

ANNA BÁLINT

Camus connaît-il Dieu ?

The question is rather rhetorical because it is well known to what extent the writer rejected blind belief in God. Camus's Greek role model is not only Sisyphus but also Prometheus from The Rebel. Camus's motto is not nihilism, rather humanism. In my paper I will attempt to depict Albert Camus's world view with the help of two philosophers. One of them is Friedrich Nietzsche who had been the role model of his youth and who had inspired him, the other one is Pascal with whom he can be connected in an indirect way. Camus is often considered to be an atheist because of the Sisyphus book and a refuter of existentialism in consequence of his break with Jean-Paul Sartre. I would like to nuance this picture by discussing some of his philosophical and literary works.

« Un Dieu sans récompense ni châtement, un Dieu sourd est la seule imagination religieuse des révoltés. »¹ Un révolté, Camus l'est sans doute. Mais se figure-t-il en effet qu'un Dieu, un tel Dieu peut faire partie de son univers voué à la révolte absurde ? Et si oui, est-ce par une figuration dite « religieuse » ? La question donnée comme titre est de préférence rhétorique car Camus a fortement méprisé la foi aveugle en Dieu et a considéré l'échappée dans la religion comme irrémédiablement funeste. Pour Camus, Dieu n'est pas un motif, mais un moyen : la lutte avec Dieu est une phase incontournable dans chaque vie, dans chaque processus d'apprentissage qui se dirige vers l'humanisme pur. Comment peut-on caractériser ce Dieu ? Il est d'une nature anthropomorphe, devenant substantiel, en relation à Jésus, qui, par son caractère humain, « rachète le péché collectif de l'aliénation »².

Albert Camus a volontairement omis de dire de quel Dieu il s'agit. Vu que ce Dieu n'est associé à aucun peuple, et que, plus précisément, ni son peuple, ni, d'ailleurs, ses dogmes ne sont nommés, (sans égard pour le genre et pour l'époque de la date l'écriture), il se révèle inidentifiable, et même sans contexte. En somme, il paraît que le Dieu de Camus est dissociable des religions, des mythologies, sinon il ne pourrait être présent dans le récit de Lautréamont de la même façon que dans celle de la révolte de Prométhée. Néanmoins, les idées camusiennes traitant du paradoxe de la foi en Dieu se réduisent catégoriquement à la chrétienté institutionnalisée. D'après l'humanisme de

¹ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1965, p. 442.

² *Ibid.*, p. 487. Jésus, ou plutôt sa résurrection joue un rôle déterminant car elle rend inutile la révolte métaphysique.

Camus, ce Dieu humanisé, indépendamment donc de son caractère, n'occupe aucune place (déterminée). Il sera toutefois indispensable comme point de repère extérieur dont l'image se modifie et se complique successivement au sein du développement des différents ouvrages de Camus. Il s'agit notamment d'une cristallisation progressive : par la maturité de l'auteur (n'oublions pas qu'il a moins de vingt-cinq ans au moment de la publication de ses premiers ouvrages philosophiques), on connaît une conception remarquable qui tâche de tracer le rapport entre Dieu et l'homme constamment dissemblable.

Son premier essai révélateur, *Le mythe de Sisyphe*, est consacré essentiellement à la gradation de l'inhumanité, c'est-à-dire à la représentation de l'absurde, du nihilisme et du ressentiment interminable. Tout cela avec la force d'une proclamation qui sera suivie par la définition des facteurs humains (soit la révolution, la liberté et la création) basés sur celle-ci. Ensuite, son caractère incontournable se dévoile le plus consistamment dans le recueil d'essais *L'homme révolté*. Ce livre dépasse la constatation de l'absurde pour affronter directement son adaptabilité, ainsi que ses « applicateurs » primaires, le révolté et le créateur. On aime simplifier le modus vivendi de Camus au seul geste de la révolte qui est pourtant plus complexe qu'on ne le pense. Comme il l'affirme dans *Le mythe de Sisyphe* :

L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte. Elle est un affrontement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité. Elle est exigence d'une impossible transparence. Elle remet le monde en question à chacune de ses secondes.³

On en déduit que l'attitude du révolté est plutôt ambiguë, pourtant, ce paradoxe s'avère simple : le révolté dit non, mais ne nie pas, son opération n'est qu'apparemment négative car il ne crée rien. Bien au contraire, du fait qu'il déconstruit de cette façon ce qui est caché, un aspect positif sera enfin présumé. Inutile de se révolter cependant si on croit en Dieu car il nous suffit la promesse divine du salut.

L'évolution de la révolte sera donc caractérisée par l'avidité d'une nouvelle transcendance servant d'abri contre l'écroulement du monde et de ce fait, par l'anéantissement de la transcendance divine. Le révolté métaphysique combat de plus pour l'unification du monde, et se trouve ainsi opposé à « toute la création ». Camus précise : « *Protestant contre la condition dans ce qu'elle a d'inachevé, par la mort, et de dispersé, par le mal, la révolte métaphysique est la revendication motivée d'une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir.* »⁴

Ce destin sera en fait un *pouvoir supérieur* qui, au cours du raisonnement, se transforme en *existence supérieure*⁵. Il ne faudrait pas forcément identifier ce dernier avec Dieu si on ne trouvait pas chez Camus l'idée suivante : « *l'histoire de la révolte*

³ *Id.*, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 78-79.

⁴ *Id.*, *L'homme révolté*, p. 435-436.

⁵ *Ibid.*, p. 436.

métaphysique ne peut donc se confondre avec celle de l'athéisme »⁶. L'homme se révolte conséquemment contre Dieu, essaie d'accaparer son pouvoir, mais au moment où il s'en est approprié, il réalise que ce futur empire sera affreux. Affreux comme dans le cas de Caïn qui a enterré son origine, et merveilleux comme pour Prométhée qui est le tout premier et le plus formidable exemple de la raison révoltante. Ce demi-dieu semble être le véritable prototype du révolté : il est plus important pour Camus que Sisyphe même, car c'est lui qui se dresse contre les dieux pour se procurer le meilleur des biens, le feu.

Camus envisage ses compagnons

Pour tracer la voie de la révolte métaphysique, Camus s'appuie surtout sur Sade, Dostoïevski et Nietzsche. Chacun lui a légué une approche radicale de la relation avec Dieu, d'abord, Sade une négation très particulière de Dieu qui se prononce au nom de la nature⁷. Cependant, la pensée libertine conteste la passion du Christ tout en retenant un Dieu terrible à l'arrière-plan. Camus et Sade sont les enfants désavoués des Lumières pour qui l'homme, son savoir et ses facultés sont placés au centre alors que la problématique de Dieu est laissée en suspens.

Ivan Karamazov se soulève contre un Dieu meurtrier, mais « *dès l'instant où il raisonne sa révolte, il en tire la loi du meurtre* »⁸. Ayant un parcours beaucoup plus excessif, sa négation de Dieu est beaucoup plus frappante que celle du marquis de Sade. Par la suite, c'est lui qui pose la question principale de savoir si on peut éternellement « *vivre et se maintenir dans la révolte* »⁹. Le chapitre intitulé *Kirilov, l'homme-Dieu* signale à nouveau l'importance de Dieu, ou bien l'importance d'essayer de l'envisager. Kirilov, comme tous les personnages emblématiques de Dostoïevski, est un existentialiste avant la lettre qui cherche à dépasser les bornes qui semblent être figées.¹⁰

Nietzsche, « *l'irrégulier religieux* »,¹¹ déclare au nom d'une apocalypse à venir que Dieu a été tué. On a affirmé ci-dessus que pour pouvoir construire, il faut d'abord se purifier à travers une destruction. Grâce à Nietzsche, un nihilisme clairvoyant s'ajoutera à la conception camusienne. Ceci n'est ni un athéisme blasé, ni la réfutation formelle des

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 449.

⁸ *Ibid.*, p. 468.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ On remarque en même temps que d'après l'étude de Julie Vincent sur « le Kirilov de Camus » (Julie Vincent, « Le Mythe de Kirilov : Camus, Dostoïevski et les traducteurs », *Comparative Literature Studies*, No.3, 1971, p. 245-253.), l'auteur n'a lu qu'une traduction « embellie » des *Démons*. Kirilov, qui parle un russe incorrect dans le texte d'origine, méprise sa langue maternelle. Dans ce sens, Camus a bel et bien idéalisé l'image de Kirilov, tout comme la critique littéraire de l'époque.

¹¹ Albert Camus, *Carnets III. Mars 1951-décembre-1959*, Paris, Gallimard, 1989, p. 198.

valeurs morales. On comprend que la disparition de Dieu est étroitement liée au déclenchement de la révolution :

Nietzsche n'a pas formé le projet de tuer Dieu. Il l'a trouvé mort dans son temps. Il a, le premier, compris l'immensité de l'événement et décidé que cette révolte de l'homme ne pouvait mener à une renaissance si elle n'était pas dirigée. Toute autre attitude envers elle, que ce soit le regret ou la complaisance, devait amener l'apocalypse. Nietzsche n'a donc pas formulé une philosophie de la révolte, mais édifié une philosophie sur la révolte.¹²

Cela a pour objectif de s'opposer à la fausse substitution de Dieu. Nietzsche nous confronte impitoyablement au fait que la réévaluation, ainsi que la dépréciation des valeurs ne suffisent plus : ainsi, le nihilisme passif se transforme en nihilisme actif. Il semble que, par un dénouement absurde, la problématique récurrente de la fin de l'histoire sera élucidée, ainsi la pensée absurde n'implique aucune temporalité. Nous sommes pourtant contraints d'admettre que sans histoire il n'y a pas de vérité et que, de surcroît, comme Camus l'affirme : « *La révolution du XX^e siècle croit éviter le nihilisme, être fidèle à la vraie révolte, en remplaçant Dieu par l'histoire* »¹³. C'est l'œuvre incontestablement suggestive et quasiment scandaleuse de Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, dont certaines idées seront tour à tour appliquées par Camus, comme, entre autres, celle de l'historiographie critique qui dresse un bilan savant du passé, et qui se manifeste ainsi comme l'un des actes élémentaires de l'homme révolté. Ce dernier diffère en certains points de l'artiste qui a un rôle particulier. L'artiste, c'est-à-dire l'écrivain, se situe dans une position privilégiée, semblable à celle d'un Dieu (presque tout-puissant), qui a l'effet sur les actions humaines tout en restant au-dessus des « actants »¹⁴, comme l'Apollon Dieu-artiste de Nietzsche.

Une autre source d'inspiration pour Camus est l'idéologie du romantisme allemand, plus précisément le paradoxe exposé par Schleiermacher qu'il revisite. D'après le philosophe (qui a pratiqué son activité pastorale jusqu'à la fin de sa vie), Dieu dépasse le savoir humain. Dans sa conception « supernaturaliste », la force divine apparaît comme un réalisme¹⁵ qui se place encore plus haut. Camus en conclut que Dieu ne peut être interprété comme une entité identique au monde ou différent de lui. Il rejette également la dimension « surnaturelle » d'un Dieu tout-puissant qui, par conséquent, empêcherait l'homme révolté d'agir en pleine liberté.

Autant de traits communs avec le *Deus absconditus* de Pascal qui lui attribue une nouvelle signification. D'après Pascal, l'existence de Dieu s'inscrit dans une « réalité » en cachette, qui sera de telle sorte repérable dans son absence même, grâce à cette

¹² *Id.*, *L'homme révolté*, p. 477-478.

¹³ *Ibid.*, p. 692.

¹⁴ Christine Margerrison, *Ces forces obscures de l'âme. Women, race and origins in the writings of Albert Camus*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2008.

¹⁵ Dominique Ndeh, *Dieu et le savoir selon Schleiermacher*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 57.

existence particulière. Selon Blanchot (critique et interprète éminent de Camus et de Pascal), tout cela se révèle à la fois comme une certitude et une incertitude absolues¹⁶. Cela se rapproche du concept de Lucien Goldmann qui découvre dans les pièces de Racine ce qu'on peut observer comme philosophie dans *Caligula*. Dans le ciel, une place figée est consacrée à Dieu¹⁷ : on lui adresse la parole, mais lui ne fait qu'écho à notre solitude qui, ainsi, s'intensifie, poussant Caligula à la folie.

Si j'aspirais à résumer l'argumentation camusienne (que, forcément, je simplifiais), je lui prêteraï la paraphrase suivante : si l'absurde n'existait pas, il faudrait l'inventer. Sans doute, son idée nous libère, nous donne l'absolution pour en finir avec la contradiction insoluble que l'homme cherche toujours à donner un sens à la vie qui est pourtant dépourvue de sens. Or, la différence entre Dieu et l'absurde est fondamentale : le deuxième nous offre une sorte de salut sans toutefois nous exposer une vérité absolue. Au lieu de nous bercer de l'illusion que le monde est connaissable, il nous inspire une réflexion interminable. Même Camus a approuvé ces particularités divines alors qu'il lui était impossible de croire à cette transcendance. En tant que moraliste minutieux, Camus critique Dieu en lui demandant pourquoi il ne nous empêche pas de souffrir, s'il est bon et tout-puissant. On présumerait que c'est son antireligiosité (ou bien son antichristianisme) qui fonde son concept de suicide alors qu'il ne le glorifie pas et qu'il ne met pas sur un piédestal le suicidaire non plus. Le point de vue critique de Camus concernant le suicide risque en même temps de sombrer dans la désespérance, nous entraînant vers la chute qu'il représente. La pensée absurde est parmi les plus funestes, même dans le XX^e siècle désastreux, puisqu'elle néglige systématiquement la question d'appartenance et suggère que chaque personne doit envisager tout seul le non-sens du monde. De plus, il semble que la lutte de l'homme révolté doit être menée jusqu'au bout, personnellement et solitairement. Ce processus aboutit à l'acceptation du suicide qui est après tout le dernier affrontement contre Dieu. Bien qu'elle soit une œuvre fictionnelle, c'est uniquement *Le premier homme* qui nous apporte une solution positive, une réponse rassurante aux questionnements de *Sisyphes* et de *L'homme révolté* en indiquant que l'amour (soit celui de l'homme, soit celui de Dieu) est possible. Camus emploie volontairement le suicide pour introduire le sentiment d'absurde comme unique paradigme exemplaire, autrement dit, il existe des ontologies qui peuvent déployer cette position sans abnégation.

Du point de vue de notre question initiale, la vision camusienne de l'absurde sera particulièrement considérable dans le cas de Kierkegaard. Notamment, celui-ci a discerné l'absurde de la preuve (ou du moins le signe) de l'existence de Dieu. Quoiqu'il

¹⁶ Maurice Blanchot, *Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 144.

¹⁷ Le fait que Camus emploie malgré le contexte polythéiste le substantif « dieu » au singulier implique l'idée que ce Dieu serait pareil à celui qui se distingue dans ses divers essais : un Dieu sans engagement quelconque.

refuse son enthousiasme poétique, Camus approuve le fait que Kierkegaard « *fait mieux que de découvrir l'absurde, il le vit.* »¹⁸.

En fin de compte, Camus se dresse contre l'image traditionnelle de Dieu, la critique et la conteste sans la modifier (en créant son Dieu personnel). Or, c'est justement à travers ces reproches qu'on ressent que Camus entretient une relation personnelle avec Dieu, semblable même à celle entre le père maudit et son fils chéri, mais abandonné. Dieu se révèle après tout comme une entité indispensable : « *C'est au Dieu personnel que la révolte peut demander personnellement des comptes.* »¹⁹. On en conclut que c'est avec la révolte que la conscience humaine naît. Plus précisément, c'est le Dieu de l'Ancien Testament qui mobilisera l'énergie de la révolte. Inversement, il faut se soumettre à lui quand on a parcouru, comme Pascal, la carrière de l'intelligence révoltée²⁰.

Si, pour finir, on revient sur la question donnée comme titre, on peut y répondre que bien que Camus paraisse être athée, comme il ne dément que l'existence primaire de Dieu, il n'est pas l'athée par excellence comme on a tendance à le caractériser. C'est un humanisme athée que Camus proclame et qui élucide son rapport très particulier envers la religion. Il insiste moins sur la foi en Dieu que sur la perception de son existence abstraite. Au-delà de cette abstraction, on constate que la singularité de Camus se manifeste dans le fait qu'il découvre que le grand défi de son siècle, c'est que l'esprit européen, qui se bat initialement contre Dieu, est contraint à protéger maintenant l'humanité assiégée de tous parts²¹. Comme on le reconnaîtra, l'enjeu sera, faute de l'argument en faveur de l'existence de Dieu, le sens de la vie même.

ANNA BÁLINT
Université ELTE
Courriel : hannabalint@gmail.com

¹⁸ Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 46.

¹⁹ Camus, *L'homme révolté*, p. 443.

²⁰ *Ibid.*, p. 424 : « *La conscience vient au jour avec la révolte.* ». D'après une analogie plutôt péjorative, la prise de conscience concernant la répression religieuse est comme l'instant où l'esclave « *rejette l'ordre humiliant de son supérieur* ».

²¹ *Ibid.*, p. 683.