who would make him feel as though there existed a true intimacy between them which would not fade if he did not show himself to be sufficiently tough or strong (in other words, sufficiently manly). This substitute was found in nature and in a quasi-mystical communion with natural elements, experiences leaving him with the feeling of not only intimacy, but immortality. Yet his human reasoning did not allow him to forget his own mortality and his fundamental separation from the permanence of nature, a realisation which he experienced as a second rejection by his mother. Thereafter he attempted to affirm his masculinity through a show of exaggerated toughness and courage, but in the end he accepted his inability to rival his own sense of what it is to be a man and ended up seeking the acceptance of other men by humbling himself before them through a process of self-sacrifice aimed at procuring at least their indulgence.

The aforementioned precisions allow us to construct some hypotheses concerning the presence of so many religious elements in the writings of Sartre and Camus, and also concerning their sustained resistance against all religion despite this very presence. In the case of Sartre, a very strong identification is operated by the author between his grandfather and the notion of God, his first atheistic inclination of rebelling against the intrusive regard of divinity he feels on him all the time actually representative of his inability to liberate himself from the will of his grandfather. By transforming his resentment of his grandfather into a resentment of God, he manages to express his true feelings in a way which allows him to avoid admitting his submission to the older man, and thus the recognition of his own bad faith. For his part Camus refuses to accept the fact that death constitutes an integral part of the very nature serving him as substitute mother, which would be tantamount to recognising his mother's indifference as a weakness on her part, thus abandoning all hope of ever being able to break down the wall of her silence and to obtain a full expression of her maternal love. As a result, he prefers associating death with his grandmother, the only other significant female presence in his life and one manifesting a sufficiently tyrannical bearing so as to allow him to regard her with far less sympathy than he does his mother. However, since the grandmother tends to fulfil much more of a paternal role for Camus, it is perfectly natural that the young Albert at the same time associates her with God, which inevitably leads to his developing a feeling of resentment against God himself, not only as the creator of death, but also because, as a result of human mortality, he renders any true union between mortal man and eternal nature (still representing the mother-figure) impossible. So, ultimately Camus holds God responsible for his own lack of maternal love, just as Sartre holds him responsible for his own lack of authenticity. Of course, these hypotheses may disappoint by their banality, but they do manage to explain better than many others the strange mixture of fascination and repulsion vis-à-vis religion which is found in the work of the two authors. Finally therefore, I propose that neither of them is a true atheist, but that both are in fact believers despite themselves, trying desperately to rid themselves of their faith and who, by their very efforts to suppress it, only manage to recreate in secular form the same dilemmas, the same torments and the same solutions to metaphysical questions

which are found in all the religions of the world and throughout all of history. As a result, even though both offer us visions of a world constructed around an atheist ideology, the fact that their own atheism is little more than a secular version of the Christian religion results in these visions still being part and parcel of the Western religious tradition, and thus unable to serve as viable models for a new, wholly irreligious modernity.

It may be questioned whether such a modernity is even possible. In his influential book *Le désenchantement du monde*, French anthropologist Marcel Gauchet suggests that modern society, far from being irreligious, has instead “metabolised” the religious function to such an extent that the two can no longer be separated without risking the collapse of the society as a whole. According to Gauchet, even within the ubiquitous framework of modern secularism, the so-called “remains of religion” continue to reveal themselves in three ways, namely the division of reality, which the author calls the primal structure of the religious world view, the aesthetic experience and the problem of being human. As we have seen, the same three elements can also be found in the writings of Sartre and Camus, whether their division of reality takes the form of a differentiation between subject and object or the self and the other by the former or between man and nature or the outsider and the group by the latter. Obviously Camus’ mystical experiences are also aesthetic in nature, while the horror experienced by Sartre at the thought of material reality, nature or the female form can also be described as a “mystical” experience, albeit one of repulsion rather than ecstasy. Finally, the entire body of work of both authors concerns the fundamental problem posed by the human condition and by what Gauchet calls the searing, daily pain which it has as result, and which no “sacred opiate” ever allows us to forget. Gauchet further affirms that man only discovers his own lack of divinity once the divine has become marginalised and our imperfections force us to seek once more a sacred opiate to assuage the pain of our unfortunate state, even if, as is the case for Sartre and Camus, this opiate takes the form of a god transformed into a philosophical principle or secular ideology so as to conform to our reason, always so anxious to maintain its scientific objectivity. However, the hidden god always ends up revealing himself, and in the case of our two authors, as of modern society itself, one can

agree with Gauchet when he says that a true post-religion man has yet to make his appearance.



BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, T. C. (1979) The foundation and structure of Sartrean ethics
LAWRENCE, Regents Press of Kansas
- ANGUS, S. (1975) The mystery-religions: a study in the religious background of early Christianity NEW YORK, Dover Publications
- BLUMENBERG, H. (1983) The legitimacy of the modern age CAMBRIDGE, MIT Press
- BOTTERO, J. (1992) Naissance de dieu: la Bible et l'historien PARIS, Gallimard
- BOYCE, M. (1979) Zoroastrians, their religious beliefs and practices BOSTON,
Routledge & Kegan Paul
- BOYCE, M. (1982) A history of Zoroastrianism LEIDEN, Brill
- BREE, G. (1962) Camus : A collection of critical essays NEW JERSEY, Prentice-Hall
Inc.
- BUCHER, G. (1989) La vision et l'énigme : éléments pour une analytique du logos
PARIS, Editions du Cerf
- BUCHER, G. (2000) L'imagination de l'origine PARIS, Harmattan
- BUCKLEY, M. J. (1987) At the origins of modern atheism NEW HAVEN, Yale
University Press
- CAMUS, A. (1942) Le mythe de Sisyphe PARIS, Gallimard
- CAMUS, A. (1947) La peste PARIS, Gallimard

CAMUS, A. (1951) L'homme révolté PARIS, Gallimard

CAMUS, A. (1956) La chute PARIS, Gallimard

CAMUS, A. (1957) L'étranger PARIS, Gallimard

CAMUS, A. (1957) L'exil et le royaume PARIS, Gallimard

CAMUS, A. (1958) Caligula / Le malentendu PARIS, Gallimard

CAMUS, A. (1958) L'envers et l'endroit PARIS, Gallimard

CAMUS, A. (1959) Noces / L'été PARIS, Gallimard

CAMUS, A. (1971) La mort heureuse PARIS, Gallimard

CAMUS, A. (1994) Le premier homme PARIS, Gallimard

CAPPS, D. (2001) Freud and Freudians on religion: a reader NEW HAVEN, Yale University Press

COSTES, A. (1973) Albert Camus ou la parole manquante PARIS, Payot

ELIADE, M. (1961) Images and symbols : studies in religious symbolism LONDRES, Harvill Press

ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. (2006) Biblia hebraica stuttgartensia PEABODY, Hendrickson Publishers

FITCH, B. T. (1982) Camus et la religion PARIS, Lettres Modernes Minard

FRAZER, J. G. (1994) The golden bough : a study in magic and religion LONDRES, Oxford University Press

FREUD, S (1953 & 1971) The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud LONDRES, Hogarth

FURLEY, D. (1999) The Routledge history of philosophy : from Aristotle to Augustine NEW YORK, Routledge

GADOUREK-BACKER, J. (1963) Les innocents et les coupables : essai d'exégèse de l'œuvre d'Albert Camus LA HAGUE, Mouton & Cie.

GAUCHET, M. (2005) Le désenchantement du monde PARIS, Gallimard

GIRARD, R. (1972) La violence et le sacré PARIS, Grasset

GIRARD, R. (1982) Le bouc émissaire PARIS, Grasset

GRANT, R. M. (1959) Gnosticism and early Christianity NEW YORK, Columbia University Press

HADOT, P. (1995) Philosophy as a way of life : spiritual exercises from Socrates to Foucault OXFORD, Blackwell

JEANSON, F. (1963) Sartre par lui-même PARIS, Seuil

JOLIVET, R. (1965) Sartre ou la théologie de l'absurde PARIS, Fayard

KING, T. M. (1974) Sartre and the sacred CHICAGO, University of Chicago Press

MCLEAN, G. F. & ASPELL, P. J. (1971) Ancient Western philosophy: the Hellenic emergence NEW YORK, Appleton-Century-Crofts

MAILHOT, L. (1973) Albert Camus : où, l'imagination du désert MONTREAL, Presses de l'Université de Montréal

LEGENDRE, P. (2004) Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident PARIS, Fayard

O'BRIEN, P. K. (2005) Atlas of world history LONDRES, Philip's

PEPIN, J. (1971) Idées grecques sur l'homme et sur dieu PARIS, Belles Lettres

QUIGLEY, D. (2005) The character of kingship OXFORD, Berg Publishers

SANDMEL, S. (1978) Judaism and Christian beginnings NEW YORK, Oxford University Press

SARTRE, J-P. (1938) La nausée PARIS, Gallimard

SARTRE, J-P. (1939) Le mur PARIS, Gallimard

SARTRE, J-P. (1940) L'imaginaire PARIS, Gallimard

SARTRE, J-P. (1945) L'âge de raison PARIS, Gallimard

SARTRE, J-P. (1945) L'existentialisme est un humanisme PARIS, Nagel

SARTRE, J-P. (1947) Théâtre PARIS, Gallimard

SARTRE, J-P. (1948) Les mains sales PARIS, Gallimard

SARTRE, J-P. (1948) Qu'est-ce que la littérature ? PARIS, Gallimard

SARTRE, J-P. (1949) La mort dans l'âme PARIS, Gallimard

SARTRE, J-P. (1951) Le diable et le bon dieu PARIS, Gallimard

SARTRE, J-P. (1956) Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology
NEW YORK, Philosophical Library

SARTRE, J-P. (1965) Les séquestrés d'Altona LONDRES, University of London Press
Ltd.

SARTRE, J-P. (1970) The reprieve NEW YORK, Random House

SCHAEFER, R. T. (1989) Sociology NEW YORK, McGraw-Hill, Inc.

THROWER, J. (1980) The alternative tradition : religion and the rejection of religion in
the ancient world NEW YORK, Mouton

VERNANT, J-P. (1990) Mythe et religion en Grèce ancienne PARIS, Seuil

VILJOEN, J. W. (1999) La notion de sacré dans l'œuvre de Philippe Jaccottet (thèse de
Maîtrise, Université de Pretoria)

ZUPANCŽIČ, M. (2005) Death, Language, Thought Summa Publications Inc.