



Université de Chypre
Département d'Études
Françaises et Européennes

**LES MÉTAMORPHOSES DU RELIGIEUX
À TRAVERS L'EXISTENTIALISME FRANÇAIS :
Albert Camus, Jean-Paul Sartre,
Simone de Beauvoir**

ANNA SAKKA

THÈSE DE DOCTORAT



Université de Chypre
Département d'Études
Françaises et Européennes

**LES MÉTAMORPHOSES DU RELIGIEUX
À TRAVERS L'EXISTENTIALISME FRANÇAIS :
Albert Camus, Jean-Paul Sartre,
Simone de Beauvoir**

ANNA SAKKA

**THÈSE DÉPOSÉE POUR L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTEUR
DE L'UNIVERSITÉ DE CHYPRE**

ANNA SAKKA

©Anna Sakka, 2022

PAGE DE VALIDATION

ΣΕΛΙΔΑ ΕΓΚΥΡΟΤΗΤΑΣ

Candidat au Doctorat : Anna Sakka

Titre de la Thèse de Doctorat : Les métamorphoses du religieux à travers
l'existentialisme français : Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir

*La présente thèse de doctorat a été soutenue dans le cadre des études pour
l'obtention du Doctorat au Département d'Études Françaises et Européennes et a été
admise le par **les membres du jury**.*

Les membres du jury :

DIRECTEUR DE THÈSE :

Professeur Yiannis E. Ioannou

Professeur May Chehab

Professeur Panagiotis Christias

Professeur Stavros Tombazos

Professeur Yannis Prelourentzos

Déclaration de la doctorante

La présente thèse de doctorat est déposée pour l'obtention du grade de Docteur de l'Université de Chypre. C'est le produit d'un travail authentique personnel, mis à part les cas mentionnés ou cités dans les références, notes en bas de pages et dans d'autres déclarations.

Anna Sakka _____

ANNA SAKKA

Résumé de la Thèse de Doctorat en français

Cette thèse met en exergue la force spirituelle de l'homme à travers la pensée des auteurs existentialistes Albert Camus, Jean-Paul Sartre, et de Simone de Beauvoir. La notion principale de cette recherche est fondée sur le lien entre la religion et l'athéisme qui met en valeur la puissance de la créativité humaine. L'analyse de la philosophie de Karl Marx et de Friedrich Nietzsche est une étape qui nous permet d'être situés essentiellement dans la pensée existentialiste autour de l'athéisme. La position de l'homme dans la religion est évoquée dans la réflexion marxiste et nietzschéenne. Les deux philosophes font appel à l'émancipation authentique de l'homme à travers la mort de Dieu. C'est par ses propres moyens que l'homme donne un sens à sa vie. La dignité de l'homme exige la reconnaissance de l'autonomie de choisir la liberté dans la vérité de la réalité concrète.

Summary of the Doctoral Thesis in English

This thesis highlights the spiritual strength of the human being through the thought of existentialist authors Albert Camus, Jean-Paul Sartre, and Simone de Beauvoir. The main notion of this research is based on the link between religion and atheism which highlights the power of human creativity. The analysis of the philosophy of Karl Marx and Friedrich Nietzsche is a step that allows us to be situated essentially in the existentialist thought around atheism. The position of the human in religion is evoked in Marxist and Nietzschean reflection. Both philosophers appeal to the authentic emancipation of the individual through the death of God. It is by his own means that man gives meaning to his life. The dignity of man requires recognition of the autonomy to choose freedom in the truth of concrete reality.

Περίληψη της Διδακτορικής Διατριβής στα Γαλλικά

Αυτή η διατριβή αναδεικνύει την πνευματική δύναμη του ανθρώπου μέσα από τη σκέψη των υπαρξιστών συγγραφέων Αλμπέρ Καμού, Ζαν Πολ Σαρτρ, και Σιμον Ντε Μποβουαρ. Η κύρια ιδέα αυτής της έρευνας βασίζεται στη σχέση μεταξύ θρησκείας και αθεϊσμού που αναδεικνύει τη δύναμη της ανθρώπινης δημιουργικότητας. Η ανάλυση της φιλοσοφίας του Καρλ Μαρξ και του Φρίντριχ Νίτσε είναι ένα βήμα που μας επιτρέπει να τοποθετηθούμε ουσιαστικά στην υπαρξιστική σκέψη γύρω από τον αθεϊσμό. Η θέση του ανθρώπου στη θρησκεία είναι ουσιαστικής σημασίας στον μαρξιστικό και νιτσεικό προβληματισμό. Και οι δύο φιλόσοφοι κάνουν έκκληση στην αυθεντική χειραφέτηση του ανθρώπου μέσω του θανάτου του Θεού. Με τα δικά του μέσα ο άνθρωπος δίνει νόημα στη ζωή του. Η αξιοπρέπεια του ανθρώπου απαιτεί αναγνώριση της αυτονομίας να επιλέξει την ελευθερία στην αλήθεια της συγκεκριμένης πραγματικότητας.

SOMMAIRE

SOMMAIRE	7
1 INTRODUCTION.....	9
2 LE SENS DANS LE NÉANT.....	15
2.1 La naissance du surhomme par le néant angoissant.....	15
2.1.1 <i>Le désespoir face à l'absence de Dieu</i>	<i>15</i>
2.1.2 <i>Le potentiel de l'individu.....</i>	<i>32</i>
2.1.3 <i>Le monde psychique du surhomme nietzschéen</i>	<i>54</i>
3 L'EXISTENTIALISME COMME LIBERTÉ TOTALE DE L'ÊTRE	71
3.1 Le choix responsable au-delà du dogme	71
3.1.1 <i>La négation de la religion</i>	<i>71</i>
3.1.2 <i>Sartre et de Beauvoir : La compréhension de la réalité humaine.....</i>	<i>92</i>
3.1.3 <i>Camus : Sisyphé et la civilisation contemporaine.....</i>	<i>122</i>
3.2 Une résurrection dans l'annihilation.....	138
3.2.1 <i>La condamnation du christianisme par Nietzsche.....</i>	<i>138</i>
3.2.2 <i>Le regard d'autrui.....</i>	<i>170</i>
4 LA RÉVOLTE PERPÉTUELLE	187
4.1 L'affirmation de la vie	187
4.4.1 <i>Le nihilisme comme la force vitale du désir inventif.....</i>	<i>187</i>
4.4.2 <i>Constater l'absurde : Créature et Création.....</i>	<i>206</i>
4.4.3 <i>L'exil de Dieu ou le rapatriement de l'homme fier.</i>	<i>228</i>
4.5 La lucidité de la lutte personnelle.....	253
4.5.1 <i>Une fidélité absolue à la révolte humaine.....</i>	<i>253</i>
4.5.2 <i>La redéfinition de la parousie.....</i>	<i>267</i>
5 L'ESPRIT INDOMPTABLE : LE TRANSITOIRE DYNAMIQUE	289
5.1.1 <i>L'héritage de la mort de Dieu</i>	<i>289</i>
4.5.3 <i>Quand le 'je' devient 'nous' : La réconciliation de soi.....</i>	<i>300</i>
4.5.4 <i>La promesse prométhéenne</i>	<i>306</i>
A. CONCLUSION.....	312
B. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	320

a. Œuvres du corpus	320
b. Sur les auteurs du corpus	322
c. Autour de Friedrich Nietzsche	327
d. Autour de Karl Marx.....	329
e. Politique générale.....	330
f. Philosophie et religion	333
C. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE DE LA THÈSE.....	346
D. INDEX DES NOMS CITÉS.....	350

ANNA SAKKA

1 INTRODUCTION

L'existentialisme français est le centre d'analyse des métamorphoses du religieux à travers l'étude des œuvres d'Albert Camus (7 Novembre 1913 – 4 Janvier 1960), Jean-Paul Sartre (21 Juin 1905 – 15 Avril 1980) et de Simone de Beauvoir (9 Janvier 1908 – 14 Avril 1986). La notion principale de cette recherche est fondée sur le lien entre la religion et l'athéisme qui met en valeur la puissance de la créativité humaine. Comme A. Camus dit : « Un homme est plus un homme par les choses qu'il fait que par celles qu'il dit »¹. C'est par ce chemin que nous analysons la renaissance de l'homme par la redéfinition de la foi. La lignée critique dans laquelle s'inscrit l'objet d'étude est au domaine des Sciences Humaines qui concerne la littérature comparée française dans le cadre du mouvement existentialiste.

L'athéisme comme base de création du 'Dieu' impersonnel des existentialistes, constitue le point de départ des nouvelles façons d'interpréter le monde et d'approfondir la connaissance et l'importance des sensations de l'homme. La pensée existentialiste est explorée par la philosophie de Karl Marx (5 Mai 1818 – 14 Mars 1883) et de Friedrich Nietzsche (15 Octobre 1844 – 25 Août 1900) qui permet une analyse exhaustive au niveau philosophique et à la fois littéraire.

Les deux citations qui marquent l'élaboration des œuvres existentialistes sont celles de Fiodor Dostoïevski et de Friedrich Nietzsche. Comme F. Dostoïevski dit : « Si Dieu n'existait pas, tout serait permis »², et Friedrich Nietzsche affirme que « Dieu est mort »³. En mettant ensemble ces deux phrases, l'homme est ainsi pour les existentialistes, le seul responsable de la mort de Dieu.

Nous voyons qu'il ne s'agit pas d'une simple évocation du rapport entre l'infini (Dieu) et le fini (homme), car à travers le rapport entre les deux, émerge une série d'autres contradictions. Cela oriente cette recherche vers l'analyse des

¹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, L'homme absurde, La conquête, p. 117

² Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1996, Dostoïevsky et l'existentialisme, p. 39.

³ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Éditions Robert Laffont, 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 132.

contradictions qui domine la vie humaine quotidiennement. Bien que l'individu soit le centre de tous les éléments opposants : comment peut-il faire exister en lui le bien et le mal, l'infini et le fini, l'éternité par l'éphémère ? Quels sont enfin les résultats de l'ensemble des perspectives diverses qui caractérisent la nature humaine ?

Cette thèse met en exergue la force spirituelle de l'homme à travers la pensée marxiste et nietzschéenne qui constitue les sources fondamentales de l'approche existentialiste. L'analyse de la philosophie de Karl Marx et de Friedrich Nietzsche est une étape qui nous permet d'être situés essentiellement dans la pensée existentialiste. La position de l'homme dans la religion est évoquée dans la réflexion marxiste et nietzschéenne. Les deux philosophes font appel à l'émancipation authentique de l'homme à travers la mort de Dieu. C'est par ses propres moyens que l'homme donne un sens à sa vie. D'après F. Nietzsche :

« La mort de Dieu a donc une signification plus large que la simple extinction des représentations et des croyances religieuses qu'elles soient chrétiennes ou autres, et elle renvoie aussi à la désagrégation de la physique et de la métaphysique classiques, qui ne peuvent plus s'appuyer sur des substances bien déterminées et sur les lois téléologiques »⁴.

Les métamorphoses du religieux par la réflexion existentialiste signifient le progrès perpétuel de l'homme envers sa propre vérité qui échappe à toute notion préétablie. La mort de Dieu donne un sens bien différent à la psyché humaine. La réévaluation de la religion permet à l'homme d'être libre à choisir et à prendre chaque décision consciemment. Comme A. Camus dit: « Si Dieu existe, tout dépend de lui et nous ne pouvons rien contre sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de nous »⁵.

La dignité de l'homme exige la reconnaissance de l'autonomie de choisir la liberté dans la vérité de la réalité concrète. L'homme peut consciemment choisir le bien ou le mal, mais chaque décision s'associe toujours à la possibilité du péché

⁴ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Introduction de Peter Pütz, Les nouveaux thèmes, p. 14.

⁵ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, La création absurde, Kirilov, p. 146.

envers Dieu. Dès que l'homme accepte pleinement la responsabilité de sa vie, la présence du péché est, par conséquent, présente. Mais si le mal exige la liberté, c'est par les hommes que le mal et la souffrance sont créés, et donc Dieu ne peut être blâmé. Nous ne pouvons pas avoir un monde à la fois libre et bon, l'imperfection de tout individu rend cette coexistence impossible. Le mouvement existentialiste est analysé dans cinq parties. La première partie est notre introduction qui met en exergue le plan de cette thèse.

La deuxième partie est concentré sur le sens dans le néant. Cette partie est divisé en trois chapitres dans lesquels nous voyons le désespoir face à l'absence de Dieu, le potentiel de l'individu qui est le résultat du refus du dogme. Enfin, comme dernier sous-chapitre, il est essentiel de souligner le monde psychique du surhomme nietzschéen.

Ensuite, la troisième partie est sur l'existentialisme en tant qu'une liberté totale de l'être. Divisé en deux chapitres, dont le première analyse le choix responsable au-delà du dogme. Ce chapitre est divisé en trois sous-chapitres : la négation de la religion, Sartre et de Beauvoir : La compréhension de la réalité humaine, Camus : Sisyphe et la civilisation contemporaine. Le deuxième chapitre aborde la résurrection dans l'annihilation exploré dans deux sous-chapitres : la condamnation du christianisme par Nietzsche et également le poids du regard d'autrui.

La quatrième partie concerne la révolte perpétuelle est analysé en deux chapitres dans lesquels l'étude de l'affirmation de la vie et la lucidité de la lutte personnelle portent des sous-chapitres détaillés. Le premier chapitre est composé par les sujets du nihilisme et de l'absurde. Le nihilisme comme la force vitale du désir inventif, la constatation de l'absurde à travers la créature et le phénomène de la création. Comme dernier sous-chapitre du premier chapitre, nous avons l'exil de Dieu ou le rapatriement de l'homme fier.

Par la suite, nous continuons avec le deuxième chapitre sur la lucidité de la lutte personnelle qui porte deux sous-chapitre : la fidélité absolue à la révolte humaine et la redéfinition de la parousie. La cinquième partie est intitulé l'esprit indomptable et

le transitoire dynamique. Cette partie porte trois chapitres : l'héritage de la mort de Dieu, quand le 'je' devient 'nous' via la réconciliation de soi. Ces deux sous-chapitres conduisent à l'analyse de la promesse prométhéenne. Cette analyse est vue par la naissance du surhomme par le néant angoissant. L'analyse de cette approche s'effectue par l'affirmation et ainsi la négation de l'homme de ses propres forces. Selon F. Nietzsche :

« L'être chez qui l'abondance de vie est la plus grande, Dionysos, l'homme dionysien, se plaît non seulement au spectacle du terrible et de l'inquiétant, mais il aime le fait terrible en lui-même, et tout le luxe de destruction, de désagrégation, de négation ; la méchanceté, l'insanité, la laideur lui semblent permises en quelque sorte, par suite d'une surabondance de forces génératrices et fécondantes qui est capable de faire, de chaque désert, un pays fertile »⁶.

L'aspect de la création et de la destruction chez l'homme fait appel à la compréhension de la réalité humaine qui nous oriente vers le poids du regard de nous-mêmes et ainsi d'autrui. La réflexion existentialiste est vue comme un moyen indispensable à la liberté définitive de l'être. L'apprentissage incessant de soi-même remplace les réponses prérequisées de la religion. Sur les rayons de l'athéisme, nous ne serons donc pas étonnés de trouver F. Nietzsche en tant qu'auteur de l'Antichrist, soutenant son athéisme dans la série des positions philosophiques et littéraires qui refusent toute association à quelque chose comme un Dieu au nom de la suprématie humaine.

C'est par la création volontaire que l'homme peut transformer sa vie et ainsi établir par ses forces la foi en lui-même. L'esprit indomptable vu par le transitoire dynamique met en valeur l'essence de la collectivité et de la pensée altruiste. La réconciliation de soi à travers la transmutation du 'je' en 'nous'. Cet accomplissement de soi qui s'effectue par l'introspection continue qui conduit à l'analyse du mythe de Prométhée. Ce héros refuse la puissance des Dieux et il vole le feu pour l'offrir aux hommes. Il est question de l'homme qui est le porteur de la

⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza », (1882-1887), Livre cinquième, Nous qui sommes sans crainte, p. 240.

lumière de la connaissance et de l'émancipation authentique contre toute forme d'oppression. Est-ce possible de donner la valeur de la religion à la littérature ?

Comme S. De Beauvoir dit :

« Je m'abîmai dans la lecture comme autrefois dans la prière. La littérature prit dans mon existence la place qu'y avait occupée la religion : elle l'envahit tout entière, et la transfigura. Les livres que j'aimais devinrent une Bible où je puisais des conseils et des secours [...] »⁷.

L'élément de l'absurdité de la condamnation de Sisyphe par le roulement de son rocher sans cesse est synonyme du travail à la chaîne de tout homme. Comme pivot de la fidélité absolue à la révolte humaine nécessite la redéfinition du mot, parousie. En recouvrant des formes très diverses d'athéisme, nous avons bien conscience que ce qualificatif athée, ne rend compte ni de l'enchevêtrement, ni de l'opulence de la position des auteurs existentialistes. Tout au long de leurs œuvres, l'athéisme ne laisse pas d'être une question pour eux. Mais il nous faut bien recourir à ce terme, certes général, qui qualifie toutefois encore assez clairement une position se définissant explicitement contre une conception de Dieu, quitte à préciser aussitôt l'ambiance qui l'entoure et le sens exacts de ce terme dans lequel nous voyons avant tout une convention théorique et pratique. D'après A. Camus :

« Créer, c'est ainsi donner une forme à son destin. Pour tous ces personnages, leur œuvre les définit au moins autant qu'elle est en définie. Le comédien nous l'a appris il n'y a pas de frontière entre le paraître et l'être »⁸.

À travers cette recherche, nous analysons les façons avec lesquelles l'homme athée devient lui-même totalement libre, car maintenant 'tout est permis', puisqu'il n'a aucun être transcendant de le surveiller jour et nuit et de lui donner des ordres. L'homme à la place de Dieu, selon les perspectives d'un humanisme irrégulier, caractéristique, disons-nous encore, de la pensée philosophique dominante dans l'existentialisme. Le but est de montrer que Dieu n'est pas tué pour rien. Ainsi, la

⁷ Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, coll. « Folio », 1974, Troisième partie, p. 258-259.

⁸ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, La création absurde, La création sans lendemain, p. 158.

problématique est fondée sur les questions suivantes: Comment l'athéisme à travers l'existentialisme devient l'instrument qui permet la naissance d'un 'Dieu' impersonnel ? et : De quelle manière peut cette foi, non-dogmatique amener avec lui une différence dans ce monde ?

L'objectif de cette recherche est de mettre en exergue le dilemme de l'homme conscient par l'analyse de l'affiliation entre Dieu et l'individu au champ des Sciences Humaines et plus spécifiquement au domaine de la Littérature française existentialiste du XX^e siècle. Comme S. De Beauvoir dit : « Immobile ou agissant, nous pesons toujours sur la terre ; tout refus est choix, tout silence a une voix. Notre passivité même est voulue ; pour ne pas choisir, il faut encore choisir de ne pas choisir ; il est impossible d'échapper »⁹.

⁹ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pyrrhus et Cinéas, Deuxième partie, Le dévouement, p. 331.

2 LE SENS DANS LE NÉANT

2.1 La naissance du surhomme par le néant angoissant

Le désespoir face à l'absence de Dieu est créé par la peur de l'inconnu. La force vitale du désir inventif redynamise le monde psychique du surhomme nietzschéen à travers le nihilisme actif et conscient. Ce chapitre met en valeur l'essence de l'angoisse qui émerge de la mort de Dieu et la volonté de l'homme de se dépasser soi-même. Comme F. Nietzsche écrit : « A l'égard de toutes les valeurs esthétiques je me sers maintenant de cette distinction capitale : je demande dans chaque cas particulier : « Est-ce la faim ou bien l'abondance qui est devenue créatrice ? ». »¹⁰. Le désespoir face à la mort de Dieu peut nous orienter vers la créativité en tant qu'un élément nécessaire de notre vie. L'athéisme de l'existentialisme se veut donc une dynamique inépuisable, ouverte aux questions religieuses, mais désireuse de ne pas leur donner sans autre forme de procès la réponse prévue, celle de la croyance. Ce chapitre est observé en trois sous-chapitres : le désespoir face à l'absence de Dieu, le potentiel de l'individu et le monde psychique du surhomme dans la philosophie nietzschéenne.

2.1.1 Le désespoir face à l'absence de Dieu

La condamnation du christianisme par F. Nietzsche est vue comme la première étape à l'affranchissement de l'être humain qui cesse de placer son destin entre les mains d'un Dieu tout-puissant. Cependant, l'homme s'aperçoit que par cet acte, il est nécessaire d'effacer le 'visage' de Dieu définitivement sur cette Terre. Dans *Le Gai Savoir*, l'homme 'insensé' qui représente l'homme qui prend conscience de la perte de Dieu, allume sa lanterne et cherche Dieu dans la foule, en criant : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu »¹¹.

Il faut préciser que Nietzsche s'interroge peu sur l'avenir de la religion en tant que telle, en mettant en cause un soi-disant sentiment religieux pour en montrer la

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, 1993, *Le Gai Savoir* « La Gaya Scienza », (1882-1887), Livre cinquième, Nous qui sommes sans crainte, p. 242.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, *Le Gai Savoir* « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 131.

vanité. Ce philosophe prophétiserait sur le destin du religieux en soi, cette pensée se lie à l'existentialisme. Nietzsche, critique, avant tout, l'idolâtrie qui peut prendre bien d'autres formes que celle de la religion. Le christianisme est, selon lui, à l'origine de sa propre « euthanasie » qui résulte d'une opposition entre sa morale et le dogme. L'homme cherche l'Être qui lui assurera sa vie, mais c'est grâce à cette quête qu'il s'aperçoit qu'il est seul face à son angoisse. Il commence à poser une série de questions, en ayant en tête la possibilité de trouver Dieu. La sortie du christianisme n'est donc pas en tant que telle une bonne annonce, ni une nouvelle tranquillisante.

Ces questions ne l'amèneront nulle part. Il est vrai que la philosophie nietzschéenne met en perspective la puissance de la conscience. En effet, la quête personnelle de chaque individu devrait être faite toujours consciemment. Le lecteur de F. Nietzsche remarque le protagoniste de son œuvre cherche le Dieu absent dans une foule qui est elle-même déjà perdue. Sur ce point, il est indispensable de mettre en valeurs la parole divine qui souligne l'importance de la recherche personnelle.

L'homme 'insensé' de Nietzsche est plein d'inquiétude et de désespoir à cause de la disparition de Dieu : « A-t-il donc été perdu ? [...] S'est-il égaré comme un enfant ? [...] Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? »¹². L'homme est devant l'incertitude qui provoque une solitude profonde. Il cherche apparemment une réponse à toute question, mais il oublie de chercher en lui-même. Les autres ne peuvent pas soulager sa propre douleur. La foule ne fait qu'accroître sa peine, en le laissant sans aucune réponse. La quête de la connaissance de la nature humaine écarte une fois pour toutes l'ignorance.

Pour certains, Dieu était déjà perdu et pour les autres, Dieu était toujours présent. Ceux qui ne croyaient déjà jamais en Dieu se moquent de l'homme qui le cherche désespérément. Celui qui cherche consciemment, admet son ignorance devant l'absence de Dieu, mais il mène sa poursuite au milieu des hommes qui ne comprennent même pas leur situation tragique. Contrairement à la foule incompetente, le chercheur de Dieu est sincère envers lui-même. Il est essentiel de

¹² Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 131.

symboliser cette ignorance des gens qui entourent l'homme 'insensé' par l'obscurité et l'absence de toute lumière, dans *L'Évangile selon Saint Jean*, nous lisons que : « Le Verbe était la lumière véritable, qui éclaire tout homme [...] »¹³. En effet, un homme 'aveugle' ne peut pas être guidé par les autres hommes 'aveugles'. L'allume de la lanterne de l'insensé, est un signe important de l'avènement de la lumière. C'est la manifestation de l'envie de trouver la vérité dans la connaissance par la pleine prise de conscience devant la perte de Dieu. Implicitement, la lanterne marque le réveil de l'homme : le Dieu est mort et il n'a point d'espoir pour son retour.

Le seul responsable de la mort de Dieu n'est que l'homme et il est angoissé devant le néant de son existence : « Le néant s'y manifeste comme recul de l'étant, perte de toute assise et de tout sol. Plus rien ne tient. C'est ce « rien » qui est éprouvé en même temps que l'échappe de l'étant en entier – et que confirme, *a posteriori*, le parler quotidien »¹⁴. L'athée qui suit la philosophie nietzschéenne, réadapte à sa façon la parole divine : « Car de moi vient la Loi et mon jugement sera la lumière des peuples »¹⁵.

Ce décès du divin, est identifié à l'arrivée d'un phénomène stigmatisant, la culpabilité de l'homme est révélée. L'homme 'insensé' de F. Nietzsche répond enfin à lui-même. Après toute sa recherche dans la foule ignorante, il comprend que Dieu a été tué par l'homme, par conséquent, il est également lui-même complice à ce meurtre. Quand le protagoniste se rend compte que l'homme est la cause de la disparition de Dieu, il plonge dans le désespoir de son crime. C'est parce que c'est lui-même qui a tué l'Être suprême de tous les êtres. Il voit la sévérité de ce forfait, en

¹³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Jean, Prologue, 1.9, p. 1397.

¹⁴ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, traduction : Henry Corbin, présentation et commentaires Marc Froment-Meurice, Paris, Éditions Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1985, II. Qu'est-ce que la métaphysique, Résumé, 2. Élaboration, p. 31.

¹⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les livres prophétiques, II. Livre de la consolation d'Israël, Yahvé va juger le monde, 51.4, p. 1040.

sautant au milieu des gens et il les regarde, en criant : « Où est allé Dieu ? [...] je veux vous le dire ! *Nous l'avons tué, - vous et moi !* »¹⁶.

Avec cet assassinat, l'homme est laissé seul dans un monde plein de défis et d'obstacles. Cet homme, en tant que meurtrier de Dieu, connaît sa punition. Il est seul devant le néant qui affirme sa solitude éternelle. C'est à l'homme maintenant de donner un sens à son existence, de remplir tout ce que Dieu laisse vide par sa mort. Le meurtre de Dieu est un acte à la fois individuel et collectif : toute l'humanité est donc à être blâmée.

La première réaction, devant un événement si brutal et cru, est introduite par 'le pourquoi'. Dans *La Sainte Bible*, Saint Mathieu amène la certitude à l'homme qui doute sa foi : « [...] Jésus tendit la main [...] disant : 'Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ?' »¹⁷. Quelles sont les motivations de l'homme qui le poussent à tuer Dieu ? Cet Être omnipotent n'est pas enfin lui-même la vie ? Les lois et les ordres sacrés conduisent les actions de tous les gens. L'existence de Dieu 'facilitait' la vie ordinaire de tout homme, puisqu'il procurait une certaine manière de comportement pour l'individu perdu dans son ignorance.

La 'prison' humaine est à première vue confortable, puisqu'elle lui donne l'occasion de supporter les difficultés de la vie. Elle lui donne une explication quelconque à ses souffrances, l'éloge de la loi divine est le contentement de l'homme dans la tristesse de son existence : « Voici ma consolation dans ma misère : ta promesse me vivifie »¹⁸. Ce 'devoir-faire' est celui qui permettra le jugement de l'homme par son Père tout-puissant. Le Dieu est enfin un guide explicite pour l'homme perdu.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 131-132.

¹⁷ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Mathieu, V. L'Église prémices du royaume des cieux, A. Section narrative, Jésus marche sur les eaux, et Pierre avec lui, 14.31, p. 1309.

¹⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres poétiques et sapientiaux, Les Psaumes, Psaume 119 (118), Éloge de la loi divine, 119.50, p. 773.

Cependant, il est essentiel de noter que la bible de la religion dicte précisément ce qu'il est permis et ce qui est interdit : la punition vient avec la mauvaise application d'une règle divine : « Celui que Nietzsche appelle le « chrétien, le faible, l'anarchiste, le socialiste » obéit parce que l'Idéal lui en démontre la nécessité ; c'est celui qui a intériorisé la nécessité d'obéir et de reconnaître la supériorité idéale [...] »¹⁹. Toute interprétation de la loi divine est faite toujours par les hommes afin mettre l'ordre et établir une suprématie par la discrimination entre les individus. L'homme s'aperçoit au fur et à mesure qu'il est sous une menace divine constamment. Il ne peut même pas 'respirer' sans la permission et la bonté de Dieu.

Le croyant n'ose pas douter le logos divin : ce Père suprême connaît ce qui est le meilleur pour ses enfants. Néanmoins, l'infantilisme de l'homme ne disparaît-il avec le meurtre du père ? En effet, l'homme coupable de son acte est l'homme adulte. L'ignorance est aussi supprimée par la mort du divin. La vie athée est à être réinventée chaque jour. La mort de Dieu n'amène pas à la connaissance authentique de soi-même. Au sous-chapitre précédant, nous analysons le potentiel de l'individu par l'omnipotence divin, comme écrit dans *La Sainte Bible* : « Ne voit-il pas ma conduite, ne compte-t-il point tous mes pas ? »²⁰.

En donnant l'exemple de l'autre-monde – le monde métaphysique (Enfer ou Paradis), le philosophe allemand attribue à l'homme la responsabilité de modifier les significations de ces états antinomiques. Ainsi, l'homme athée a comme exemple le Dieu de l'ivresse et de la jouissance ; Dionysos : « Le pessimisme romantique évalue et condamne la vie ; il est la volonté qui se nie elle-même. Le dionysisme, c'est finalement le pessimisme surmonté, le pessimisme qui se nie lui-même et se métamorphose en *amor fati* »²¹.

¹⁹ Eric Blondel, Jean-François Hérouard, « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°59 (1998) : 29-39, p. 30.

²⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres poétiques et sapientiaux, Job, V. Conclusion du dialogue, B. Détresse présente, Apologie de Job, 31.4, p. 632.

²¹ André Lang, « Le pessimisme romantique et le pessimisme dionysiaque des Hellènes selon Nietzsche », *Le Romantisme et la Grèce*. Actes du 4ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 30 septembre au 3 octobre 1993. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1994) : 62-65. (Cahiers de la Villa Kérylos, 4), p. 65.

La vie est construite à travers la morale ou l'immoralité ? Dès la mort de Dieu, ces deux pôles prennent un sens métaphorique et non pas littéraire. L'homme abandonné de toute présence divine, comprend dans sa solitude qu'il porte en lui-même le bien et le mal. Il est à la fois ange et démon. L'union des termes religieux contradictoires entre eux est faite grâce à la disparition de Dieu. Le protagoniste nietzschéen ne peut pas s'apercevoir comment et pourquoi l'homme a tué Dieu : « Nous tous, nous sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? »²².

La vie humaine perd son sens avec la mort de Dieu, car c'est lui qui donne une signification vitale aux hommes. En d'autres termes, il leur donne une raison pour continuer leur existence. Le concept de la religion chrétienne est concentré sur une vie dédiée au Dieu. Ainsi, l'homme ne vit pas pour lui-même, mais il mène une existence consacrée en Dieu.

La tombe divine est remplie également de chaque élément qui trouvait auparavant sa racine en cet Être omnipotent. Ce processus de la prise de conscience de son crime oriente l'homme vers la première réalisation de son être. Il 'tremble' devant le résultat de son acte. L'homme a appris à vivre sous le règne de Dieu 'paternel' et maintenant ce Dieu est perdu définitivement. Comment peut-il désapprendre cette vie maintenant sans Dieu ?

L'homme assassin annonce le néant : Dieu était le 'Pan' (le Tout). La mort de ce 'Pan' laisse l'individu dans une ambiance pleine de doutes, devant l'anéantissement de tout. Il est devant un horizon illimité qui ne lui procure aucune réponse satisfaisante qui est hors de la sphère divine. Il semble que sans Dieu l'homme n'est rien : « Si Dieu n'est pas la limite de l'homme (à cause de son être ou de son non-être, peu importe ici), l'homme a donc en lui sa propre limite et il ne peut éluder sa finitude »²³.

²² Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 131-132.

²³ René Virgoulay, « La création humaine des valeurs », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 41, fascicule 3 (1967) : 193-226, p. 224-225.

L'homme 'insensé' remarque que sans Dieu chaque définition perd son sens premier. La mer est vide, la nature est altérée, l'homme est jeté dans un espace inconnu, puisqu'il perd son univers familier. Maintenant, cela dépend exclusivement de lui-même : de rendre l'étrangeté du monde en familiarité. Tout ce qui donnait auparavant une signification vitale à toute son existence a désormais disparu. Le seul lien que l'homme avait avec son entourage est effacé à cause du décès de Dieu. Nous lisons dans *Revue des Sciences Religieuses* : « De par sa dimension pulsionnelle, la vie est en perpétuel devenir d'elle-même. Ce réseau de dynamismes fait de l'homme un être en constant travail de lui-même »²⁴.

Ce qui unifiait l'être humain et son environnement était Dieu. En fait, cet Être-omniprésent constituait l'intermédiaire indispensable et déterminant de l'individu et de sa nature. Cette liaison vitale est maintenant perdue. Cela demande l'instauration d'une nouvelle relation entre l'homme et le cosmos. L'ancien est remplacé par le nouveau, dans la *Revue Philosophique de Louvain*, Francis. F. Guibal écrit que « Mais, pour inchoative et difficile qu'elle soit, la rupture avec toutes les formes de vengeance [...] doit être aussi radicale que possible ; car ce qui compte, c'est l'ouverture innocente au mouvement et aux possibilités de l'existence »²⁵.

Le Père cède sa place à l'enfant. Ce crime divin est la seule façon qui permet à l'homme de devenir un adulte, en prenant la place de Dieu le père. Désormais, c'est à lui-même de valider sa vie et celle du monde autour de lui. D'après F. Nietzsche, l'homme adulte et responsable de ces actions peut être à la fois grand et petit. Il est un enfant qui apprend à recréer à nouveau. La philosophie nietzschéenne montre la nécessité de commencer quotidiennement à partir de zéro.

La mort de Dieu laisse non pas seulement un trou à remplir, mais il évoque également une vie envahie par les remords. L'homme a condamné un innocent : Jésus-Christ, le fils de Dieu. Il s'agit d'un homme qui n'a rien fait, mais qui a été puni par la crucifixion, en expiant sur son croix le péché de toute l'humanité. Toutes les

²⁴ Yves Ledure, « La corporéité et sa conscience. Penser la religion après Nietzsche », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 69, fascicule 2 (1995) : 227-238, p. 235.

²⁵ Francis. F. Guibal, « Nietzsche ou le désir du oui créateur », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 82, n°53 (1984) : 55-79, p. 62.

valeurs disparaissent avec le décès de Dieu : la mauvaise conscience accompagne l'homme tout au long de sa vie, en se rendant toujours coupable du sacrifice de l'innocence. Jésus n'est-il pas condamné à cause des péchés humains ?

Si l'homme persécute l'innocence à la croix comment peut-il finalement se consoler de cette atrocité ? Comment peut-il trouver la paix dans son âme ? L'homme assassin est celui qui est responsable de l'effondrement de toute vertu. Cependant, c'est à travers cette destruction de toute valeur ancienne qu'il est en mesure de recréer un monde fondé sur les qualités humaines.

Le désenchantement du monde par le meurtre de Dieu est transparent aux qualités auparavant transcendantes, comme le bien, l'unité, la beauté. Les valeurs auparavant définies par le Dieu, ne sont pas maintenant redéfinies par le désespoir solitaire de l'homme athée ? D'ailleurs, Il est privé de tout sens divin. Néanmoins, l'homme meurtrier se trouve devant l'obligation de tuer le Jésus, autrement dit innocent, pour qu'il puisse tuer à travers lui son père – Dieu –.

L'être humain ne peut pas tuer directement Dieu, car il est sans corps et sans aucune sorte de forme, dans la première épître à Timothée dans La Sainte Bible, nous voyons que « Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous »²⁶. Ainsi, le premier pas qui devrait être fait est de supprimer toute transcendance divine à travers la négation des valeurs déterminées par un Dieu tout-puissant. De cette façon l'influence de la religion disparaît efficacement.

L'effacement de la présence divine peut s'effectuer à travers l'homme qui représente Dieu sur la terre, Jésus-Christ. Ce fils du Tout-puissant, est en chair et d'os – ces paramètres facilitent la tâche du meurtrier. En effet, la mort de l'homme innocent implique la mort du coupable. S'il veut être émancipé, l'homme n'a aucun autre choix que de tuer le fils et, par conséquent, le père. La décision de ce meurtre semble éloigner l'humanité de ce qu'illuminait sa vie jusqu'au présent. L'homme en

²⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épître à Timothée, La prière liturgique, 2.5-6, p. 1565-1566.

deuil se demande dans les mots nietzschéens : « Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon ? [...] Où la conduisent nos mouvements ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés ? »²⁷. L'horizon reste ouvert par la disparition de Dieu, car tout cadre limitant imposé par la religion s'efface par le meurtre de l'Être omnipotent. L'homme est laissé seul dans un monde sans aucun sens. L'angoisse et la solitude sont deux conséquences tirées du meurtre du Père céleste.

Le seul capable de répondre est l'assassin : son acte définit le destin de l'humanité. La mort de Dieu est un fait incontournable qui hante et hantera l'existence humaine. La chute est la caractéristique centrale de ce monde privé du soleil sacré. Certes, l'homme tombe sans cesse au néant, c'est à lui de prendre sur ses épaules le poids de son crime. En désespérant devant cette situation tragique, la seule façon qui permet au meurtrier est de racheter son acte méchant est la souffrance. La croix de Jésus innocent est celle de l'homme coupable. Comment peut-il rendre enfin cette lourdeur de la croix plus légère pour qu'il puisse la supporter ? La réponse dépend de la façon dont il veut utiliser son désespoir.

C'est à l'être humain de choisir. Cette souffrance est celle qui transforme l'homme passif en un homme actif. La mort de Dieu offre seulement deux possibilités à l'homme : mener une vie active ou passive. Dans la forme passive de sa vie, il se promène inutilement dans le monde, en portant le sentiment du vide et de l'abandon, il accepte ce qui lui arrive sans porter aucune critique sur les événements.

À l'encontre, dans la vie active, l'homme admet son angoisse sans être dominé par elle. En effet, il nie toute illusion à travers la prise de conscience de ses actes. Au lieu de se détruire par la passivité, il choisit de se recréer. Le désespoir devient le centre de tout changement, c'est le seul fondement d'une vie authentique. La croix de l'homme peut être le moyen qui l'oriente vers la réalisation de toutes ses forces.

Il est nécessaire de rappeler que les termes contradictoires se définissent entre eux, par exemple la beauté est appréciée par la laideur et la chaleur est appréciée

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza »(1882-1887), Livre troisième, p. 132.

par le froid. Ainsi, l'innocence est toujours vue à travers la culpabilité. Le désespoir devient la source de toute reconstruction de ce qui conduit au bonheur véritable du présent et du l'avenir. L'anticipation du futur est fondée sur la joie de chaque jour. Désormais, il n'est plus une faiblesse, mais une puissance. Grâce au désespoir, l'homme prend connaissance de son intelligence propre, il devient sage et il apprend à profiter de sa détresse pour son bien-être. Il est apte à réinventer pour qu'il puisse survivre dans un monde athée.

Le néant qui pèse sur la vie athée semble éternel, puisque l'humanité est laissée sans aucun 'manuel' du savoir-vivre. Les valeurs qui enrichissaient la vie, sont disparues par la mort de Dieu. Maintenant, c'est à l'homme de réinventer le sens dans sa vie. L'homme était 'heureux' dans sa religion, puisque Dieu lui indiquait une certaine façon de vivre. Il était bien content dans sa petite 'prison'. De surcroît, il sait que s'il veut être aimé par son Dieu, il devait rester fidèle aux commandements divins. Sinon, il était condamné aux enfers pour l'éternité.

Cependant, il est essentiel de noter qu'en tuant Dieu, l'homme se place lui-même aux Enfers à cause des remords de son crime. Donc a-t-il vraiment besoin de Dieu pour être puni ? Ne se condamne-t-il pas lui-même par ses propres actes ? En prenant cette approche, l'homme, maintenant sans Dieu, s'aperçoit qu'il était déjà dans le désespoir sans en avoir conscience. En effet, la vie humaine, avant le décès de Dieu, était également enfoncée dans l'angoisse et la peur.

L'homme voulait être toujours le 'choisi' de Dieu. C'est pourquoi il a inventé l'Enfer et le Paradis. Il s'agit d'un effort désespéré de gérer le plus possible le comportement humain, en séparant les hommes en bons ou mauvais. Toute société crée un Dieu qui correspond à ses soucis. L'homme n'était pas apte à s'apercevoir que la vie ne porte aucun sens et que c'est à lui d'en trouver un. Le chemin inventé était depuis longtemps celui de la religion dominante. La seule exigence était de servir toujours la volonté du Maître de l'Univers.

Néanmoins, la religion lui offre un sens tout prêt et la seule exigence est qu'il doit suivre chaque loi, sans aucune exception. Le monothéisme demande une foi

exclusive de la part du croyant l'épître aux éphésiens, dans *La Sainte Bible*, nous lisons qu'« [...] un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous »²⁸. L'espèce humaine, n'était-elle pas déjà inconsciemment désespérée ? Ou est-elle devenue angoissée à travers le temps ? L'ignorance des hommes est révélée par l'« insensé » du *Gai Savoir* de F. Nietzsche. Ce protagoniste « crie » à la foule l'effondrement de tout sens prérequis. En effet, cet homme est dans le doute, parce qu'il s'aperçoit de l'importance de Dieu dans la vie humaine. Il remarque que les hommes ont besoin de quelque chose afin de justifier leur vie.

L'homme conscient s'interroge sur tout ce qui existait avant la mort de Dieu. Au début, il est confus, car il comprend que le monde est jusqu'au présent fondé sur un système religieux qui ne fait qu'augmenter les illusions. Chaque promesse divine laisse sa place au questionnement infini de l'homme conscient sur sa propre existence, dans la *Revue théologique de Louvain*, B. Bourguine écrit que l'« Être authentique, c'est être fidèle à la singularité que chacun peut seul découvrir »²⁹.

Tout espoir d'un autre monde au-delà de celui-ci est effacé, l'aura protectrice et consolatrice d'un père céleste est remplacée par le questionnement continu du sens de la condition humaine, F. Nietzsche se demande si : « Y a-t-il encore un en-haut et un en-bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le vide ne nous poursuit-il pas de son haleine ? Ne fait-il pas plus froid ? »³⁰. La disparition du soleil amène l'obscurité, la finesse de la lumière abandonne définitivement le meurtrier de tout espoir divin.

Dès la disparition de Dieu, l'homme ne se trouve pas « chez-lui », il devient un « vagabond » qui apprend petit à petit à s'habituer à son nouveau mode de vie. Le « toit » divin qui le protégeait de la pluie, des tonnerres est maintenant écrasé une fois pour

²⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Éphésiens, II. Parénèse, Appel à l'unité, 4.5-6, p. 1546.

²⁹ Benoît Bourguine, « La promesse d'être soi », *Revue théologique de Louvain*, 42^e année, fasc. 1 (2011) : 3-34, p. 9.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 132.

toutes. Cette 'maison' de Dieu protégeait l'homme de l'homme lui-même. L'être humain constitue un danger pour sa propre espèce. L'absence de Dieu laisse un vide au cœur de l'homme, plein de mystère, douleur et incertitude. Cet assassinat est irrévocable. Comme F. Nietzsche annonce : « Dieu est mort³¹ ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, les meurtriers des meurtriers ? »³². Il s'agit du plus grand crime qui est commis. L'homme incarne le 'nous'.

L'action qui est effectuée par un seul être-humain porte ses répercussions sur tous les autres. Le crime individuel prend un caractère universalisant : 'le meurtrier des meurtriers'. En tuant Dieu, il tue tout ce que Dieu représente pour l'humanité. La vie religieuse est remplacée par une vie athée. Cette mort annonce la disparition irrémédiable de toute valeur transcendante. Le sang de Dieu se trouve dans les mains humaines.

Le désespoir de l'homme conduit à la destruction de sa vie ou à la reconstruction de sa vie ? En effet, l'homme reste inconsolable devant ce crime atroce qui le hantera jusqu'à la fin du temps. Il ne faudra pas oublier que les conséquences de cet assassinat se sont transférées aux générations à suivre. Donc, l'homme restera à jamais coupable du décès de Dieu.

La nature humaine est entraînée par ses passions qui lui coûtent cher. Le péché originel est désormais la culpabilité de l'homme en tant que meurtrier de Dieu. Le monde recommence chaque fois par ce crime. L'humanité détruit Dieu pour construire l'homme. Cette tâche n'est pas facile à réaliser, puisque l'être humain

³¹ Note en bas de page tirés de : Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 132. Martin Heidegger a longuement commenté ce texte dans « Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort' ». Il écrit : « Le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu concerne bien le dieu chrétien. Mais [...] les noms de 'Dieu' et de 'Dieu chrétien' sont utilisés, dans la pensée nietzschéenne, pour désigner le monde suprasensible en général. 'Dieu' est le nom pour le domaine des Idées et des Idéaux. [...] Ainsi le mot [...] signifie : le monde suprasensible est sans pouvoir efficient. Il ne prodigue aucune vie. La Métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche la philosophie occidentale comprise comme platonisme, est à son terme » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 262).

³² Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 132.

prend ses décisions à travers ses remords. Il porte toujours le sang divin en lui-même. La révolte humaine est marquée par le rouge du sang.

La création d'un nouvel homme après la mort du divin est couverte par la douleur et la sueur de tout homme plongé dans le désespoir. Il essaie de sauver tout ce qu'il peut par ses propres forces. Le sang humain est plein de passion, il coule – seul un homme passionné peut commettre un tel meurtre. L'Évangile n'est plus d'or, mais du sang, le pentateuque, dans *La Sainte Bible* dit que : « Oui, la vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies ; car c'est le sang qui expie pour une vie »³³.

Le sacré perd toute signification, il devient enfin un mot comme tous les autres. Il ne possède plus les valeurs transcendantes ordonnées par un Dieu. Le sacré défini à travers le christianisme perd son importance particulière, puisqu'il prend désormais une forme banale. Ainsi, F. Nietzsche écrit : « Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui effacera de nous ce sang ? »³⁴.

Maintenant que Dieu est mort à cause de l'homme, qui rachètera les péchés du monde ? Qui sera le nouveau rédempteur ? Devant ce sang divin qui coule, l'homme est appelé à redonner au monde un nouveau sacré. Dès à présent, la renaissance de ce sacré peut être rétablie par le profane. Il est nécessaire de redéfinir le sang qui se trouve dans les mains humaines. Quand Dieu était vivant, tout était justifié par sa présence, toute évaluation était faite par sa propre majesté. Maintenant, tout jugement est laissé à l'homme.

À première vue, en supprimant Dieu, l'humanité semble nier la possibilité d'acquérir sa nature élevée. Donc, il est indispensable de trouver une autre façon qui rétablira la noblesse perdue du monde. Elle pourrait réapparaître grâce à l'instauration de l'équilibre entre le bien et le mal qui caractérisent la nature

³³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Le Pentateuque, Le Lévitique, IV. Loi de Sainteté, 17.11, p. 123.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 132.

humaine. C'est via la prise de cette mesure que l'homme purifiera la culpabilité de son crime. Cet acte lui permet de retrouver son innocence primitive.

La réconciliation de l'Enfer et du Paradis est effectuée par la fusion du sang divin au sang humain. La philosophie nietzschéenne est en accord avec la conception de vie camusienne. A. Camus souligne que l'homme athée, récréé par l'harmonisation des contraires, tout ce qu'il a perdu par la mort de Dieu : « [...] rien poussé à bout, ni le sacré, ni la raison [...] équilibrant l'ombre par la lumière »³⁵. L'adhésion à la dualité de la nature humaine conduit à l'apaisement du désespoir humain. Cette dualité est affirmée par le décès de Dieu, le bien et le mal, le divin et le diabolique sont ensemble chez l'homme. Il est à la fois Dieu et Diable.

Maintenant, il est nécessaire d'apprendre à contrebalancer la lumière et l'ombre. Cependant, une seule ombre constitue une barrière au progrès humain – l'ombre divin – après sa mort, Dieu laisse son ombre, lequel les hommes continuent d'admirer, dans le psaume 36 (35), malice du pécheur et bonté de Dieu, dans *La Sainte Bible*, nous voyons la luminosité de l'omnipotence divin : « [...] en toi est la source de vie, par ta lumière nous voyons la lumière »³⁶. L'homme chrétien prie devant les 'cendres' dispersées de Dieu mort.

Comme l'homme 'insensé' crie à la foule F. Nietzsche dit : « –Et nous – il nous faut encore vaincre son ombre ! »³⁷. La nuance de cette ombre est susceptible à mener les conflits et les disputes entre les hommes qui sont à la fin du compte tous criminels devant le sacré. Cette ombre exprime le fondement de plusieurs religions qui séparent les peuples entre eux. Il est interprété différemment, selon les convenances et les priorités culturelles de chaque société, portant en lui les normes de la cité, afin de maintenir l'ordre social.

³⁵ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, L'Été, L'exil d'Hélène, p. 218.

³⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Poétiques et sapientiaux, Psaume 36 (35), Malice du pécheur et bonté de Dieu, 36.10, p. 686.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 121.

Cependant, la signification de cette ombre diverge entre les gens. Ces versions contrariées aboutissent à l'antagonisme et aux guerres barbares. C'est pour cette raison qu'il est nécessaire de vaincre cette ombre qui est contre le bien-être de tout homme. Une autre interprétation de cette ombre est le fait d'admirer encore les valeurs 'mortes'. Un phénomène qui est accompagné de la persistance de rester attaché à toute croyance religieuse désuète. Cette ombre incarne finalement le 'dernier homme' qui fait un obstacle au 'surhomme' : ces deux types d'homme ne peuvent pas cohabiter.

La lumière du surhomme (tout humain) de F. Nietzsche lutte perpétuellement contre l'ombre du 'dernier homme' – l'homme religieusement, fidèle aux valeurs mortes. Le désespoir du surhomme nietzschéen sert comme un outil nécessaire à sa conduite, mais le désespoir du 'dernier homme' sert comme un obstacle qui l'oblige de rester 'coller' aux valeurs données par Dieu, lesquelles ont déjà perdues leur sens premier. J.- P. Sartre, influencé par la pensée nietzschéenne, met en exergue le mode de vie athée porte en elle-même les réponses que l'homme cherche à répondre. En acceptant les répercussions qui viennent de la mort de Dieu, l'homme athée, admet son désespoir.

Il est question d'une inquiétude qui est considérablement éloignée de l'homme religieux, celui qui ne croit plus au Dieu tout-puissant, voit l'importance de : « [...] tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente. Il ne cherche pas du tout à plonger l'homme dans le désespoir. Mais si l'on appelle comme les chrétiens, désespoir, toute attitude d'incroyance, il part du désespoir originel »³⁸. Dans cet extrait, tiré de *L'existentialisme est un humanisme*, l'auteur français montre que la perte d'espoir de l'homme sans Dieu est la seule voie à suivre. L'homme religieux pense que les non-fidèles sont désespérés, car ils n'ont pas foi en Dieu.

Selon J.-P Sartre, celui qui porte cette opinion sur les athées, échoue de s'apercevoir de sa propre détresse. Certes, le sens du désespoir du croyant est évalué différemment que celui de l'homme qui ne croit plus en Dieu. D'après la

³⁸ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1996, p. 77.

pensée sartrienne, les deux 'types' d'hommes sont désespérés, mais d'une manière différente. Le point de départ est l'originalité de chaque sentiment, même que celui de la détresse. L'individu peut être sauvé seulement par ce tourment. La souffrance provoquée par la perte de Dieu ouvre la voie vers une nouvelle vie qui dépasse tout accablement de l'homme fier de sa nature. L'homme meurtrier de Dieu, désespéré par son crime, apprend à vivre avec dignité envers lui-même et aux autres frères-humains.

L'homme athée embrasse son désespoir et il comprend que sans ce consentement, il ne pourra jamais accomplir une existence authentique. Le tout premier enthousiasme de l'homme passionné par la vie et l'affirmation de son désespoir profond. Cependant, le désespoir destructif est le premier obstacle à surmonter. C'est l'harmonie assure le bien-être de l'homme. Elle est découverte à travers l'expérience tragique du désespoir. Alors, l'individu n'a que bâtir sur sa détresse une nouvelle espérance. La sérénité de son monde psychique est engendrée par la prise de la mesure.

L'espoir ne peut pas exister sans le désespoir, l'un valorise l'autre. Dans l'épître aux romains, dans *La Sainte Bible* nous lisons que : « Car si vous avez jadis offert vos membres comme esclaves à l'impureté et au désordre [...] offrez-les de même aujourd'hui à la justice pour vous sanctifier »³⁹. L'injustice est résolue par le rétablissement de l'ordre de la justice. Cette observation nous amène vers la réflexion nietzschéenne, il y a des hommes qui préfèrent vivre pleinement dans le désespoir illusoire, en pensant qu'il est un espoir de vivre. La question de l'existentialisme est s'il y a un espoir dans le désordre.

En effet, l'existentialisme voit que l'homme qui mène sa vie fondée sur le dogme religieux, nie le caractère éphémère de son existence terrestre. Ce type d'homme continue à travers les siècles de prêcher la parole de Dieu mort. Du coup, il ne se trouve que devant l'ombre d'un Dieu absent, F. Nietzsche écrit que « Dieu est mort :

³⁹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Romains, Le Salut par la foi, II. Le Salut, A. Libération du péché, de la mort et de la loi, Le chrétien est affranchi du péché, 6.19, p. 1499.

mais, à la façon dont sont faits les hommes, il y aura peut-être encore pendant des milliers d'années des cavernes où l'on montrera son ombre »⁴⁰.

Donc, si l'homme ne décide pas d'effacer définitivement l'ombre de Dieu, il sera confronté au néant pénible de la mort divine. L'homme sans Dieu décide d'ensevelir tout ce que ce Dieu représentait. Son ombre reste à être vaincue pour ceux qui continuent de le vénérer. Le christianisme qui porte en lui la négation de la vie est substituée par l'athéisme de l'affirmation absolue de la vie. La mort de Dieu est l'acte illuminé qui remplace l'ombre. Le retour de la lumière de la vérité est fait par l'effacement des réponses illusoire. L'imaginaire cède sa place au réel.

Dans ce sous-chapitre, le désespoir humain est fait dans trois phases : l'homme prend conscience du fait qu'il a été déjà ignorant de son désespoir, il trouve qu'il doit tuer Dieu puisqu'il ne lui offre plus rien, ensuite, et à la fin il se questionne sur son crime plein de remords – pourquoi il l'a fait ? Le choix est toujours à l'homme. La définition est donnée par l'individu. Le bien et le mal ont la valeur construite par l'homme. Dans *Epictète ou le secret de la liberté*, J. Moreau dit que

« La liberté du choix repose, on le voit, sur celle du jugement de valeur. Nul ne peut choisir autre chose que ce qui lui paraît ou qu'il juge le meilleur ; mais il dépend de moi de croire que la mort est le plus grand des maux ou de juger qu'elle n'est même pas un mal, qu'elle n'est ni un bien ni un mal. Non qu'il me soit possible de juger arbitrairement ; pas plus que mon intelligence ne peut se refuser à l'évidence du vrai, ma volonté ne peut se soustraire à l'exigence du bien »⁴¹.

C'est à travers la mise en valeur de la volonté personnelle que le 'pourquoi' émerge. Ainsi, l'homme s'aperçoit qu'il n'a pas besoin de Dieu, il constate par son crime sa propre force humaine. Est-ce notre nature mortelle qui redonne le sens de l'absence de Dieux ? Le choix est libre et l'homme est émancipé ou non seulement par ses décisions. Il découvre que si les Dieux existent, il sera inévitablement lui-même un Dieu parmi eux. Comme Zarathoustra annonce : « [...] ô mes amis : s'il

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 121.

⁴¹ Joseph Moreau, *Epictète ou le secret de la liberté*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1964, VI. L'action et le choix, p. 50.

existait des dieux, comment supporterais-je de n'être point Dieu ! »⁴². Cette réflexion nietzschéenne amène à l'analyse du potentielle individuelle.

2.1.2 Le potentiel de l'individu

L'analyse de l'association de l'État à la religion qui crée le sentiment de dépendance et de l'insuffisance, nous oriente vers l'essence de la réinstauration de la confiance en l'homme. L'homme est à la fois identifié et éloigné de son travail, développe des liens authentiques avec soi-même qui se construisent dans le rapport constant avec autrui.

L'horizon s'élargit par la relation qui s'établit entre l'individu et son travail. Ils deviennent indissociables. Selon la pensée marxiste, celui qui est conscient de son être, rejette la religion au nom l'humanité. Dans *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, J. Lacroix dit que « L'homme n'est pleinement homme que dans et par sa communauté avec les autres hommes »⁴³. L'individu est créé à travers l'interaction avec les autres. En ayant foi en l'homme et en son dynamisme rédempteur, l'homme soucieux de sa condition terrestre décide de mettre toutes ses forces dans cette vie présente et non pas dans un au-delà. Ce n'est que par le travail qu'il affirme la notion de l'humanité.

La prise de considération de soi signifie la compréhension de l'être en tant qu'une existence éphémère. L'innocence primitive de l'homme est reconquise par le travail en soi-même. Comme nous avons vu auparavant, le refus de la religion signifie le rejet de la passivité. Dans ce sous-chapitre, nous voyons que, c'est par le travail que le potentiel humain émerge au milieu du système social et religieux.

⁴² Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Deuxième partie, Dans les îles bienheureuses, p. 348.

⁴³ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre premier, L'homme marxiste, II. – L'homme marxiste est un combattant, p. 24.

Le travail promet l'épanouissement authentique de l'homme est celui qui unifie l'objet à son sujet. En s'engageant totalement avec ce qu'il fait, l'homme réalise pleinement son potentiel. Il est actif envers lui-même et par conséquent envers la société entière. Le bonheur et la satisfaction acquis par la pratique du métier rendent l'individu fier et sûr de ses capacités. Dans *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, R. Garaudy : « Marx avait souligné que le travail, la pratique, l'action est ce qu'il y a de spécifiquement humain dans l'homme, car c'est là qu'affleure, en chaque instant [...] »⁴⁴. L'homme devient un homme par son labeur. En créant, il se crée lui-même. En outre, l'action est celle qui permet l'émancipation de l'homme surtout de ses propres limites.

C'est par le travail qui porte du sens qu'il échappe de son état brut. En se s'apprenant soi-même, il se développe et il affirme par ses actes la signification véritable de l'humanité. La créativité est celle qui donne à l'individu l'occasion d'écraser ses peurs et ses doutes sur lui-même. Le sens du labeur est altéré par l'influence de la structure sociale et religieuse.

Le rejet total de la religion permet l'émancipation de l'homme, dans la *Revue des Sciences Religieuses*, R. Triomphe : « Car l'athéisme émotionnel, en faisant appel aux sentiments permanents du cœur humain, retrouve inévitablement une liturgie où débouchent les grands symboles et les grands instincts de l'homme [...] »⁴⁵. L'indépendance de l'homme est une activité d'autocréation perpétuelle qui implique la communication avec autrui, en réinterprétant ainsi toute justification religieuse.

Un choix est évidemment laissé à l'individu, celui qui dérive de sa propre activité, le travail digne et réel. Le caractère humain devrait être reflété dans le travail. De la même façon, le Dieu en tant que produit de l'homme devrait représenter non pas seulement la puissance, mais aussi la faiblesse humaine, dans son article « Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la

⁴⁴ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Première partie Matérialisme et Transcendance, Intervention de Roger Garaudy, IV, p. 31.

⁴⁵ Robert Triomphe, « L'U.R.S.S. entre l'athéisme rationaliste et l'athéisme émotionnel », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 39, fascicule 2 (1965) : 158-167, p. 166.

transcendance », O. Boulnois écrit que « Tuer Dieu en le reniant, c'est croire qu'on le saisit par cette parole, ignorer que toute parole sur Dieu le nie déjà — qu'elle ne dit pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas »⁴⁶. Nous constatons que la religion est l'expression de la misère humaine qui évoque toujours la rédemption après la mort.

L'homme conscient de sa condition s'aperçoit de l'importance et la puissance de la religion sur les gens. Cependant, tout changement commence seulement par soi-même. À travers la volonté personnelle, l'homme réalise l'absurdité qui domine le monde. En jugeant lui-même par ses propres moyens, valable le retour à la raison. C'est seulement celle-là qui lui procure les outils nécessaires de se confronter aux entraves placées par les institutions religieuses, dans *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, A. Gorz, dit que « La praxis créatrice c'est aussi [...] l'activité qui produit des hommes humains, l'activité qui produit un milieu humain, l'activité qui développe et qui enrichit les facultés humaines [...] »⁴⁷. La créativité par le travail signifie la redéfinition de l'homme dans la praxis quotidienne. La répétition du labeur discipliné et conscient encercle la praxis dans sa totalité.

Le rejet de l'inertie est l'acte qui promeut l'authenticité dans tous les niveaux. L'homme créateur est perpétuellement actif consciemment. Ainsi, la religion est effacée par l'exaltation de l'homme par l'homme. Si l'homme réussit à trouver le sens vrai du travail, il n'aura plus besoin de s'accrocher à la religion. Il sait bien qu'il a dans ses mains toute possibilité de changer son présent et, par conséquent, son avenir.

Le futur n'est créé que par le présent. Le potentiel humain émerge de l'activité individuelle dans la société. C'est par la loyauté et l'engagement que l'homme peut vivre sans la foi chrétienne. À travers ce choix, l'homme devient sincère envers lui-même et envers ses conditions de vie. La pensée marxiste est centrée sur le fait que l'homme ne peut pas être en même temps fidèle à sa condition humaine et à la fois au dogme préétabli culturellement.

⁴⁶ Olivier Boulnois, « Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*, 4^e série, tome 99, n°3 (2001) : 358-384, p. 380.

⁴⁷ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, et al., *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Deuxième partie Praxis et Morale, André Gorz, p. 133.

C'est par cette observation que nous remarquons que l'homme est en quelque sorte 'obligé' de choisir entre les deux ; sa foi en lui-même ou sa foi religieuse. Selon toute apparence, le potentiel de l'individu n'est accompli que par le choix personnel. De cette façon, il ne donne pas toute vertu qu'il possède au Dieu. En revanche, il met en pratique ses propres énergies pures. L'homme échappe même à la solitude affligeante par son travail. En produisant, il engendre des rapports humains qui échappent à la force divine. La notion de l'humanité est la valeur créée personnellement par le travail continu de l'individu sur soi-même. Dans son article « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », C. Wackenheim dit que « Mais l'ambition de Marx va bien au-delà d'une « pathologie » de la conscience religieuse ; à vrai dire, son intention est tout autre et concerne précisément ce qui pour le croyant est la religion authentique »⁴⁸. Les liens authentiques qui se fondent sur le labeur volontaire sont ceux qui contestent l'essor intellectuel.

Ainsi, la religion de l'homme n'est que l'homme. C'est par cette voie que le bien-être prend un caractère humain et non pas seulement matériel. Toute transaction devient bienveillante et pure. Cela signifie que toute altération de la santé surtout mentale n'a plus une place dans la société, car l'homme vit en paix avec lui-même et avec les autres. La pensée marxiste voit que l'antagonisme du marché cède ouvertement sa place à la fraternité.

D'ailleurs, l'homme met en valeur ce qu'il est nécessaire et non pas plus – la surabondance ne définit plus l'homme –. Chaque individu lutte pour sa survie, mais la surproduction des choses signifie la disparition de l'authenticité humaine. Le potentiel humain est centré sur la qualité de vie. Si l'homme a envie d'une pluralité de matière, il faudra travailler beaucoup plus. En suivant le même concept, la foi demande à l'homme à se focaliser sur Dieu. Donc, le labeur spirituelle pour l'homme n'est que [Dieu](#). Il est indispensable de 'travailler' pour gagner le Paradis céleste.

⁴⁸ Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131, p. 129.

De la même façon, le prolétariat travaille pour gagner sa vie. Le temps à consacrer est considérablement grand pour les deux aspects : société et religion. Les points communs entre les deux font appel à la domination d'une classe au détriment d'une autre – le prolétariat ou autrement dit le fidèle. L'homme en tant qu'être unique perd sa singularité par le seul fait de la mauvaise concentration. Enfin, il s'éloigne de lui-même et s'aliène perpétuellement de sa nature.

D'après la pensée marxiste, toute invention est faite par les hommes qui n'ont pas hésité à croire en leurs forces. La solitude est à la fois le moyen de création et de destruction. L'homme qui a confiance en soi-même devient créatif et il rejette par son œuvre la puissance religieuse. La marginalisation peut constituer une bénédiction et en même temps une malédiction pour l'espèce humaine. Comme J. Lacroix dit dans son livre *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, :

« Être libre, c'est pouvoir échapper au social, c'est trouver en soi un refuge intime et comme un sanctuaire intérieur. Attitude de protestation individualiste qui correspond encore au stade de l'aliénation. Lorsque l'essence de l'homme se réalise dans son existence, cette opposition entre l'individuel et le collectif disparaît : être libre, c'est réaliser pleinement une personnalité qui est essentiellement communautaire, qui n'existe que dans sa totale réciprocité avec les autres »⁴⁹.

L'homme est en même temps seul et avec les autres, le 'moi' est créé par l'existence de 'nous'. En s'apercevant le monde, il retrouve sa propre originalité. C'est l'homme qui est conscient de ses puissances qui applique ses expériences dans son travail. Les artistes sont ceux qui ont réalisé l'Univers à travers l'ardeur de leur esprit. Les expériences vécues mettent en valeur la qualité de l'individu. En mettant toute leur douleur et leur joie dans leur art.

Est-il possible d'imaginer un seul chef-d'œuvre sans le noir ? La souffrance qui est née par l'interrogation de l'homme sur son existence est productive. Elle lui

⁴⁹ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre premier, L'homme marxiste, III. L'homme marxiste est un homme ouvrier, p. 40.

autorise l'expression suprême de soi-même. C'est par ce chemin qu'il se lie enfin aux autres par son travail personnel. Le monde devient plus riche par les hommes qui osent mettre en avant leur originalité. L'homme a le désir continu de combler ses soucis psychiques. Il n'est pas justement son corps, mais il est aussi son âme. L'homme pose des questions qu'un animal n'est pas en mesure de les poser. Cela signifie que l'être humain est capable de saisir le sens dans sa vie et s'apercevoir de sa nature concrètement. Il ne peut pas seulement exister au sens vague du terme : le souhait d'avoir une vie épanouie avec un but qui porte du sens. Paradoxalement, l'homme qui réussit à mettre ensemble la solitude avec son état social, devient apte à créer des liens authentiques avec soi-même. Il approche à l'humanité par son œuvre qui s'effectue par le travail perpétuel en soi.

C'est à travers la fabrication de ce qu'il aime que l'émancipation soit réalisée étape par étape. En mettant âme et corps dans son produit, il satisfait avec bienveillance les besoins vitaux. La soif humaine est visible également au niveau psychique. Dans l'évangile selon Saint Matthieu, dans *La Sainte Bible*, nous lisons que « L'homme ne vit pas seulement de pain [...] »⁵⁰. La nécessité de satisfaire les soucis premiers, comme la nourriture et le logement sonest faitse par le besoin d'avoir le bien-être de la psychè humaine.

Mais, l'âme doit être également 'nourrie'. Si l'individu se satisfait justement par l'aliment physique et il laisse à côté son âme, il reste dans un état d'animal. C'est par le développement psychique que l'homme se différencie de toute bête sauvage. Dans *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, C. Roy dit que « L'homme est cet animal qui est capable de se crever les yeux lui-même « pour ne pas voir » ce qu'il ne veut pas voir, et de mentir et commettre des faux pour faire voir aux autres ce qu'il est seul à voir, avec les yeux aveugles de la foi »⁵¹.

⁵⁰*La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le nouveau Testament, l'Évangile selon Saint Matthieu, II. La promulgation du Royaume des Cieux, A. Section narrative, 4.4, p. 1293.

⁵¹ Claude Roy, *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Les essais CCXV », II. Le refus de savoir et la nécessité de taire, 3, p. 161.

Le regard sincère envers la condition humaine exige la connaissance de soi-même et de ses envies. L'accomplissement se trouve dans l'amalgame équilibré entre la nourriture physique et psychique. La condition mentale est celle qui permet la luminosité ou l'obscurité de notre existence. C'est parce que sans rien à manger l'homme ne peut plus survivre, il a besoin de s'alimenter pour pouvoir réfléchir. En étant dans un bon état physique, il peut être créatif et productif.

Nous voyons que le déséquilibre n'a pas de place dans la pensée marxiste. L'état physique est lié irrévocablement à l'état psychique. La vie devient plaisante par le seul fait de s'occuper d'un métier avec lequel l'homme se sent passionné. Ainsi, il est indispensable de supprimer la religion afin que la classe opprimante s'efface également avec elle-même.

La force humaine est montrée à travers le rejet de toute dépendance et de toute justification métaphysique. Le rejet de Dieu implique la libération physique et psychique de l'homme, Dans son article « La question morale dans le marxisme », Y. Quiniou écrit que « [...] pour exclure la figure théorique du Sujet souverain et originaire propre à l'humanisme spiritualiste et pour affirmer, sur fond de finitude ontologique que c'est la vie qui détermine la conscience et non l'inverse »⁵².

C'est par l'affirmation de la mortalité humaine que le potentiel peut être révélé. Il est question du rejet de l'angoisse et de la peur qui influence la conduite de l'individu. En faisant un travail qu'il le considère comme fascinant, il sent un bonheur profond et, par conséquent, il crée avec toute son âme. C'est à travers le plaisir du travail que la santé humaine est présente au niveau corporel et psychique.

L'alimentation ne se limite pas seulement au point de vue matériel, mais également psychique. Le vrai repas est celui qui combine les sens du corps⁵³ avec la manifestation du goût mentalement. Ainsi, la réponse à la vie est toujours l'homme.

⁵² Yvon Quiniou, « La question morale dans le marxisme », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°68 (2000) : 10-18, p. 13.

⁵³ « Corps. Appelé à la sainteté morale, l'homme doit aussi soumettre son corps à des rites de pureté liés au culte de Dieu. Certaines règles de pureté concernent la naissance, les rapports sexuels, la maladie, la mort : elles rappellent que Dieu est le maître de la vie (Lv 11-18) ». (Anne Fouilloux et Alice Le Moigné, *et al.*, *Dictionnaire culturel de la Bible*, Éditions Marabout, 1995, p. 69).

Il crée pareillement pour sa survie mentale. Dans la pensée marxiste, le potentiel est accompli par la croyance en l'homme.

En regardant honnêtement sa situation, l'homme réalise que la surabondance n'est pas celle qui lui rendra heureux, dans *Le religieux après la religion*, L. Ferry et M. Gauchet : « L'homme parle, et il rencontre l'invisible dans ses mots. Il s'éprouve lui-même, irréductiblement, sous le signe de l'invisible. Il ne peut pas ne pas penser qu'il y a autre chose en lui que ce qu'il voit, touche et sent »⁵⁴. C'est par cette voie que l'homme réussit à s'autodépasser, par ses sens. Les cinq sens sont, un sujet d'étude et une source d'épreuve continuellement. Les cinq sens ont ainsi un rôle essentiel dans l'analyse anthropologique ; corps et âme. En effet, le bien-être humain est trouvé dans l'essor personnel par la perception du monde à travers les sens. Les sens, considérés comme des médiateurs de l'âme, mettant l'homme proche de la compréhension du divin.

C'est la contribution individuelle à l'ensemble de la société que l'homme réalise ses capacités. Cette expansion est faite grâce aux rapports humains. Le sentiment de bien-être et de la satisfaction permet à l'homme de trouver son équilibre psychique. L'amour de soi s'effectue par l'amour du travail. Comme Jean-Paul Sartre écrit dans *les Cahiers pour une morale* :

« A ce moment, tout se passe comme si l'Autre était une seconde néantisation opérée sur ma subjectivité par une subjectivité dont le sens profond d'exister comme négation objectivante de ma subjectivité. C'est la faute originelle. Car, au moment où la réflexion pure intervient, il est *déjà trop tard* [...] »⁵⁵.

Les relations humaines se définissent par la perception de soi-même personnellement. Le travail reflète et représente toujours le caractère de chaque homme. La pensée marxiste évoque la distance qui existe entre le producteur et le produit comme un lien étendu. De la même façon, le Dieu se place loin de la nature humaine. Par cette séparation, l'homme devient angoissé et il ne connaît plus son

⁵⁴ Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Bernard Grasset, coll. « Nouveau collège de philosophie », 2004, La disposition religieuse de l'humanité, p. 61.

⁵⁵ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 18.

orientation. De telle sorte qu'il se sent rejeté par tout – l'homme est perdu dans son milieu social –. Il est partout sans appartenir à quelque part.

Ainsi, cet homme attache son identité individuelle à ses deux 'seigneurs', à l'État et à la foi chrétienne. Il n'est rien sans ces deux institutions. C'est pour cette raison que le marxisme souligne l'effacement de la force religieuse. L'homme ne peut pas créer librement au moment où il se trouve sous le poids des lois qui l'oppriment.

Dans les épîtres aux Romains, dans *La Sainte Bible*, c'est écrit : « Veux-tu n'avoir pas à craindre l'autorité ? Fais le bien, et tu en recevras des éloges ; car elle est un instrument de Dieu pour te conduire au bien »⁵⁶. L'émancipation d'un homme exploité évoque celle de toute sorte d'esclavage. La position marxiste soutient le fait que le prolétariat a les moyens d'utiliser ses connaissances pratiques contre le système qui l'écrase.

Du coup, la raison semble d'être plus forte que la religion. La prise de conscience est essentiellement un accomplissement personnel. Celui qui réussit à se mettre à la place de quelqu'un d'autre, est apte à regard objectif sur la condition humaine. C'est par cette action qu'il comprend que ses actes portent des conséquences sur son environnement. Selon J.-P. Sartre :

« Dans la lutte des classes, le prolétariat lutte pour beaucoup plus que le besoin : la justice. La bourgeoisie pour beaucoup plus que la satisfaction de ses besoins : pour le commandement, pour le luxe, pour la culture, pour sa représentation hiérarchique de l'homme. Il n'y a pas besoin, dans la société actuelle, d'être un gros capitaliste pour satisfaire largement ses besoins »⁵⁷.

La faiblesse humaine est vue à travers la structure de l'état social. La sensibilité de l'homme est montrée à travers ce qu'il ne veut pas être fait sur lui-même. Ainsi, il ne le fait pas aux autres. Le discours évangélique de Luc montre paradoxalement l'éthique préconisée par le mouvement étudié dans ce chapitre. L'homme conscient,

⁵⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le nouveau Testament, Epîtres aux Romains, Parénèse, Soumission aux pouvoirs civils, 13.3-4, p. 1507.

⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 59.

lutte pour l'instauration de la justice qui évite les réponses religieuses. La foi chrétienne porte en elle des paroles qui constituent un trésor pour la morale humaine.

Mais ces paroles se placent déjà intrinsèquement de la psychè humaine. Personne ne peut nier le fait que dans la religion il y a du sens primordialement philosophique pour le bien-être des gens. Cependant, l'homme qui suit le discours théologique afin d'éviter l'Enfer est condamné par sa propre façon de profiter de sa foi. La réadaptation du religieux dans l'approche existentialiste devient l'instrument de l'émancipation individuelle. De cette manière, l'homme se concentre sur son développement personnel. L'homme qui oublie le soi-même dans sa foi, met la frustration dans la première place dans sa vie. C'est parce que le fidèle se comporte bien à cause de la peur de la punition éventuelle.

L'existentialisme voit que l'homme qui porte en lui-même une éthique, considère son prochain comme un frère et non pas comme un moyen pour acquérir la miséricorde et la grâce de Dieu. Dans « La création humaine des valeurs » R. Virgoulay dit que « L'athéisme, dans sa réaction la plus positive, refuse Dieu en tant qu'il serait une limite pour l'homme, en tant qu'il le priverait du privilège de son autonomie »⁵⁸. Le but de l'homme marxiste est de rétablir la qualité humaine dans la société par le refus de la religion. Le marxisme part de l'idée que toute valeur nécessaire est déjà présente dans l'âme humaine.

L'injustice faite à un individu se reflète également à autrui. L'homme indépendant est celui qui est responsable de ses actes. Le bien-être de l'un et celui de tous. Quelqu'un devient un homme au sens qualificatif du terme par le respect de lui-même et d'autrui. L'entrelacement entre les deux effets est essentiel au point des relations humaines sentimentales.

Le travailleur qui s'enfonce passionnément dans son travail, découvre que la foi est placée en lui-même. Elle est créée à travers l'exaltation de son travail individuel. Le résultat de cette foi est le produit qui a entre ses mains l'homme créatif. Le salut

⁵⁸ René Virgoulay, « La création humaine des valeurs », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 41, fascicule 3 (1967) : 193-226, p. 224.

authentique de l'âme humaine, est discerné par le lien entre l'homme et son objet de production. C'est par cette réflexion que la religion devient obsolète.

L'homme utilise ce qu'il a justement besoin : sa philosophie de vie est fondée sur la réalisation de son potentiel. Dans la *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, C. Wackenheim dit qu' « Il ne suffirait donc pas de supprimer les privilèges officiels de la religion en laïcisant l'État ; on laisserait subsister la racine du mal »⁵⁹. L'homme décèle le sens de sa vie par le travail continu qui contribue à la disparition de la misère sur Terre. L'homme perd sa valeur en tant qu'être unique dans l'accumulation de la matière et ainsi de l'espoir d'une vie paradisiaque dans un au-delà.

La réponse existentialisme se trouve dans la qualité de la vie. L'antagonisme peut être un élément frustrant et ne laisse pas place à la tranquillité de l'âme humaine. L'homme est un être téléologique, car il trouve l'essence de la vie par les desseins qu'il souhaite accomplir afin de s'agrandir spirituellement. Dans son œuvre *Dieu existe-t-il ?, Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, H. Küng écrit que

« Plus un homme reconnaît que, dans son individualité, il n'est qu'une apparition passagère de l'unique volonté de vivre, et par conséquent plus il se nie lui-même dans sa volonté de vivre individuelle, plus il atteint la suppression totale de l'égoïsme, la véritable résignation et la sainteté ; plus se produit en lui la délivrance du monde et de soi-même ; plus aussi il entre dans l'Un universel »⁶⁰.

C'est par la prise de conscience de la force individuelle que l'homme s'aperçoit que le progrès ne s'achève jamais. L'individualité est fondée dans la collectivité, car le soi-même entre dans l'un universel par l'effort personnel et en même temps collectif. Les objectifs de la vie sont renouvelés et renforcés tout au long de son

⁵⁹ Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131, p.130.

⁶⁰ Hans Küng, *Dieu existe-t-il ?, Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, traduction : Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Éditions du Seuil, 1981, D. Le Nihilisme – Conséquence de l'Athéisme, I. L'avènement du nihilisme : Friedrich Nietzsche, 1. Critique de la culture, Le pessimisme de Schopenhauer, p. 419.

existence. La volonté de vivre signifie la réalisation consciente de soi-même. L'homme entre dans le collectif par sa volonté de vivre, un but est né par l'exécution d'un but. C'est par l'action qu'il apprend à se gérer soi-même. En travaillant continuellement sur soi, tout être-humain réalise qu'il peut s'autodépasser par ses propres moyens.

L'homme émancipé de toute religion voit que la peur et l'inquiétude se trouvent seulement dans sa tête, la morale athée indique la nécessité du courage de faire confiance aux sensations humaines. Comme Y. Quiniou écrit dans son article « La question morale dans le marxisme », : « [...] l'éthique déploie une normativité immanente et elle n'a pas besoin de la fiction d'un sujet libre pour la fonder, le corps, le désir ou l'intérêt suffisant à l'expliquer »⁶¹.

Les sens construisent l'émergence du potentiel humain. Le seul responsable de ses pensées est l'homme lui-même. Le 'travailleur' est ainsi le penseur de la vie, il est un philosophe. À travers l'analyse de l'essence de la négation de la religion et de l'apparition de la puissance humaine, nous voyons que la sagesse est gagnée par l'activité humaine. La passivité laisse l'homme dans un état d'esclavage.

L'inertie s'efface par celui qui travaille pour améliorer non pas seulement ses conditions de vie, mais également pour se découvrir soi-même, de devenir au fur et à mesure plus grand que ses craintes. En réussissant à transformer sa fragilité en confiance. L'homme devient le prophète de son propre destin. Il s'agit d'une tâche personnelle, mais qu'elle porte ses conséquences à tout l'Univers, l'action est celle qui offre à l'individu l'émancipation, J. Colombel écrit dans *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, que « [...] la seule activité qui permet à l'homme de conquérir plus de liberté sur la nécessité, c'est, dans notre situation, *de lutter pour devenir libre* »⁶². Il est question de la lutte personnelle fondée sur la puissance humaine.

⁶¹ Yvon Quiniou, « La question morale dans le marxisme », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°68 (2000) : 10-18, p. 13.

⁶² Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Deuxième partie Praxis et Morale, Jeannette Colombel, p. 145.

Ce combat est mené quotidiennement. L'homme fait la 'guerre' pour défendre ce qu'il le considère comme sacré. La conquête du potentiel humain s'effectue par la lutte pour sa liberté. L'amour de soi est créé par l'amour du travail. Au lieu de plonger dans la religion, l'homme qui porte en lui le désir d'apprendre sa nature, se met en quête de soi-même par le travail. De cette manière, il s'aperçoit qu'il y a plus de façons d'assouvir ses besoins vitaux.

La lutte est poussée par les motifs que le combattant porte dans son âme. Au moment où l'individu est concentré sur ses desseins, l'engouement l'oriente vers la victoire. S'il ne s'agit pas d'un triomphe au sens littéral du terme, il est au moins subjectivement une réussite profonde. Il est le maître de lui-même et de ses soucis. Par exemple, il s'aperçoit que tout homme a une nécessité profonde de se sentir en sécurité par la foi en Dieu. La pensée marxiste métamorphose la croyance en Dieu à une foi en l'homme. Dans *La croyance*, P. Fontaine écrit :

« On comprend ainsi qu'il ne saurait exister de conflit entre le savoir et la foi, dans la mesure où le domaine du savoir est constitué par le monde de l'expérience et des phénomènes, tandis que la foi vise ce qui se trouve au-delà de l'expérience et des formes de la sensibilité ; la visée d'un tel « au-delà » est d'ailleurs un « besoin » de la raison, et c'est paradoxalement la limitation de la connaissance théorique aux seuls phénomènes qui permet d'élargir le champ d'application de la raison quant à son usage pratique »⁶³.

La croyance en l'homme est fondée sur les expériences concrètes et conscientes et non pas dans l'explication de l'au-delà. L'homme conscient se rend apte à trouver tout ce qu'il cherche dans son labeur. Il n'oublie pas sa nature originelle et ses soucis et il sait que tout commence par lui et finit par lui-même. Il vit par l'expérience individuelle du monde dans lequel l'au-delà pose des limites. Afin d'élargir l'horizon d'adaptation de la raison par son usage pratique, c'est-à-dire dans les expériences vécues. Dans l'existentialisme, la valeur de l'homme dépasse le statut social. Tout contentement est présent chez l'être qui fait ce qu'il aime, il ne voit pas son travail séparément de lui.

⁶³ Philippe Fontaine, *La croyance*, Paris, Ellipses, coll. « Philo », 2003, Kant : la place de la croyance dans la philosophie transcendantale, « Croyance rationnelle » et savoir pratique, p. 80.

En mettant tout son être dans son labeur, il accomplit une vie qui est sans doute, forte et indépendante de toute religion. L'ombre du travail obligatoire cède sa place au travail qui porte la lumière en l'homme. Ainsi, il est ses actes. L'éthique est créée par la praxis, puisqu'elle met ensemble le besoin et en même temps l'affranchissement, le lien des composants (homme et travail) évoque l'émergence de l'honnêteté, J. Colombel dit que « C'est à l'intérieur du mouvement même de la praxis, comme intime liaison de la nécessité et de la liberté que l'on pourra parler de morale »⁶⁴. L'homme est en concurrence constante avec autrui. L'homme est son propre ennemi. Être soi-même dans une religion demande d'un effort persistant et une volonté puissante afin de rester authentique.

L'homme s'adapte à la fin du compte à ce qui l'entoure. Au moment où, le plus fort impose sa loi, le faible ne peut que suivre. Le vrai défi est d'être en mesure de juger cette condition extérieurement, d'être capable de voir au-delà de son entourage pour qu'il puisse échapper à sa zone de confort. L'être humain a le sentiment qu'il se comporte moralement quand il s'aperçoit que les autres, dans son milieu social, agissent de la même façon, dans *La Sainte Bible*, : « Souvenez-vous de vos chefs, eux qui vous ont fait entendre la parole de Dieu, et, considérant l'issue de leur carrière, imitez leur foi »⁶⁵. L'imitation peut donner des réponses métaphysiques ? Est-ce possible de comprendre la parole divine par l'autre ou seulement par nous-mêmes?

D'après l'approche marxiste, l'imitation est le seul outil de l'homme qui ne fait pas l'effort continu de mettre en pratique son potentiel par ses moyens individuels. La vie sociale a une influence indispensable sur la psychologie humaine. Si son entourage se comporte de la même manière que lui, il se sent accompli et illusoirement heureux. Toutefois, appartenir signifie devenir.

⁶⁴ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Deuxième partie Praxis et Morale, Jeannette Colombel, p. 145.

⁶⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Hébreux, Appendice, Sur la fidélité, 13.7, p. 1587.

L'homme a besoin des autres hommes, car la vie prend du sens à travers les rapports humains. L'être humain apprend qu'il y a toujours quelque chose à gagner de l'autre. La soumission de l'homme à l'homme reflète le rôle de la religion. Ce comportement conduit à la solitude. Il se sent seul au sein de la société. Du reste, il n'écoute plus son cœur et finit par être dans la foule éperdue. Inévitablement, l'homme s'éloigne de lui-même, en essayant toujours de devenir comme les autres. C'est pourquoi il perd au fil du temps le sens vrai du labeur, l'homme reste plongé dans l'angoisse. Selon M. Heidegger :

« Dans l'angoisse – disons – nous communément – « on se sent oppressé ». Mais qui est ce « On » ? *Qu'est-ce qui oppresse ce « On » ?* Nous ne pouvons pas dire devant quoi *on* se sent oppressé. Toutes les choses et nous-mêmes, nous nous abîmons dans une sorte d'indifférence. Cela pourtant non point au sens d'une disparition pure et simple, mais dans leur recul comme tel, les choses *se tournent* vers nous. Ce recul de l'étant en son ensemble, qui nous obsède dans l'angoisse, est ce qui nous *opresse* »⁶⁶.

C'est par la perte de l'identité de soi que l'homme se sent oppressé. La vertu d'apprendre à vivre avec l'angoisse peut constituer un motif essentiel afin de rejeter définitivement la religion. La vie sociale définit l'institution religieuse et vice versa. Toute séparation effectuée au niveau religieux entre Dieu et homme est, par conséquent, présente dans l'ordre civique.

Le potentiel individuel disparaît, parce que le travail ne se fonde plus sur les besoins de la psychè humaine. Mais il est basé sur un appétit de rassembler encore plus matériellement. Il est question d'un acte qui dévore l'homme au fil du temps sa seule possession – son âme –. De la même manière, la religion garantit la rédemption de l'âme par le sacrifice de la confiance en l'homme à l'autel de la puissance divine.

Comme nous voyons chez le marxisme, le bourgeois 'dénude' le prolétariat complètement par un travail épuisant. Le travailleur finit par la dédicace de sa vie

⁶⁶ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, traduction : Henry Corbin, présentation et commentaires Marc Froment-Meurice, Paris, Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1985, II. *Qu'est-ce que la métaphysique*, Texte, p. 52.

entière à son métier. La dégradation humaine est faite par l'altération du vrai contenu du métier, dès lors qu'après K. Marx : « Le travail des prolétaires a perdu tout attrait avec le développement du machinisme et la division du travail »⁶⁷. Tout essor et toute connaissance prennent lieu en dehors d'un état connu et habituel.

La lutte personnelle conduit à l'écartement de la religion. C'est par le regard extérieur de sa condition que l'homme peut comprendre l'absurdité de la société. Selon la pensée existentialiste, la misère n'est qu'un produit humain. La consolation de la religion n'est pas finalement une réponse aux difficultés de l'existence humaine. La solution se trouve en l'homme. La quête du sens est un chemin qui fait appel à la volonté humaine.

C'est par le développement de son esprit critique que l'homme porte un jugement objectif et à la fois personnel au monde dans lequel il vit, et après il fait ses choix. C'est à travers la perception individuelle que tout homme choisit sa façon de vivre. L'esprit critique est l'instrument unique qui conduit au bien-être. D'ailleurs, le jugement personnel s'acquiert par le détachement de son état de la zone de confort. Cette zone particulière est celle de l'affirmation des valeurs prêtes, et par conséquent, anciennes. Elles ne sont plus adaptées à l'époque, mais leur ampleur reste incontournable. Dans cette espace, l'homme se sent confortable.

Même s'il souffre dans tous les niveaux de sa vie, il est à l'aise au moment où il voit que son entourage supporte la même misère, en étant dans la même réflexion du parole religieux, où dans *La Sainte Bible*, c'est écrit que « Non, la misère ne sourd pas de terre, la peine ne germe pas du sol. C'est l'homme qui engendre la peine [...] »⁶⁸. L'homme est la source du bien et du mal. La pensée marxiste insiste sur le pouvoir de l'individu de mettre ensemble les éléments contradictoires qui existent dans la nature humaine.

⁶⁷ Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Paris, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste (1847)*, I. Bourgeois et Prolétaires, p. 28.

⁶⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres poétiques et sapientiaux, Job, II. Dialogue, I. Premier Cycle de Discours, Confiance en Dieu, 5.6-7, p. 604.

À travers l'effacement de l'ignorance de son vrai potentiel, l'homme redéfinit chaque valeur suprême par son impact dans la société. Cela signifie que si tous subissent le même malheur donc il est justifié. Il n'est plus une indigence profonde, mais simplement un état d'être. L'existentialisme par son association avec le marxisme voit que l'homme qui refuse la force religieuse, admet la capacité de l'homme de répondre par ses moyens aux défis de la vie.

En écartant l'opinion de la majorité qui englobe l'ordre social, l'homme décide de ne plus accepter de réponses prêtes. Le révolté va à contre-courant, puisqu'il s'oppose à l'ordre établi qui est validé et accepté par la structure sociale. L'affirmation des valeurs préétablies annonce la passivité de l'homme devant sa propre vie. Celui qui est actif, désire la récréation de tout ce qui se trouve dans son milieu social :

« Mais la pleine possession de l'homme par lui-même, sa présence totale à lui-même est impossible, puisqu'elle suppose un esprit infini. Et la durée n'est pas autre chose que cette distance de soi à soi qui suppose cependant une sorte de présence originaire à soi-même. Pour être définitivement orienté et pour ainsi dire fixé dans le sens de sa marche un devenir trans-historique n'en comprendrait pas moins un certain caractère temporel »⁶⁹.

En admettant le défi de mener une vie qui se fonde sur une personnalité authentique, l'homme marxiste accepte volontairement de travailler en soi-même, sans être influencé par l'avis d'autrui. L'homme conscient s'aperçoit de sa puissance par son histoire. L'homme apprend par son passé afin qu'il puisse créer son avenir. Comme S. De Beauvoir écrit dans son œuvre *Pour une morale de l'ambiguïté* : « Il doit assumer le risque : en se jetant vers l'avenir incertain, il fonde avec certitude son présent »⁷⁰. L'angoisse humaine est fondée sur l'incertitude de la vie.

⁶⁹ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre premier, L'homme marxiste, III. L'homme marxiste est un homme ouvrier, p. 43.

⁷⁰ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pyrrhus et Cinéas, Deuxième partie, L'action, p. 365.

Le mouvement existentialiste explique que le travail assure le présent, et c'est par le 'maintenant' que l'homme atteint ses buts qui renonce^{nt} à la religion. La liberté individuelle affirme celle de la collectivité universelle. La religion ainsi que la classe privilégiée sont dénoncées par le prolétariat conscient qui évite toute explication métaphysique. L'homme qui est franc envers lui-même, est, par conséquent, également honnête envers son travail et envers ses liens avec autrui.

Quand l'homme travailleur vit pleinement dans le présent, en étant consacré à ce qu'il fait, il crée étape par étape son présent et ainsi son avenir. Le futur est fondé sur le présent. D'après J.-P. Sartre :

« Dans les moments de prière, le croyant est comme le psychasthénique : il mime la foi, comme l'autre mime la douleur ; tout vient de lui, seule la passivité fait défaut, comme la femme frigide qui ne veut pas l'être et qui se tord de plaisir sans plaisir. Mais par une ruse, il explique que la foi se crée, que l'on construit sa foi et donc qu'elle est toujours au-delà de la foi concrète ; ainsi toute expérience de poursuite vaine de la foi marque seulement qu'elle est au-delà. Mais aussi bien n'est-ce pas là ce qu'on demande à la religion »⁷¹.

La pensée sartrienne évoque la racine de la passivité qui vient de l'imitation de la foi. La réalité de la foi est dans les expériences concrètes. Nous voyons que le mensonge ne crée que le mensonge. De la même façon, la vérité ne produit que la vérité. Le caractère même de l'action implique la liberté au sein de la nécessité. La prise de conscience permet mieux comprendre et de cette façon à gérer clairement les soucis. L'homme qui travaille fastidieusement devient philosophe et psychologue de sa condition. Il s'aperçoit qu'il peut 'se soigner' tout seul dans sa vie.

La première ressource est toujours soi-même. L'homme conscient remarque ce qu'il est en mesure de produire et il se sent fier et certain de ses aptitudes. D'après le *Manifeste du parti communiste*, le seul statut qui a du potentiel est celui du prolétariat. C'est parce qu'il dispose les capacités qu'ils lui permettent de s'affranchir de sa condition qu'il peut se révolutionner.

⁷¹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 155.

En conséquence, il a l'occasion de fonder un nouvel ordre. Malgré le fait que la bourgeoisie possède les machines qui facilitent la tâche du prolétariat, le seul capable de les utiliser est l'homme travailleur. Sans l'homme travailleur, le système capitaliste s'effondra. Selon la pensée marxiste, la force est placée aux mains du travailleur, K. Marx dit que : « [...] le prolétariat seul est une classe vraiment révolutionnaire [...] le prolétariat [...] est le produit le plus authentique »⁷². L'homme travailleur se situe dans la praxis qui l'oriente à l'acte favorable envers lui-même. C'est par le travail qu'il réussit à améliorer sa vie et celle de ses frères humains. La négation de la religion est la voie vers l'affirmation de la puissance humaine.

Le travailleur est apte à métamorphoser son propre destin et à renverser l'ordre social dominant. C'est par cette capacité que tout environnement hostile envers la nature humaine peut s'adapter enfin aux mesures de l'homme qui n'est plus éloigné de son travail. L'authenticité du prolétariat vient du fait qu'il connaît son travail mieux que le bourgeois.

Le riche qui possède une capitale considérable qui permet la division le travail entre les employés, selon leur spécialisation. Mais l'employeur n'est pas toujours au même niveau d'intelligence technique comme eux. Malgré ce fait, il a tout le pouvoir, car c'est lui qui procure le matériel et le salaire au prolétariat. Cependant, ce n'est pas lui qu'il passe presque toute sa journée sur une seule tâche bien précise.

Selon G.W.F. Hegel : « Dans l'état du droit donc le monde éthique et sa religion se sont enfoncés dans la conscience de la comédie, et la conscience malheureuse est le savoir de cette perte totale »⁷³. C'est par la prise de conscience que l'homme se retrouve soi-même, dans le monde moral crée par ses propres efforts.

Sur ce point, le travailleur dépasse le capitaliste, puisqu'il connaît parfaitement son travail et ainsi sa situation sociale. Il s'agit d'un individu qui pratique son métier

⁷² Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Paris, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste (1847)*, I. Bourgeois et Prolétaires, p. 32-33.

⁷³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit [Phänomenologie des Geistes]*, tome II, traduction : Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1941, VII. La religion, C. La religion manifeste (ou révélée), I. Les présuppositions du concept de la religion révélée, p. 261.

quotidiennement. Dès lors il est le maître de son poste, bien que ce n'est pas lui qu'il possède la capitale. Le bourgeois a l'argent et le prolétariat a les capacités du métier. L'acte passionnant est celui qui fait la réalité misérable à une réalité prospérante. L'éthique humaine se place dans le travail conscient et continu. L'homme fonde une morale qui se réévalue chaque jour à travers chaque tâche.

D'ailleurs, en se respectant lui-même, il estime, par conséquent, la vie d'autrui. L'homme existe consciemment à travers son effort de se créer soi-même. Comme A. Camus écrit : « Où saisir l'essence sinon au niveau de l'existence et du devenir ? Mais on ne peut dire que l'être n'est qu'existence »⁷⁴. Le devenir s'établit par le progrès perpétuel. Les animaux ne font qu'exister, mais l'homme peut apparemment beaucoup plus que demeurer dans un état stable.

Le potentiel humain est renforcé par l'individu qui refuse les réponses religieuses. Le potentiel humain est en mouvement, puisque l'action est synonyme de l'instabilité et de la perpétuité. L'homme conscient vit dans le moment présent. Le sens ne peut pas être trouvé par la permanence et l'inertie. C'est l'activité authentique qui montre que la démarche vers la connaissance de soi-même ne s'achève jamais.

Ainsi, l'être-humain assure non pas seulement son confort au point de vue de la matière, mais aussi intellectuel. Il ne faudra pas négliger le fait que la matière et la spiritualité sont essentiellement associées entre elles. L'homme ne peut pas être un individu spirituel au moment où il n'a rien à manger. Celui qui s'occupe seulement de l'accumulation de la matière, ne s'intéresse pas à l'accroissement de son âme, reste esclave du système, et par conséquent, de lui-même. Comme J.-P. Sartre écrit :

« La réalité humaine est néantisante-créatrice précisément parce qu'elle a affaire dans son être à ce qui n'est pas. Toutefois la création (et sa forme affaiblie, l'affirmation) n'est pas simple conséquence de la négativité. Elle est elle-même création par rapport à la néantisation. L'homme ne peut créer que

⁷⁴ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, V. La pensée de midi, Mesure et démesure, p. 354.

parce qu'il se crée créateur. C'est ce qu'il nous faut examiner à présent »⁷⁵.

La lutte humaine est placée entre le sens et le non-sens. C'est en travaillant contre la marginalisation et contre l'avarice que l'homme transforme le sens de la religion. Le combat mené contre l'État implique celui qui est contre l'Église. La bourgeoisie et la religion disent 'non' à l'indépendance humaine. Ces restrictions forcées à l'homme, mettent à côté l'humanité au sens qualitatif du terme, pour laisser plus d'espace pour le profit. L'être humain projette une grande partie de son temps au travail et à la religion. C'est par cette manière dont les relations humaines disparaissent graduellement. L'homme soumis à la routine dure de sa vie cherche la consolation en Dieu, comme nous lisons dans l'Épître aux Corinthiens : « [...] qui nous console dans toutes nos afflictions, afin que, par la consolation que nous-mêmes recevons de Dieu, nous puissions consoler les autres en quelque affliction que ce soit »⁷⁶.

La réponse aux défis de la vie se trouve dans la confiance en l'homme. L'homme veut produire plus non pas simplement pour manger et pour se loger, mais également pour être capable de procurer à sa famille le confort. Selon toute apparence, la définition sociale du bien-être se lie à la matière et ainsi à l'argent. Ces éléments jouent un rôle primordial à la survie. Néanmoins, la pensée marxiste voit que le seul fait de travailler pour gagner un salaire est une exploitation pure du potentiel humain.

Selon l'approche existentialiste, l'homme a le devoir envers lui-même de restaurer le lien avec son labeur. Il ne travaille pas simplement pour assurer sa survie, mais il garantit également l'apprentissage intellectuel. Ainsi, il devient un être qui peut raisonner par l'écartement de toute explication métaphysique. Il construit son propre caractère par son travail et aussi par l'interaction avec son entourage.

⁷⁵ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 156.

⁷⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Deuxième Épître aux Corinthiens, Préambule, Adresse et salutation. Action de grâces, 1.4, p. 1527.

Toute la beauté créatrice de l'homme est placée dans la connaissance de soi-même. Il n'élabore pas seulement sa personnalité, mais il contribue à la société entière. Il offre et il échange surtout le résultat de son travail avec les autres. En aimant le travail qu'il fait, l'homme devient productif. Donc, les 'fruits' de son labeur sont s'améliorent progressivement. C'est parce que le travailleur n'est plus épuisé par un travail imposé sur lui-même. Il fait son propre choix. L'obligation cède sa place à la volonté.

Le marxisme évoque le travail qui permet à tout individu de s'occuper des autres aspects 'fécondes' qui assurent la présence de la variété dans sa vie. Il est nécessaire de réduire les horaires afin qu'il puisse être aussi actif aux autres domaines, d'apprendre à apprécier la vie autour de lui. C'est par ce chemin que tout homme réapprend à vivre. Afin d'être capable d'~~e~~-réestimer chaque aspect de notre existence, l'homme devrait avoir la curiosité nécessaire qui lui permet de plonger dans ses sens. Somme toute, de devenir un être polyvalent.

L'homme n'est plus monopolisé par un seul labeur qui ronge son existence par la misère. Le travail authentiquement exaltant pour l'être humain est celui qui lui donne un plaisir et un sentiment d'appartenance. Cette intuition est surtout envers lui-même. Il se rattache à ses puissances et de cette façon il offre à l'humanité dans sa totalité. Comme J.-P Sartre dit : « [...] mon désir c'est moi, je me perds donc pour me retrouver »⁷⁷.

La volonté humaine est de restaurer la confiance en soi-même et la seule façon de le faire et par l'exil définitif de Dieu. Le refus de la religion signifie la renaissance de l'homme nouveau. Le monde psychique du surhomme nietzschéen constitue l'étape suivante de notre analyse. Comme M. Neusch écrit dans son œuvre *Aux sources de l'athéisme contemporain* :

« La religion constitue surtout une force oppressive, qui a toujours servi les maîtres en place. Quand Marx décrit la religion comme un opium, il vise une situation historique où la religion servait d'idéologie d'appoint à

⁷⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 284.

la classe dominante. S'il accuse l'Église, c'est parce qu'elle se tient du côté des puissances régnautes. Mais s'il déclare la guerre à l'Église – il aime reprendre le mot de Voltaire : « Ecrasez l'infâme » –, ce n'est pas pour des raisons rationalistes, c'est pour des raisons sociales : l'Église est objectivement située du côté des oppresseurs [...] »⁷⁸.

2.1.3 Le monde psychique du surhomme nietzschéen

La résurrection nietzschéenne de l'homme indépendant est présente grâce à l'ensevelissement du christianisme et la disparition totale de Dieu. La place du sacré est maintenant occupée par le surhomme. Il est l'humain qui ensemble en lui tous les traits de sa propre nature, sans en nier aucun. Le surhomme divin est disparu, mais le surhomme humain est né.

Selon F. Nietzsche, le surhomme est l'homme qui a toujours un désir fort envers la vie qui est complètement humaine. Il s'agit d'une existence qui ne porte aucun espoir surnaturel. La vie est définie par le seul fait d'exister à travers les sensations, l'auteur allemand dit qu' « Il nous suffit d'aimer, de haïr, de désirer, il suffit même simplement de sentir pour qu'immédiatement l'esprit et la force du rêve descendant sur nous [...] »⁷⁹.

Le surhomme réussit une vie pleine par la perception de ses sentiments, bons ou mauvais, ses besoins s'accomplissent par l'estimation de ses propres expériences psychiques. D'après la réflexion nietzschéenne, pour que les rêves soient réalisés, il faudra en avoir un esprit dynamique. Cette force ne vient que par la confiance à la nature humaine. Le surhomme admet courageusement le bien et le mal : la haine et l'amour.

La seule façon de pouvoir s'adhérer à la dualité qui domine la nature humaine est par l'amour de soi, dans les préceptes généraux de vie chrétienne, nous

⁷⁸ Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, coll. « Foi vivante », 1993, Chapitre 8, Ernst Bloch : une espérance sans Dieu, Erreur et vérité des religions, p. 248.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre deuxième, p. 89.

lisons que « [...] la charité, en laquelle se noue la perfection »⁸⁰. En imaginant même que l'homme s'aimera soi-même avec toute sa volonté, comment sera-t-il ? Ne se transforme-t-il pas dans un homme émancipé de tout et de tous ? Le regard existentialise est sur le surhomme qui est plein par lui-même. Il n'attend pas à être 'rempli' par l'existence des autres.

Il s'agit d'un être humain qui maîtrise ses émotions. Il vit à présent et il ne met pas ses espoirs dans un au-delà, puisque la réalité pour lui est celle de ses perceptions des sens. Dans la réflexion nietzschéenne, le surhomme existe authentiquement par son corps. La seule vie qui compte est celle-là : la vie terrestre. La paix de son âme est assurée par l'affirmation de tout son corps. Il s'aperçoit de la vie à travers son état physique et ainsi mental. Ce type d'homme supporte les moments difficiles de son existence sans se plaindre. Il ne désespère pas au point d'en vouloir un autre monde que celui-là.

Le refus de l'Univers métaphysique veut dire acceptation totale de ce monde présent. L'un ne peut pas être affirmé l'un sans nier l'autre. En ce qui concerne la religion, le croyant nie la vie elle-même pour une autre vie au-delà du monde terrestre, dans L'Évangile selon Saint Luc c'est écrit : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais celui qui perd sa vie à cause de moi, celui-là la sauvera »⁸¹. F. Nietzsche voit que le croyant n'a que du mépris pour son existence réelle, en haïssant son corps et en réprimant ses besoins. Toute cette souffrance est faite au nom du Paradis céleste de Dieu.

Dans la pensée nietzschéenne, la seule foi est celle du surhomme. Il fait une promesse entre lui-même et à son environnement naturel. Ce pacte lui garantit l'originalité et l'innovation. C'est par cet accord qu'il devient artiste. Il s'engage envers lui-même. Comme Zarathoustra conseille les gens de rester fidèles à la terre et éviter tout espoir prétendu, en criant : « Je vous en conjure, mes frères, restez

⁸⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Colossiens, Préceptes généraux de vie chrétienne, III. Parénèse, 3.14, p. 1557.

⁸¹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Luc, III. Ministère de Jésus en Galilée, Conditions pour suivre Jésus, 9.24, p. 1366.

fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres ! Ce sont des empoisonneurs [...] »⁸². Le surhomme refuse d'avoir des rapports avec ses gens qui 'tuent' la vie. Il aime ceux qui vivent entièrement leur vie sans peur et hésitations.

Pour le surhomme, la faiblesse est la caractéristique première de l'homme qu'il prend un sens de sa vie à travers les valeurs prédéterminées par l'institution religieuse. En revanche, l'homme qui refuse le dogmatisme, préfère d'avoir foi seulement en ce qu'il peut apercevoir par lui-même. Ces gens 'empoisonneurs', offrent un suicide mental de l'homme qui veut être sauvé par sa religion. Ils assassinent peu à peu la nature humaine, en mettant en exergue des lois qui ne nourrissent pas l'âme de l'individu.

La religion évoque le bonheur de l'homme se trouve dans la foi en Dieu, comme écrit dans *La Deuxième Épître à Timothée* : « [...] ayant les apparences de la piété, mais reniant ce qui en est la force »⁸³. En effet, ils tournent l'homme contre l'homme. Ils deviennent les intermédiaires entre l'homme faible et l'homme fort. Ils pervertissent la puissance humaine contre l'espèce humaine. Le surhomme dit 'non' à ce suicide malin. Le fidèle chrétien, dit un 'oui' qu'il lui offre une consolation profonde afin qu'il puisse supporter tout malheur de son existence.

Le seul sens unique qu'il trouve dans sa souffrance est qu'elle lui amènera au Paradis céleste. Il ne fonde pas sa foi sur la raison. L'affirmation faite par le croyant est mensongère, car il n'est pas enfin certain de ce qu'il l'attend après la mort. La foi est celle qui sauve l'homme qui a peur de l'inconnu, dans *Les Livres Prophétiques* nous voyons que: « Ne crains pas, car je suis avec toi ; ne guette pas anxieusement, car je suis ton Dieu »⁸⁴.

⁸² Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra : Un livre pour tous et pour personne, (1883-1885), Première partie, Le prologue de Zarathoustra, p. 291-292.

⁸³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Deuxième Épître à Timothée, Mise en garde contre les périls des derniers temps, 3.5, p. 1571.

⁸⁴ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, Isaïe, Dieu est avec Israël, 41.10, p. 1028.

Cependant, le surhomme trouve que la seule certitude est l'imprévisibilité de la vie. Il ne peut pas tout contrôler, sauf que lui-même : ses impulsions et son choix de la façon de vivre. Il se place à l'autre côté de l'homme chrétien. La force de donner un sens personnel à tout ce qu'il se passe dans la vie est sa plus haute qualité. Il ne se laisse pas être plongé dans l'angoisse du désespoir inutile.

L'homme prend vaillamment l'initiative de rendre le mal en bien : les coins ténébreux de la vie sont évidemment illuminés par ses actions. Toute douleur et malheur sont sans cesse transformer à sa volonté. Une époque nouvelle arrive grâce à la mort de Dieu, comme F. Nietzsche dit allègrement : « Voici, je vous enseigne le surhomme ! »⁸⁵. Donc, apprendre être un surhomme est primordialement enseigné. Cela signifie que l'homme devient son propre 'professeur' : il devient le maître de lui-même.

La transparence de la nature est d'être appréciée et vécue par chacun différemment. Donc, un seul dogme ne peut pas procurer le même chemin des solutions à tout homme. La voie surhumaine se différencie entre les gens. Certes, le seul trait commun est son caractère transitoire. Elle est unique pour chaque homme, mais elle n'est pas solide. Ce chemin s'adapte toujours aux nouvelles conditions de vie. La transvaluation de toute vertu fait partie de la routine surhumaine.

La stabilité du dogme cède sa place à la réappréciation quotidienne de la vie : Le surhomme est un 'nomade' qui n'appartient qu'à lui-même. Il n'est pas né un surhomme, mais petit à petit il progresse à son modèle paradigmatique : la liberté de l'individu autonome. Les sentiments et les désirs sont les guides principaux de cet enseignement qui dépasse l'état d'esclave.

C'est une lutte jusqu'à la mort. D'après F. Nietzsche, la résurrection du surhomme est symbolisé par la figure du lion : « [...] la conquête de la liberté : il faut

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra : Un livre pour tous et pour personne, (1883-1885), Première partie, Le prologue de Zarathoustra, p. 291.

un lion pour un pareil rapt »⁸⁶. C'est l'animal qui gouverne la jungle. Ainsi, le surhomme est le dominateur de son royaume personnel. Donc, il est le sur-animal, en admettant ses impulsions sauvages. En conséquence, il les interprète d'une manière surhumaine, de telle sorte que personne d'autre que lui ne puisse le vaincre.

Au moment où il a pleinement conscience de son être, il devient fort. Il ne se laisse pas s'assujettir par les faiblesses de sa nature : « Mais nul ne peut pénétrer dans la maison d'un homme fort et piller ses affaires [...] »⁸⁷. L'« école » surhumain a lieu chaque jour et il ne néglige pas l'importance de chaque expérience. Tout élément vécu est immédiatement sous le microscope de l'évaluation. Comment peut-il autrement avoir une vie réussie de surhomme, sans s'en apercevoir de ses expériences ? En effet, il comprend mieux ces poursuites par la critique qu'il mène perpétuellement sur sa vie. C'est-à-dire qu'il réalise ses erreurs, ses insuffisances et également ses réussites.

Le surhomme ne se limite pas dans ce qu'il a fait, dans *La Sainte Bible*, c'est écrit : « En vérité [...] nous parlons de ce que nous savons et nous attestons ce que nous avons vu [...] »⁸⁸. L'instabilité des phénomènes et aussi de son monde sentimental est bien comprise par lui. En illustrant ici, le fait de la mort de Dieu qui se passe quotidiennement. Ce Dieu n'est pas tué seulement une fois. En revanche, il est assassiné quotidiennement, afin que l'homme nouveau puisse réapparaître. De la même manière, le surhomme meurt et vit chaque instant.

C'est par sa capacité de renaître par ses propres cendres qu'il maintient son statut fier du surhomme. En disant 'oui' à la vie, il dit en même temps 'oui' à la mort. Cet homme est décrit par la puissance de son monde psychique, il n'hésite jamais à

⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Première partie, Les discours de Zarathoustra, Les trois métamorphoses, p. 302.

⁸⁷ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Évangile selon Saint Marc, II. Ministère de Jésus en Galilée, Calomnies des scribes, 3.27, p. 1334.

⁸⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Jean, C. Révélation du Mystère de l'Esprit à un maître en Israël, L'entretien avec Nicodème, 3.11, p. 1400.

mettre au premier rang sa propre volonté. Même s'il le conduit à la mort. Le risque est l'élément primordial celui qui l'accompagne tout au long du chemin, dans l'Épître aux Corinthiens, c'est écrit : « Où est-elle, ô mort, ta victoire ? Où est-il, ô mort, ton aiguillon ? »⁸⁹. L'homme athée dit 'je veux' et 'je fais' sans le restraint des lois religieuses qui s'appliquent hors de ses règles personnelles.

Le 'je' surhumain est authentique et inimitable. Il est susceptible aux changements de la vie, mais il n'est jamais lâche devant n'importe quel obstacle. D'ailleurs, il se différencie du 'je' de l'homme chrétien, car il n'a plus de crainte. Il vit en péril, ses décisions sont fondées sur le moment présente fugitif, l'enseignement du logos divin dit : « Conduisez-vous avec sagesse envers ceux du dehors ; sachez tirer parti de la période présente »⁹⁰.

La seule valeur stable est celle de l'instabilité de tout événement. La vie est pour lui chaque souffle, rien de plus. Il est 'chez-lui' apparemment partout : il n'a aucun pays, religion, idéologie ou même une certaine série de valeurs à se soumettre. Le seul bagage qu'il porte est la croyance aux valeurs progressives. S'il ne change pas, il restera dans une stabilité affligeante. Il devient un homme parmi les hommes qui ne réclament pas leur particularité unique. Autrement dit, une victime parmi les victimes.

Le surhomme n'attend pas le lendemain comme porteur des solutions à ses problèmes. D'après lui, toute réponse est présente maintenant, son avenir est fondé sur l'ici et maintenant. L'individu qui est plein de volonté de force considère que le 'un jour' est pour lui le demain. Mais, il ne vit pas dans le 'après', puisqu'il vit dans le 'maintenant'. Comme J. Moreau écrit :

« Mais pour remplir son rôle dans l'Univers, l'être raisonnable a besoin de réflexion. L'organisation, l'adaptation ne lui suffisent pas ; il lui faut l'attention à ce qu'il fait et la conscience claire de ses fins. Il n'est

⁸⁹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épître aux Corinthiens, III. La résurrection des morts, Hymne triomphal et conclusion, 15.55, p. 1525.

⁹⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Colossiens, III. Parénèse, Esprit apostolique, 4.5, p. 1558.

pas dans l'Univers simplement comme un organe dans un corps vivant, mais comme un musicien dans un orchestre : il ne peut faire sa partie sans connaître le Tout ; il est une « partie totale ».⁹¹ Son rôle est tel qu'il ne saurait le remplir en y étant préadapté ; son rôle ne peut être rempli que volontairement, librement »⁹².

Le surhomme prend ce 'un jour' est la métamorphose à 'ce jour'. Il met l'état futur dans l'état présent. Cet homme nietzschéen est traité comme un péché et blasphémateur, selon la religion chrétienne. Il est hors de la loi divine, car il n'espère pas au 'lendemain' : à l'au-delà. Cela signifie qu'il ne fonde pas ses actions sur la vie après la mort, son mode de vie n'est pas dirigée par la peur de la punition de Dieu, comme les paroles divines déclarent : « [...] et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais »⁹³.

La sensualité est restaurée à la vie de surhomme grâce à son désir de vivre. L'inspiration ne vient que de lui-même. Du reste, il ne nie plus, il procède à la synthèse de toute contradiction qui l'empêche à exister pleinement. Il est nécessaire de rappeler que l'homme chrétien vit sa vie terrestre basée surtout sur ce qu'il recevra après sa mort. Donc, son existence est centrée sur un monde méta-terrestre.

Comme A. Camus écrit : « [...] cette grandeur de l'homme sans espoir, cet éternel présent, c'est cela précisément que des théologiens avisés ont appelé l'enfer »⁹⁴. Le surhomme n'espère plus, mais il n'est pas pessimiste. Il rejette l'idée d'une vie métaphysique pour qu'il puisse profiter entièrement son existence présente. Toute sa volonté de puissance de vivre vient du fait qu'il absorbe pleinement le présent.

L'homme conscient, adhère à la réalité, en refusant les illusions. Son 'non' à la religion est le 'oui' à la vie. Suivant la réflexion existentialiste les théologiens méprisent le 'maintenant' et, par conséquent, ils mésestiment l'être humain qui

⁹¹ Locution de Leibniz, *De rerum organatione radicali*, vers la fin.

⁹² Joseph Moreau, *Epictète ou le secret de la liberté*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1964, IV. Nature et raison, p. 30-31.

⁹³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Jean, VI. La fête de la Résurrection de Lazare, 11.26, p. 1415.

⁹⁴ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, Noces, Le désert, p. 90.

n'est qu'un être présent, avec corps et d'os, dans *La Sainte Bible*, c'est écrit : « Car celui qui est mort est quitte du péché »⁹⁵.

Les 'hommes de Dieu' soulignent que le seul véritable monde pour eux est l'au-delà. C'est pour cette raison qu'ils refusent le corps et ainsi tout plaisir. Ils pensent qu'il consiste une barrière pour la rédemption de l'âme humaine. Selon eux, l'état parfait de l'homme est la passivité totale. Selon toute apparence, le corps et la religion ne vont pas ensemble. Les besoins corporels empêchent la rédemption de l'âme.

Dans l'existentialisme, l'homme chrétien considère son corps comme une prison de sa psychè. La crucifixion de Jésus Christ est vue comme la négation de la valeur du corps. En effet, une des plus grandes vertus du surhomme, est qu'il est en mesure de trouver le bonheur en lui-même. Il ne considère plus son corps comme un mal et comme une tombe de l'âme.

Selon F. Nietzsche, le surhomme prend le mépris du corps physique effectué par la doctrine chrétienne et le transforme en une qualité intrinsèque. Dans la religion, l'ascétisme est la valeur suprême de tout être qui souhaite joindre : « Jadis l'âme regardait le corps avec dédain, et rien alors n'était plus haut que ce dédain : elle le voulait maigre, hideux, affamé ! »⁹⁶. La haine corporelle n'appartient plus qu'à la religion morte.

Le surhomme glorifie son état physique et ne se trouve plus aliéné de soi-même. L'amour de soi se rétablit. Le croyant n'a qu'à mépriser son être pour s'approcher de Dieu. Il doit dire 'non' à son état humain pour occuper la place au Paradis méta-terrestre. À première vue, le surhomme est donc un blasphémateur pour le christianisme, car par son avènement il enseigne l'amour propre de soi-même, dans Le Lévitique, c'est écrit que « Tout homme qui maudit son Dieu portera le poids de

⁹⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épitre aux Romains, A. Libération du péché, de la mort et de la loi, Le baptême, p. 1498. *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956,

⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra : Un livre pour tous et pour personne, (1883-1885), Première partie, Le prologue de Zarathoustra, p. 292.

son péché »⁹⁷. Cependant, le Dieu meurt afin que le surhomme nietzschéen naisse. Il est l'incarnation de l'amour de l'homme qui aime l'homme et non un mythe inhumain.

C'est à travers cet acte qu'il ne s'affaiblit plus comme le croyant religieux. Il n'a pas peur de détruire pour bâtir un monde nouveau pour son bien-être. À l'encontre, le chrétien a même peur de sortir de sa misère. Certes, il perd ses forces à cause de sa réflexion post-mortelle. Il ne se trouve pas au présent, mais il est toujours 'ailleurs'. En d'autres termes, il est tout le temps 'hors' de lui-même, dans Les Livres Prophétiques, nous lisons que : « Yahvé a accompli ce qu'il avait résolu, exécuté sa parole [...] il a détruit sans pitié [...] »⁹⁸. Néanmoins, comment s'accomplit-il à s'élever au statut de surhomme sans être concentré sur lui-même ?

Dans la philosophie nietzschéenne, le croyant ne se focalise pas sur sa propre existence, mais la concentration de toute force est effectuée dans un Être qui le dépasse. Dans la religion chrétienne, l'homme est séparé de Dieu. La religion exalte la division, mais le surhomme exalte l'unification, dans le Première Épître de Saint Jean, c'écrit qu' : « Ils sont sortis de chez nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. S'ils avaient été des nôtres, ils seraient restés avec nous »⁹⁹. Le nous n'inclut pas le tout ? Est-ce possible de garder une discrimination entre les gens et à la fois trouver la sérénité de l'âme ?

Le dépassement de soi est fait seulement par le fils de Dieu, Jésus-Christ. Il a été un homme qui avait des traits divins. Même si, l'homme contemporain rejette le christianisme, doit-il également refuser la leçon de Jésus ? Selon F. Nietzsche, la réponse à cette question sera négative. Il aurait dit un grand 'non'. Ce fils de Dieu est venu sur Terre pour indiquer à l'homme le chemin à suivre pour être finalement

⁹⁷ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Le Lévitique, IV. Loi de Sainteté, Le Lévitique, Prescriptions rituelles complémentaires, Blasphème et loi du talion, 24.15, p. 131.

⁹⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, Les Lamentations, Deuxième Lamentation, 2.17, p. 1124.

⁹⁹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épître de Saint Jean, I. Marcher dans la Lumière, Quatrième condition : se garder des antichrists, 2.19, p. 1607.

sauvé par le mal. L'existentialisme réclame que l'Enfer est l'homme pour lui-même. L'homme est le pire ennemi de l'homme. Il condamne Jésus qui est innocent, car en venant parmi les gens, puisqu'il démontre un modèle de surhomme qui est dangereux pour l'ordre social. Jésus n'était pas là pour prêcher l'institution chrétienne.

À l'encontre, il est venu en tant qu'exemple du surhomme nietzschéen. Si tous les êtres humains s'aperçoivent de leurs propres forces, toute société n'aurait pas besoin de s'occuper de construire les différentes institutions : l'État et l'Église. Chacun devient responsable de lui-même. Le Dieu est éloigné de l'homme mortel, dans le Premier Livre des Chroniques, c'est écrit : « A toi, Yahvé, la grandeur, la force, la splendeur, la durée et la gloire, car tout ce qui est au ciel et sur la terre est à toi »¹⁰⁰. C'est par cette façon que la séparation entre les deux amène le conflit et la tristesse chez le cœur humain. Le fait de mettre toute la force chez un seul être est menaçant pour l'évolution du genre humain.

Le surhomme nietzschéen ne dit pas seulement 'non' à cette séparation du sacré du caractère humain. Mais, il dit 'oui' à la renaissance du divin en lui-même. Par sa puissance, il détruit et il recrée continuellement. Il n'a plus aucune restriction et aucune crainte, puisqu'il gère à sa manière son microcosme. Le meurtre de Dieu et la disparition de toute valeur ancienne annonce également la mort de l'homme ancien.

Le nouveau surhomme n'est plus Jésus en tant que victime du péché des gens, mais l'homme qui appartient à cette vie terrestre, sans aucun espoir d'une résurrection métaphysique. Le surhomme est content, car son âme est pleine de force et de persistance. C'est parce qu'il peut maîtriser ses habitudes et plus précisément ses instincts. En reconnaissant son côté animal, il devient par ses puissances un sur-animal.

¹⁰⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Historiques, Premier Livre des Chroniques, III. Vers la construction du Temple, Les offrandes, 29.11, p. 433.

En englobant surtout en lui-même le bien et le mal, il est au-delà des toutes contraintes. Le centre de Tout est l'homme postchrétien. Celui qui a pris le courage d'effacer le Dieu qui refusait et ainsi limitait la beauté de la nature humaine. L'essence de l'Univers est le surhomme qui est chef premièrement de soi-même. En connaissant son propre caractère, il pourra mieux s'apercevoir des soucis humains des autres individus.

F. Nietzsche annonce l'avènement de l'homme nouveau. Celui qui ose écarter systématiquement tout élément ancien qui l'empêche à son progrès personnel : « Le surhomme est le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le surhomme soit le sens de la terre »¹⁰¹. Ceux qui ont le désir de suivre l'exemple du surhomme sont ceux qui assurent par leur vie personnelle l'avenir optimiste de l'humanité.

Le but de l'un est celui de tous. Peut-il réussir autrement sans en avoir confiance à lui-même ? Si l'être humain ne croit pas en soi, il ne sera pas apte à avoir foi à la vie. Le lien entre l'individu et la vie est réciproque. Certes, l'homme qui croit en l'homme, est par conséquent, celui qui croit à la vie, sans crainte et sans pessimisme. L'homme qui s'aperçoit de ses sentiments et son comportement, il devient le maître des maîtres de soi-même. La victoire sur soi-même est la plus glorifiante.

Même si quelqu'un peut conquérir le monde entier, s'il n'a pas conquis lui-même, il a évidemment échoué : « Et telle est la victoire qui a triomphé du monde : notre foi »¹⁰². Le surhomme est un 'vagabond' qui ne reste pas au même lieu tout le temps. Évidemment, il est partout et nulle part. Cela signifie qu'il ne suit pas un seul chemin, mais plusieurs. La mort de Dieu et des valeurs désuètes s'effectuent quotidiennement. Afin d'acquérir quelque chose à nouveau, il est indispensable d'effacer les choses vieilles.

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra : Un livre pour tous et pour personne, (1883-1885), Première partie, Le prologue de Zarathoustra, p. 291.

¹⁰² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épitre de Saint Jean, III. Aux sources de la charité et de la foi, A la source de la charité, 5.4, p. 1606.

Le surhomme réinvente à partir du zéro, en devenant lui-même toujours mieux. Il est remarquable de noter que le surhomme n'est pas une fin à être accomplie. Mais, il s'agit d'une longue voie surhumaine. Elle ne s'achève qu'à la mort. Comme F. Nietzsche écrit, le surhomme a : « [...] les yeux ouverts, insensibles à tout danger [...] »¹⁰³. Il n'oublie pas ses complices, les autres surhommes, en leur disant : « [...] nous gravissons le chemin le plus dangereux qui mène aux sommets et aux tours de l'imagination [...] »¹⁰⁴. La joie de celui qui trace ce chemin est l'imprévisibilité et le combat constant. Il s'aperçoit que pour être toujours en haut, il faudra lutter avec les conditions les plus obscures de la vie humaine. Cette voie contient en elle une multitude d'autres routes qui renforcent la volonté de puissance de l'homme brave. Chaque homme fait son propre choix, ainsi s'éprouve le monde psychique du surhomme nietzschéen. En effet, il n'est pas influencé par l'opinion de la majorité des gens. À l'encontre, il a confiance en lui-même.

Le caractère polyvalent de surhomme est celui qui est maintenu et démontré par la puérilité innocente face au danger et l'incertitude. Inévitablement, le surhomme nietzschéen reste à la fois un 'lion' et un 'enfant'. La discipline de soi-même est celle qui assure son triomphe. Ces routes qui s'entremêlent dans son chemin sont constituées par les événements transigeants de sa propre vie. Il n'a pas en lui un certain dogme à suivre. En revanche, il recrée ses propres lois chaque jour. C'est pourquoi il est un surhomme. Il est le législateur, le juge et le maître de sa conduite individuelle.

Du reste, sa force psychique devient indépendante de la religion, en se rendant compte qu'il n'a plus besoin d'aucune règle préétablie. Cela s'accompagne du fait qu'il est émancipé du regard de la civilisation. Il diffère des autres être-humains qu'ils choisissent d'adhérer à un groupe quelconque pour être 'défini'. La prise d'identité de surhomme est faite par lui-même et personne d'autre. Il ne se définit

¹⁰³ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre deuxième, p. 89.

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre deuxième, p. 89.

pas à travers les valeurs stériles et paralysantes – toute sorte d'idéologie – est dégoûtante pour lui.

Un mouvement qui contient une série des lois stables et inchangeables maintient l'homme dans un état d'esclave. Il ne lui donne pas l'occasion de voir en dehors de son groupe. En suivant, la pensée nietzschéenne, chaque idéologie est synonyme du christianisme. Elle 'bloque' le développement personnel, et par conséquent, la créativité originale, la Première Épître de Saint Jean, nous lisons qu' « Il n'y a pas de crainte dans l'amour ; au contraire, le parfait amour bannit la crainte [...] celui qui craint n'est pas consommé en amour »¹⁰⁵. Le moindre changement fait par le croyant est condamné par l'expulsion. La peur d'être marginalisé de la 'troupe' choisie est grande pour l'homme autrement dit esclave.

Néanmoins, le Surhomme se soutient lui-même par ses propres forces, sans en avoir besoin d'aucune adhésion à n'importe quel groupe. Sa solitude est sa meilleure amie. C'est par l'isolement qu'il se transforme en sage. En effet, Il vit parmi les hommes, mais il se trouve 'chez-lui' quand il est seul avec soi-même. Il déclare en voix haute par ses actes qu'il : « [...] faudra être la volonté de puissance incarnée, il voudra grandir, occuper de plus en plus d'espace, accaparer, devenir prépondérant [...] »¹⁰⁶.

Afin que l'homme puisse devenir plus grand, il est indispensable de passer beaucoup de temps avec soi-même. D'être seul avec ses pensées. En devenant un penseur, il crée le surhomme que sa première connaissance est soi-même. Il est la vérité unique. Il n'est plus l'homme éloigné, marginalisé par sa nature. Le surhomme est familiarisé avec tous les traits qui construisent sa nature. Il s'aperçoit que les contraires se trouvent en lui-même. La beauté et la laideur évidemment subjectives de l'existence montrent la dualité de l'esprit de tout homme.

¹⁰⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épître de Saint Jean, III. Aux sources de la charité et de la foi, A la source de la charité, 5.18, p. 1610.

¹⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Par-delà le bien et le mal, Prélude à une philosophie de l'avenir (1886), Neuvième partie : Qu'est-ce qui est noble ?, p. 709.

Le surhomme a la force de transformer le mal en bien. Il n'a plus peur de rien, car il le Maître de lui-même. Il s'agrandit par sa propre volonté. C'est-à-dire qu'il trouve toute motivation en son existence : intérieurement et non pas extérieurement. Aucun espace et aucune règle ne peuvent maintenir prisonnier le surhomme qui a pris la décision de façonner sa propre vie. L'unification de tout élément antinomique est faite par le désir surhumain. La volonté de puissance peut convertir tout composant contraire.

C'est par la réconciliation des contraires qu'il devient le 'Tout'. L'homme qui nie tout ce qui ne lui convient pas, est enfin une victime de lui-même. Le fort est celui qui reconnaît profondément ses points faibles. Il les comprend, mais il ne se laisse pas être dominé par eux. Cela signifie qu'il les prend et les met en valeur avec tout élément positif de son caractère. Diviser veut dire s'éloigner. Mais, unifier veut dire dominer. Il se trouve au-dessus de ses impulsions. Il ne s'est pas asservi à travers eux. Mais, il les subjugué à son gré.

Dans le christianisme, l'homme est découpé de Dieu, cela affaiblit essentiellement la nature humaine. Cela veut dire que l'homme est un étranger devant sa propre invention (Dieu). Il s'aliène de sa propre créativité. Le fidèle s'éloigne de plus en plus de sa puissance humaine. Il met sa puissance dans un Être plus grand que lui-même. L'homme est l'esclave de sa propre création divine. En revanche, chez le surhomme existe tout ce qu'il a attribué auparavant à Dieu.

En outre, l'accomplissement de l'état de surhomme est fait par l'unique façon de vivre, comme F. Nietzsche dit : « [...] tout simplement parce qu'il vit et parce que la vie est volonté de puissance »¹⁰⁷. Il ne faudra pas conquérir l'Univers entier pour prouver sa propre force. Il constitue même un exemple par son comportement envers la vie et, par conséquent, par la victoire sur lui-même. Certes, il est l'incarnation de la puissance et il devient de plus en plus 'grand' et abondant. Il est la source de sa vie, il est évidemment le fondateur de sa joie authentique.

¹⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Par-delà le bien et le mal, Prélude à une philosophie de l'avenir (1886), Neuvième partie : Qu'est-ce qui est noble ?, p. 709.

Toute connaissance acquise est grâce à sa riche sensualité envers sa vie. Il ne dit pas seulement 'oui' à la vie, mais il dit un 'oui' fort envers lui-même. Il s'auto-affirme par son autodépassement. Du coup, il est autonome et libre. L'aspiration quotidienne de surhomme est la création de son propre Univers. Dans *Le Gai Savoir*, l'auteur allemand écrit que : « Je veux créer pour moi mon propre soleil »¹⁰⁸. Il constate que personne d'autre ne peut vivre 'ma' propre vie. Aucun ne peut 'me' satisfaire, sans en être pas déjà satisfait de soi-même. Sur ce point, il est indispensable de noter que le surhomme se trouve dans un 'soif' perpétuel, il reste inassouvi. Le bonheur se trouve dans la quête elle-même, la récréation à nouveau.

C'est à travers l'esprit inexaucé qu'il est motivé à apprendre plus et s'accroître. D'ailleurs, il est réjoui d'une autre façon, il est heureux d'être vivant et d'avoir la maîtrise sur ses impulsions. La lumière se reflète à l'extérieur, mais sa racine est à l'intérieur. Il devient plus que par le souhait d'acquiescer plus. L'affleurement surtout psychologique est celle qui l'aide à s'agrandir et devenir prépondérant. L'aide ne vient pas de l'extérieur, mais de l'intérieur. Il évalue les expériences hétérogènes afin de trouver leur sens caché.

Le diamant était auparavant un charbon. De la même manière, l'homme est premièrement un animal sauvage et par le 'travail' sur soi-même, il devient un Sur-animal. Il est question d'un individu qui dépasse sa condition primitive. Il l'accepte et il la transcende chaque jour. L'inertie ne fait pas partie de son vocabulaire. Toute son énergie est appliquée à sa volonté de puissance, le désir profond de tout ce que la vie a à offrir. Il aime son présent en tant qu'il est, ainsi il aime son avenir.

La résurrection nietzschéenne est fondée sur le retour éternel de chaque composant de la vie. La réponse de surhomme est positive. Il dit oui aux douleurs et aux souffrances. Du coup, il est toujours prêt à faire face à chaque entrave. Il acquiesce avec plaisir tout homme qui veut devenir lui-même un surhomme. Cependant, il ne s'agit pas d'une voie qui est choisie par la majorité de gens.

¹⁰⁸ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, *Le Gai Savoir* « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre quatrième, p. 188.

L'existentialisme observe que le croyant a peur de ses impulsions, mais le surhomme n'a aucune crainte envers elles.

L'effroi devient dominateur de la nature humaine pour celui qui prend le chemin de l'Église chrétienne. L'audace de l'homme nietzschéen est celle qui la sauve de soi-même, de sa propre espèce. Ce meurtre révoltant contre le Dieu offre à l'individu l'exploration libre de tous ses sentiments, en supprimant la haine et la pitié menées par la religion. Libéré de tout ordre ecclésiastique, il ne s'enferme plus dans le péché et dans l'attente du salut divin. Il repousse incessamment de lui-même tout ce qui ne lui permet pas d'avancer. L'homme athée est en mesure de structurer son propre mode de vie. Il porte en lui le 'feu' du désir créatif qui le mène toujours au sommet. Il place ainsi l'émblée de l'émergence de l'homme Maître de lui-même qu'il peut gérer tout seul ses instincts.

En admettant sa nature à la fois bienveillante et malveillante, le surhomme devient dominateur de son monde, dans *L'athéisme*, J. Vernet écrit que « Le surhomme a son centre de gravité en lui-même [...] pleinement libre, maître absolu [...] par la volonté de puissance qui est maîtrise de soi et dépassement »¹⁰⁹. Il n'y a plus un Être qui surmonte l'homme. Le seul qui peut être dépassé est soi-même par soi-même. Cette approche nietzschéenne pourrait s'effectuer sur le plan social. L'antagonisme et la compétence n'existent pas chez le surhomme, car il se connaît soi-même. Il reconnaît l'unicité de chaque personne. Tout être-humain est différent.

Le surhomme nietzschéen apprécie la différence et il n'essaie pas de mettre à tout le monde les mêmes principes de vie. Cette diversité est appréciée par le Surhomme qui ne veut pas être en conflit avec les autres. En effet, le surhomme respecte la vie dans sa totalité. La mort de Dieu ne suffit pas à rendre l'homme totalement émancipé. Il est nécessaire de vaincre également son ombre pour que le surhomme puisse enfin arriver. Le monde devient un lieu de renaissance de toute valeur disparue par la mort de Dieu. La capacité de l'action surhumaine de surmonter chaque obstacle est d'abord effectué par l'autodépassement.

¹⁰⁹ Jean Vernet, *L'athéisme*, Paris, Editions Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1998, Chapitre VI, « Dieu est mort ! », Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), Un athéisme de combat : « Dieu est mort ! », p. 80.

C'est pour cette raison qu'il ne peut plus vivre avec les gens fainéants, autrement dit aux mots nietzschéens 'les faibles'. Ainsi, Il a en lui-même la force de vie, la volonté de puissance, n'ayant pas peur de recommencer chaque fois à partir de rien. L'homme conscient s'interroge et il trouve ainsi ses propres réponses, F. Nietzsche écrit : « *Que signifie vivre ? [...] Vivre- cela signifie : être cruel et implacable envers tout ce qui, en nous, devient faible et vieux [...]* »¹¹⁰. Il écrase tout ce qu'il le maintient en arrière. Le surhomme se trouve constamment en mouvement. Il réalise l'immobilité de la vie et il s'adapte conformément à elle perpétuellement. Il refuse d'être enchaîné par les préjugés et les lois stables qui assurent le bien-être humain. Le monde psychique du surhomme est celui de la nudité des sens.

L'homme mortel admet, par l'effacement du christianisme, la puissance de son existence éphémère. Il dit un grand 'oui' à la vie et à ses défis. Selon la philosophie nietzschéenne, l'au-delà n'est qu'une illusion pour l'existence humaine. Il accepte irrévocablement le monde tant qu'il est : les joies et les tourments.

Somme toute, le surhomme comme Dionysos se décompose est se recompose sans cesse, n'ayant pas besoin d'aucun rédempteur, il est lui-même le souverain de sa vie. L'analyse de la pensée marxiste et également de la philosophie nietzschéenne nous oriente vers la troisième partie qui concerne la liberté humaine à travers l'approche existentialiste. Comme M. Heidegger dit :

« Néantir c'est dévoiler l'étant dans sa radicale étrangeté ; et ainsi mettre le *Dasein* devant l'étant comme tel. Par là seulement le *Dasein* peut soutenir un rapport à l'étant et ainsi être lui-même. *Da-sein* signifie : instance en le néant. Instance hors de l'étant, ek-statique. L'instance ek-statique est transcendance. Réponse finale (à la question sur le néant) : il appartient à l'essence même de l'Être et rend possible au *Dasein* la manifestation de l'étant comme tel »¹¹¹.

¹¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre premier, p. 72.

¹¹¹ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, traduction : Henry Corbin, présentation et commentaires Marc Froment-Meurice, Paris, Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1985, II. Qu'est-ce que la métaphysique, Résumé, 3. Réponse, p. 32.

3 L'EXISTENTIALISME COMME LIBERTÉ TOTALE DE L'ÊTRE

3.1 Le choix responsable au-delà du dogme

La philosophie de Jean-Paul Sartre et de Simone de Beauvoir met en perspective la complexité de la condition humaine et ainsi la nécessité de comprendre la psychologie de l'homme qui l'oriente vers la création du dogme religieux. Le seul responsable de son choix religieux et des valeurs morales, n'est que l'homme. L'analyse de ce chapitre est faite à travers la négation de la religion, la compréhension de la réalité humaine et le sens du mythe de Sisyphe.

3.1.1 La négation de la religion

Un des fondements de l'existentialisme français est la pensée marxiste qui met en perspective la valeur de l'homme en tant qu'homme, en rejetant toute exigence métaphysique. Le marxisme nie le christianisme, car il le considère comme une doctrine née par la bourgeoisie laquelle utilise la religion pour maintenir son pouvoir. Dans le concept marxiste, la négation de la religion signifie à la fois le rejet de la classe dominante. Ces deux notions, la religion et la bourgeoisie sont indissociables.

D'après K. Marx: « Le socialisme chrétien n'est que l'eau bénite avec laquelle le prêtre consacre les rancunes de l'aristocratie »¹¹². Dans ce sous-chapitre, nous analysons les raisons pour lesquelles la négation de la religion est indispensable à l'émancipation humaine, les répercussions sur l'individu sont les résultats du rapport de la structure sociale à l'institution religieuse qui contribue à la disparition de la confiance en homme.

Selon la pensée marxiste, la classe dominante crée la foi en Dieu pour la procurer à la classe dominée. Les privilèges de la bourgeoisie n'existent pas chez le prolétaire et la seule façon de justifier cette discrimination est à travers la création de la religion. Ainsi, la classe opprimée reste silencieuse, sans avoir envie de révolutionner afin de changer l'ordre qui la réprime. La religion renforce le sentiment de l'oppression à travers la peur de Dieu.

¹¹² Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste (1847)*, III. Littérature socialiste et communiste, 1. – Le socialisme réactionnaire, a) Le socialisme féodal, p. 50.

Le jugement de Dieu représente et justifie la condition de l'opprimé. Les souffrances de cette terre sont récompensées dans un au-delà. Le Paradis céleste est garanti pour ceux qui souffrent aux mains des plus forts. L'approche marxiste met en valeur le fait que la crainte ne fait que maintenir l'homme dans l'esclavage et l'empêche à se révolter. Comment ils pourraient autrement supporter la misère de leur vie dans une société où le riche devient plus riche et le pauvre devient plus pauvre.

La douleur se provoque de l'homme par l'homme trouve son explication dans la religion. La pensée marxiste suit la philosophie athée de L. Feuerbach où le fidèle prolétaire, dans *Aux sources de l'athéisme contemporain*, peut dire que « [...] s'est appauvri pour en enrichir un autre être imaginaire, il s'est dépouillé de sa propre substance pour en faire vivre un être de rêve »¹¹³.

L'homme projette ses désirs à travers la religion. La faiblesse humaine se transforme en une puissance divine seulement par la voie de la doctrine religieuse. La négligence de l'homme pauvre est au profit de l'homme fort et riche. Ce dépouillement renforce la classe bourgeoise, créatrice de Dieu. Ce sous-chapitre aborde la question des classes sociales et se situe au niveau politique et religieux par le chemin de la perspective marxiste.

D'après cette voie marxiste, la foi efface l'individu un tant qu'un être unique au monde et les traits personnels de chaque homme se sont sacrifiés pour un être qui le dépasse. Ainsi, ces aspects dérivent de l'analyse de la réflexion marxiste où la négation de la religion devient indispensable pour la liberté de l'homme. Dans *La croyance*, P. Fontaine dit qu' : « [...] il existe chez les citoyens une demande de croyance, parce qu'il leur serait insupportable d'être assujettis à un pouvoir ou à une autorité qui ne serait pas légitime à leurs yeux, d'une manière ou d'une autre »¹¹⁴.

¹¹³ Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, coll. « Foi vivante », 1993, Chapitre 2, Ludwig Feuerbach : le père de l'athéisme moderne, La religion, première conscience de soi de l'homme, p. 52-53.

¹¹⁴ Philippe Fontaine, *La croyance*, Paris, Ellipses, coll. « Philo », 2003, Croyance et représentation idéologique, Un exemple : la croyance idéologique, p. 115- 116.

L'homme fidèle affirme sa vie à travers les normes et les doctrines de la société dans laquelle il se trouve. D'abord, il est essentiel de noter que la 'voix' personnelle cède sa place à la 'voix' collective. Dans le marxisme, la foi est l'instrument qui maintient l'ordre social. En étudiant la réflexion de Karl Marx, la foi est un 'jeu' pour les forts et une 'vie austère' pour les faibles.

La pensée marxiste met en exergue l'injustice et la misère qui écrase l'homme dans sa quotidienneté. Dans ce cas, l'homme affaibli serait renforcé dans l'au-delà. Ces paroles conduisent au sacrifice du bonheur au présent associé à la souffrance de cette vie terrestre. Ainsi, l'homme n'est pas conscient de ses capacités qui lui permettent de changer sa situation actuelle.

La négation de la religion devient un aspect essentiel afin de rétablir la vérité en soi-même et en même temps dans le monde. Cette vérité consiste à regarder la situation en face, sans lui attribuer l'espoir de l'au-delà métaphysique. D'après J.-P. Sartre :

« L'action de l'homme, c'est la création du monde, mais la création du monde, c'est la création de l'homme. L'homme se crée par l'intermédiaire de son action sur le monde. Voilà ce qu'on peut concéder aux marxistes. Mais en même temps l'humanité étant totalité détotalisée il y a vol interne de l'œuvre donc l'image que l'homme a de lui-même est perpétuellement aliénée »¹¹⁵.

L'homme qui décide de regarder en face les conditions de vie, nie toute idéologie afin de lutter efficacement contre l'esclavage psychique et physique. Ce malheur qui est créé seulement par les hommes eux-mêmes, un cercle vicieux qui est fait selon K. Marx : « [...] de nouvelles classes de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte »¹¹⁶. Du coup, la conception mentale du prolétariat est fondée sur l'exemple de Jésus-Christ.

¹¹⁵ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 129.

¹¹⁶ Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste (1847)*, I. Bourgeois et Prolétaires, p. 20.

La pauvreté est celle qui permet à l'homme d'entrer au Paradis¹¹⁷. Si le fils de Dieu a supporté tant de haine, de douleur et de mépris, de la même façon l'homme devrait subir sans réagir. Le sacrifice est inévitable. La religion rejette l'autonomie au lieu de la promouvoir, par exemple, le riche a besoin du pauvre, car sans lui il n'existera pas. Ils se définissent entre eux. Le prêtre est celui qui donne le pardon de Dieu à une âme souffrante.

L'homme ne peut pas apparemment se sauver que par l'homme de l'Église'. De cette manière, toute individualité disparaît par le pouvoir de la classe dominante qui met la religion au centre de la vie humaine. L'existence du prolétaire dépend de la classe dominante et de la foi, J. Lacroix dit que : « [...] c'est toujours la classe montante et conquérante qui est porteuse des plus hautes valeurs de son temps »¹¹⁸
Dans la pensée marxiste, la religion devient une idéologie qui maintient l'homme dans les ténèbres. Les lois de la bourgeoisie gèrent la vie du prolétariat.

C'est la bourgeoisie, créatrice de la religion qui donne au travailleur le sentiment du péché¹¹⁹ et des remords. D'après cette analyse de la dépendance religieuse, le besoin naît du sentiment de la marginalisation de l'homme envers la société et même envers lui-même. L'homme désire appartenir à une société afin qu'il puisse se sentir protégé.

¹¹⁷ « Pauvre/Pauvreté. La pauvreté, présentée parfois dans l'AT comme un châtement, y est bien souvent considérée comme un titre à la protection spéciale de Dieu (Is 3,15 ; 10,2). Jésus continue cette tradition hébraïque : c'est d'abord aux pauvres qu'il vient annoncer la bonne nouvelle du Salut ; c'est d'abord à eux qui est promis le Royaume de Dieu. A la notion de pauvreté matérielle vient s'ajouter celle de pauvreté spirituelle, faite d'abord d'humilité : « Heureux ceux qui ont une âme de pauvre » (Mt 5,3) ». (Anne Fouilloux et Alice Le Moigné, *et al.*, *Dictionnaire culturel de la Bible*, Marabout, 1995, p. 219).

¹¹⁸ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre premier, L'homme marxiste, II. – L'homme marxiste est un combattant, p. 17-18.

¹¹⁹ « Péché. La notion de péché est une notion religieuse, distincte de la notion psychologique de culpabilité et de la notion pénale de faute. Un des enseignements constants de la Bible entière est que la relation de l'homme à Dieu est conflictuelle et que le motif de ce conflit est le péché. Un autre enseignement aussi constant est l'affirmation du Salut, geste par lequel Dieu sort l'homme de son péché. Dans l'AT, le péché n'est pas la transgression d'une loi morale, mais la rupture du lien personnel du croyant avec Dieu ». (Anne Fouilloux et Alice Le Moigné, *et al.*, *Dictionnaire culturel de la Bible*, Marabout, 1995, p. 221.).

La religion donne au croyant un espoir¹²⁰ profond de sa condition terrestre. Elle fait appel à une nécessité impérative laquelle selon E. Verley est : « [...] de transformer la nature sociale pour supprimer ses aliénations qui créent le besoin religieux à modifier la conscience dans le sens de ce que nous croyons être le vrai »¹²¹. Cette transformation de la structure sociale s'effectue à travers les moyens qui assurent la survie de l'espèce humaine. Le marxisme se construit autour de l'importance de la matière et la façon dont elle est gérée par les gens.

La conscience du comportement de l'homme dépend de sa condition de vie. L'état social ainsi matérialiste détermine l'esprit de tout individu. La pensée marxiste souligne que le prolétariat est aliéné de lui-même et de son labeur. La marginalisation est présente dans la société et également chez l'individu conscient de sa vie. Le marxisme met en valeur le fait que l'homme travaille parce qu'il doit survivre et non pas parce qu'il est passionné pour son travail.

Le manque ou même l'abondance jouent un rôle important à la formation de la psyché humaine. Donc, la perception de choses est essentiellement différente par le regard individuel sur la vie. La classe dominante utilise la religion comme un moyen de puissance où la foi n'engendre que la soumission, dans l'article de « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », c'est écrit que « Symptôme d'un mal, la religion est l'opium du peuple, alors que la classe dominante en fait un instrument d'oppression et d'exploitation »¹²². La seule façon de supprimer l'aliénation qui crée le désir religieux est la distribution égalitaire du travail et, par conséquent, le bien-être de l'homme.

¹²⁰ « Espoir. Confiance sans réserve en un Dieu qui tient les promesses faites à son peuple lors des alliances successives conclues avec lui. Cette espérance d'Israël se centre peu à peu sur la venue du Messie, qui libérera définitivement son peuple et inaugurerà une ère de paix universelle ». (Anne Fouilloux et Alice Le Moigné, *et al.*, *Dictionnaire culturel de la Bible*, Marabout, 1995, p. 102.)

¹²¹ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Deuxième partie, Praxis et Morale, II. L'affrontement du chrétien et du marxiste, Etienne Verley, p. 162-163.

¹²² Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131, p. 129.

Selon la réflexion marxiste, l'homme qui est dans la pauvreté est obligé de travailler pour quelqu'un qui a plus de lui. Il a donc besoin de quelqu'un plus 'fort' pour lui donner les moyens à survivre. Ainsi, la faiblesse humaine trouve le confort psychique auprès de Dieu. C'est pourquoi le marxisme évoque un système social bâti sur les fondements des riches contre les pauvres : les uns bénéficient du désespoir des autres. Ce cercle se répète constamment, même dans les sociétés modernes du XXI^e siècle, K. Marx dit : « [...] contraints de se vendre au jour le jour, sont une marchandise, un article de commerce comme un autre »¹²³.

Comme le prolétaire est un outil aux mains de la bourgeoisie ainsi le fidèle est l'instrument nécessaire de l'institution religieuse. Ainsi, le marxisme note que sans la foi du croyant, il n'aurait pas de religion et sans le travail de l'ouvrier il n'aurait point de capital dominant. L'antagonisme des classes et également une compétence entre le sacré et le profane. L'homme n'atteint jamais Dieu.

Celui qui est pauvre en vie, trouve toute la richesse dans un paradis créé par Dieu, dans son article « La promesse d'être soi », B. Bourguine écrit qu' : « [...] il faut être violent avec soi-même pour choisir le Royaume, mais doux avec les autres à l'image du Messie [...] il faut préférer la pauvreté à la richesse pour être apte au service divin [...] »¹²⁴. Ces paroles conduisent à l'écartement de l'homme de ses propres forces. La confiance en soi-même disparaît au nom de la religion.

Dans la réflexion marxiste, le manque de la fraternité et de la compréhension provoque la nécessité d'avoir un Être qui dépasse ce monde littéralement insupportable pour celui qui est seul. Si l'harmonie existait dans les rapports humains, personne n'aurait plus envie d'avoir une religion. C'est pour cette raison que l'approche marxiste suggère la négation de la foi. Le rétablissement de l'équilibre de l'homme en soi-même s'effectue par le rejet de la religion au sens existentialiste.

¹²³ Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste (1847)*, I. Bourgeois et Prolétaires, p. 28.

¹²⁴ Benoît Bourguine, « La promesse d'être soi », *Revue théologique de Louvain*, 42^e année, fasc. 1 (2011) : 3-34, p. 22.

D'après le concept marxiste, le décalage entre l'homme bourgeois et l'homme pauvre est équivalent de celui du croyant envers Dieu. C'est à travers l'effacement de cet écart que l'homme n'a plus besoin de travailler involontairement. Suivant philosophie marxiste, la seule voie de l'accomplissement de la tâche ultime : l'association de l'homme à son labeur est par le refus de la religion. En trouvant toujours un sens dans ce qu'il fait, il devient content et se développe personnellement en tant qu'être-humain.

L'éducation est née de sa volonté de devenir lui-même encore plus ample à chaque domaine de sa vie, physiquement et spirituellement. C'est par l'abandon de la religion qu'il est indispensable d'acquérir plus de sagesse sur soi-même afin d'être en mesure de transformer la vie et principalement sa signification. Les connaissances ne peuvent qu'être appliquées à travers la pratique.

Ainsi, l'expérience est un outil essentiel à l'émancipation de l'homme, C. Wackenheim dit que : « Mais c'est l'homme travailleur, affirme Marx, qui est l'artisan souverain de son destin »¹²⁵. C'est par l'action que l'homme apprend l'utilité du travail, pas seulement la survie physique, mais également psychique. Il s'aperçoit qu'il est vivant par le sens de l'acte de la création.

C'est à travers ce chemin qu'il ne reste plus focalisé sur un seul domaine qui lui procure un moyen de vivre, mais il essaie une multitude de tâches qui lui permettent de mieux de voir que la vie peut être enfin intéressante. Le travailleur conscient de sa condition peut se rappeler les paroles de Marc Aurèle : « Qui a vu le présent a tout vu, tout ce qui a été produit de toute éternité et tout ce qui se produira à l'infini, car tout est de même genre et de contenu identique »¹²⁶. Le changement social se réalise à travers la revalorisation du présent. L'homme devrait réapprendre non seulement par son passé, mais également par son présent.

¹²⁵ Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131, p. 129.

¹²⁶ Marc Aurèle, *À soi-même : Pensées*, traduction, annotation, préface : Pierre Maréchaux, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Rivages poches/Petite Bibliothèque », 2003, Livre VI, p. 148.

C'est à travers le passé qu'il s'aperçoit de l'évolution de toute l'humanité. De cette façon, il remarque ses puissances et ses faiblesses en tant qu'un être humain. Selon l'analyse des raisons pour lesquelles la négation de la religion est une étape essentielle à l'indépendance humaine. C'est parce que l'approche marxiste se concentre sur la capacité de l'homme de prendre l'ennui de la quotidienneté et de le transformer en enthousiasme profond qui met à côté la puissance divine. Aucun acte ne sera plus vague et passif.

Le besoin religieux est métamorphosé en un besoin de travailler sur soi-même. L'œuvre de l'homme est reflétée dans sa vie. Quand l'homme fait ce qu'il aime avec tout son cœur, il ne cherchera pas le sens extérieur de lui-même, dans l'article « La création humaine des valeurs », R. Virgoulay dit que : « La création axiologique ne revient pas à transformer l'auto-position en aséséité : ce serait sortir de la condition humaine. Il s'agit de concevoir la liberté comme acte-loi, ni plus ni moins »¹²⁷.

La passivité peut céder sa place à l'activité perpétuelle de l'homme en tant que seul responsable de sa vie. La pensée marxiste n'oublie pas que l'homme souhaite avoir le sentiment de la plénitude et de bien-être. C'est par son lien à son labeur qu'il se sent fier de ses capacités. En agissant volontairement à chaque tâche, il améliore non pas seulement sa façon de travailler, mais également soi-même : tout progrès n'est point fait à travers l'obligation.

En revanche, la passion est le motif caché derrière chaque évolution. L'homme ne peut pas rester dans l'inaction. Il se développe à travers son éducation au niveau pratique et théorique. L'être humain qui reste dans l'inertie n'échappera jamais à son état animal. Le labeur est celui qui assure le caractère de l'homme. C'est par le travail que l'homme est dans un devenir constant.

La réflexion marxiste remarque la présence de la hiérarchie chez les hommes. Cela signifie la distinction des hommes entre les forts et les faibles, les riches et les pauvres et, surtout les dominants et les dominés. Donc, il est nécessaire de s'apercevoir de la présence de la discrimination qui est enfoncée dans la nature

¹²⁷ René Virgoulay, « La création humaine des valeurs », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 41, fascicule 3 (1967) : 193-226, p. 213.

humaine. Dans le marxisme, nous voyons que l'existence de la religion à travers le monde conduit à la disparition de la confiance en homme. C'est la séparation qui est la cause du conflit. La négation de la religion signifie l'unification de toute contradiction. L'homme qui choisit la rébellion contre la religion est inévitablement vu comme un blasphémateur aux yeux de la société, mais à la fin il n'est qu'un homme fort qui décide de mener une vie à sa façon comme O. Boulnois écrit dans son article « Dire ou tuer?

La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance » : « Comme volonté et affirmation de la vie, l'homme est pécheur ; il n'est saint qu'en renonçant à la volonté devant la représentation d'un idéal »¹²⁸. Ainsi, l'homme libre de toute religion, assume pleinement son choix et ses responsabilités. Celui qui voit que celui qui ne commande pas, il obéit, et l'inverse est également valable, celui qui impose son pouvoir n'obéit pas.

Le faible reste dans son statut misérable, lorsque le puissant affirme et montre perpétuellement sa domination. Le regard marxiste pesé sur la position de l'homme pauvre envers le riche est celui qui est présente pareillement entre le fidèle et Dieu, R. Garaudy dit que : « [...] la religion, c'est la présence en l'homme de Dieu, c'est-à-dire, d'abord la reconnaissance de l'insuffisance de l'humain »¹²⁹. C'est par l'affirmation de la religion que l'homme admet sa faiblesse auprès d'un Être qui transcende sa nature.

La pensée marxiste s'aperçoit que l'homme ne se sent pas fort en lui-même. L'homme ne se sent jamais assez pour soi-même. C'est pour cette raison que la religion devient un instrument indispensable pour la confiance de l'homme envers la vie et ses défis perpétuels. Ce manque de foi en l'homme conduit à la dépendance de la religion, pour le croyant c'est le Dieu qui console et pardonne tout homme pour ses méconduites. Toutefois, cette paternité divine n'hésite pas à punir et à

¹²⁸ Olivier Boulnois, « Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*, 4^e série, tome 99, n°3 (2001) : 358-384, p. 372.

¹²⁹ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, et al., *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Première partie, Matérialisme et Transcendance, Intervention de Roger Garaudy, p. 21-22.

condamner. Dès que l'homme ne se sent jamais assez pour soi-même, il nie son émancipation personnelle, C. Wackenheim écrit que « Le Dieu créateur et sauveur ne saurait être, dès lors, qu'un concurrent imaginaire et malveillant. On le supprime en supprimant la réalité sociale dont il exprime à la fois la misère et l'espérance »¹³⁰.

C'est par le rejet de la religion que l'homme se retrouve soi-même. L'approche existentialiste reconnaît le sentiment de l'insuffisance de l'homme envers sa propre condition qui conduit à l'absence de la confiance en l'homme. Donc, nous nous interrogeons sur le point suivant : **P**our quelle raison l'être humain refuse sa nature par sa propre volonté ? C'est à travers cet acte que l'homme met toutes ses qualités en Dieu.

La bipolarité entre ces deux êtres (homme mortel et Dieu immortel) crée l'aliénation. L'un ne peut pas évidemment se mettre dans l'autre. L'enrichissement de Dieu signifie l'appauvrissement de l'homme. De la même façon, le prolétariat affirme par son statut la valeur de la bourgeoisie.

Dans la perception marxiste, nous voyons que la pyramide sociale a besoin de sa base, celle de l'homme travailleur. Il s'agit de l'individu qui dédie son temps au travail pour le minimum de salaire. Ainsi, le bourgeois au sommet de la pyramide dirige et gagne tout le profit du labeur. Le travailleur sent sa solitude profonde dans les deux aspects essentiels de sa vie : son travail et sa famille, C. Wackenheim dit que « L'aliénation religieuse renvoie à l'aliénation politique, laquelle découle elle-même d'une aliénation plus profonde, d'ordre social »¹³¹.

Les ordres politiques, sociaux et religieux s'entremêlent. C'est pour cette raison que dans cette philosophie le prolétariat définit également l'état de l'homme croyant. La pensée marxiste souligne que le travailleur donne le 'tout' de soi-même à quelque chose qui le transcende dans tout domaine.

¹³⁰ Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131, p. 129.

¹³¹ Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131, p. 130.

Le système social ou autrement dit religieux, impose au travailleur une certaine manière de pensée qui lui rend dépendant au travail et à l'accumulation des éléments matériels. La pensée marxiste évoque la religion comme une création de la bourgeoisie comme la cause première de l'aliénation de l'homme envers lui-même, B. Bourguine écrit qu' « Étranger à lui-même, l'*homo consumens* erre parmi les conquêtes muettes de son pouvoir d'achat, substituts dérisoires des liens humains, car incapables de lui dire qui il est »¹³². C'est par ce système de la consommation perpétuelle que le système politique et la religion survivent. L'homme cherche des réponses extérieures de soi-même.

La réflexion marxiste voit le décalage est surtout entre l'homme avec lui-même et, ensuite suivent les autres rapports séparés entre eux : la famille, le travail, la nature : l'homme perd sa santé physique et psychique, puisqu'il se sépare de son environnement de plus en plus. Il est un être sentimental qui finit par s'abrutir à cause des demandes de la vie moderne.

C'est par la perte de son bien-être pour l'accumulation des biens que l'homme se sent aliéné de sa propre nature. Le succès authentique est dans l'effort constant de devenir plus. Le marxisme ne fait que poser des questions essentielles qui concernent le réveil de l'individu. Cependant, la pensée marxiste souligne que l'homme continue à travailler pour acquérir plus de choses matérielles. La réponse est apparemment l'envie créée par l'antagonisme.

L'homme peut seulement s'autodépasser par ses propres moyens, comme D. Bourg écrit : « Seule une transformation révolutionnaire de la base matérielle de la société — dont l'état présent est encore générateur de religiosité — peut conduire à la disparition de la religion »¹³³. Le changement peut être fait par la révolution constante. Le poids de la foi et de l'effort humain pour se comparer constamment aux autres met toujours en question l'authenticité de l'individu.

¹³² Benoît Bourguine, « La promesse d'être soi », *Revue théologique de Louvain*, 42^e année, fasc. 1 (2011) : 3-34, p. 5.

¹³³ Dominique Bourg, « Christianité et déchristianisation », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 59, fascicule 2 (1985) : 162-175, p. 164.

Comme la religion fait la discrimination entre le pécheur et l'innocent, la société divise les gens entre les bons et les méchants, les riches et les pauvres. Nous voyons que le marxisme met en exergue l'égalité comme une tâche réalisable seulement à travers la prise de conscience et de la responsabilité de l'homme. La marginalisation conduit à la solitude qui devient grave par la présence de la compétence entre les gens. L'homme reste isolé au milieu d'autres gens esseulés.

L'isolement est la peste de la société civilisée. Ainsi, le marxisme voit que la religion est le choix de l'homme accablé par les défis de la vie. La foi paraît comme la solution ultime à l'homme étranger à lui-même. Une réflexion profonde sur la vie permet de noter la première cause du mal qui domine la vie humaine : l'aliénation de l'homme par l'homme. L'existentialisme appréhende l'autodestruction inconsciente de l'homme par le sentiment de la concurrence dans la société, par conséquent dans la religion. Cela signifie que l'homme cherche le bonheur constamment hors de lui.

La mesure de l'homme ne peut que d'être trouvée dans la vie individuelle et unique de chacun. Le marxisme évoque la présence de la comparaison perpétuelle entre les hommes qui renforce le sentiment de l'isolement. Les actions sont celles qui indiquent à l'individu solitaire une voie fixe à suivre : l'épanouissement d'une personnalité unique s'efface dans la dominance religieuse.

L'homme se trouve dans une recherche constante du prochain achat et donc de la prochaine approbation par les autres. Selon la pensée marxiste, l'argent est celui qui permet la création de la religion qui manipule peu à peu la nature humaine. L'autonomie est perdue par l'homme lui-même, R. Virgoulay dit que « La vocation surnaturelle redouble à la fois une dépendance et une autonomie qui de fait existent pour elle. Il serait insuffisant de définir l'homme comme créature, sans tenir compte de sa finalisation qui est de pleine et libre authenticité »¹³⁴.

¹³⁴ René Virgoulay, « La création humaine des valeurs », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 41, fascicule 3 (1967) : 193-226, p. 214.

Le marxisme voit que l'extinction de l'homme est accomplie par lui-même. Ainsi, il est essentiel également de prédéterminer le mot 'humanité' par la négation de la religion. Au moment où, l'homme se dépouille par sa propre espèce, perd le sens de sa vie chaque jour. Dans *Le Manifeste du Parti Communiste*, l'homme n'est plus un être sentimental, mais il devient un être cruel afin qu'il puisse survivre, K. Marx écrit que « La bourgeoisie a déchiré le voile de sentiment et d'émotion qui couvrait les relations familiales et les a réduites à n'être que de simples rapports d'argent »¹³⁵.

Les plus hautes valeurs humaines sont vidées de leur sens authentique. La perception marxiste souligne que la compréhension et l'aide se cachent derrière le voile du profit. Du coup, l'homme perd son humanité. C'est par la foi en l'homme que la religion peut être définitivement effacée. La redéfinition des relations humaines est trouvée dans la réinstauration du respect humain. La redistribution du matériel équitable entre les gens semble empêcher l'injustice sociale.

Même s'il s'agit d'une conception idéale, l'être humain reste dans l'exploitation, lorsqu'il est dominé par l'argent et le plaisir de la consommation. Selon la pensée marxiste, la glorification de l'argent entrave le développement personnel de l'homme. Le besoin religieux est créé par la nécessité de la protection surtout sentimentale et ensuite physique. Les soucis économiques et religieux s'associent irrévocablement entre eux.

L'homme accablé par les défis de son existence devient religieux. Le marxisme évoque les sentiments de l'incompétence et l'insuffisance qui caractérisent l'individu qui se sent menacé devant l'essor rapide de la société moderne : le fait de devenir croyant semble être la voie vers la sérénité psychique. L'effort de l'homme se concentre surtout de se maintenir dans le collectif, autrement dit la 'troupe'.

¹³⁵ Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Paris, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste* (1847), I. Bourgeois et Prolétaires, p. 23.

En suivant un certain groupe soit religieux, soit politique, il se sent accueilli et non pas rejeté. Comme S. De Beauvoir affirme dans *Les Mandarins* : « Se perdre au sein d'un grand parti, confondre sa volonté avec un énorme collective : quelle paix, quelle force ! »¹³⁶. La solitude est présente, mais elle se déguise par les idéologies quelconques qui soulagent l'angoisse humaine.

Sur ce point, nous voyons que celui qui adhère au parti se sent justifié et sa confiance dépend entièrement du groupe. En occupant une place dans un milieu conceptuel qui inclut d'autres membres, l'individu échappe à sa misère surtout psychologique – il se sent important et nécessaire –. Ainsi, la religion applique la même méthode, la hiérarchie sociale reflète l'ordre divin.

En fait, le marxisme s'aperçoit que la société ecclésiastique ne diffère pas de la société de l'État. C'est pour cette raison que l'homme se trouve soi-même seulement par la voie de la négation de toute religion, C. Wackenheim écrit que : « L'idéal marxiste n'est pas la laïcité, mais l'assainissement « radical » d'une réalité qui produit les aliénations politico-religieuses. Or Marx indique la voie unique du salut : la révolution prolétarienne »¹³⁷. Toute aliénation s'efface par la conquête de la confiance en soi par ses propres moyens qui renonce aux réponses religieuses.

Les sentiments de la sécurité et de la sûreté qui sont offerts par la religion mettent l'homme en position de se sentir forts et indispensables. C'est par ce choix qu'il pense qu'il est un membre vital pour son groupe. En ayant cette assurance psychologique dans l'ensemble des gens, l'homme acquiert la force de parler au nom du groupe et de déclarer ses idéaux, comme S. De Beauvoir écrit : « Dès qu'on ouvre la bouche on parle au nom de toute la terre [...] »¹³⁸. Ainsi, l'homme devient apparemment un être dans l'ensemble collectif, mais au fond il est individuellement coincé dans son 'monde'.

¹³⁶ Simone de Beauvoir, *Les mandarins*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984, Chapitre V, p. 373.

¹³⁷ Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131, p. 130.

¹³⁸ Simone de Beauvoir, *Les mandarins*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984, Chapitre V, p. 373.

Même si, il se trouve dans un certain milieu social et religieux dans lequel il se sent 'inclus', la solitude est toujours présente. Ainsi, il appartient quelque part, en se plaçant au sein d'un groupe quelconque seulement pour avoir d'une manière ou d'une autre le sentiment de la familiarité. C'est par la disparition du cercle du groupe que l'homme se sent perdu et seul. C'est pourquoi il demeure fidèle à ses idéologies précises.

D'après la réflexion marxiste, les liens entre l'homme et la religion peuvent être coupés par la prise de conscience. C'est pour cette raison que la négation de Dieu devient primordiale au marxisme, comme B. Bourguine écrit : « En réaction contre un cosmopolitisme sans âme, l'ancrage inconditionnel dans une identité culturelle comporte le risque d'un enfermement, synonyme de marginalité »¹³⁹.

L'attachement de l'esprit humain à tout élément extérieur de lui-même conduit à la perte de soi-même. L'homme ne peut que s'engager seulement envers sa propre existence particulière. À travers le rejet d'un mythe, les autres suivront. Ces différentes sortes de groupes constituent aussi une 'religion', puisque les gens ont foi en leurs intentions concrètes qui reflètent leur façon de vivre.

Le rejet de la religion peut être accompli à travers l'effacement de l'idée qui attache l'existence humaine à une idéologie qui constitue un obstacle devant tout ce que l'homme peut accomplir, car il lui garde dans une sphère restrictive. L'homme essaie vainement d'être un saint et un citoyen.

En voulant suivre en même temps les lois religieuses et les lois de l'État, il fortifie inconsciemment en lui la division angoissante : il est déchiré en deux. Ainsi, les deux puissances (la religion et l'argent) règnent à travers l'affaiblissement de l'être humain, C. Wackenheim dit que : « Par la construction de la société communiste, il veut établir le caractère « irréel » de la vie religieuse. Celle-ci n'existe, actuellement, que comme illusion engendrée par les discordances du monde capitaliste et

¹³⁹ Benoît Bourguine, « La promesse d'être soi », Revue théologique de Louvain, 42^e année, fasc. 1 (2011) : 3-34, p. 6.

bourgeois »¹⁴⁰. Dans une perspective proche, un élément fort a besoin d'un autre qui est plus faible que lui. Alors, pour que les valeurs bourgeoises puissent dompter l'homme, il faudra premièrement le convaincre. Il est nécessaire de lui faire sentir inutile et incapable. L'homme se sent fragile et cela l'oriente vers la validation de son existence par autrui. Donc, le besoin de recevoir une confirmation qui porte du sens et donne ainsi une raison de vivre, rend l'homme le seul créateur de toute idéologie.

Nous voyons que l'homme cherche toujours extérieurement ce qui se trouve enfin intrinsèquement en lui-même. La précarité humaine est celle qui ratifie la création de la religion, R. Triomphe écrit que « [...] le rituel religieux présente une valeur à la fois psychologique, esthétique et sociale ; il a de plus une valeur d'activité, qui lui permet aussi bien de stimuler les émotions religieuses que d'être stimulé par elles »¹⁴¹.

Ainsi, celui qui a des possessions sur Terre, n'aura plus le salut divin après la mort. Le trésor céleste est seulement gagné par le rejet du trésor terrestre. Du coup, l'homme se trouve bloquer par ses propres créations : l'État et la religion. Selon l'approche existentialiste, il devrait être appauvri pour servir non pas seulement la richesse divine, mais également la richesse de la classe bourgeoise. De toute façon, il est confronté à son état socioreligieux. Le conflit est imposé chez l'âme humaine.

L'homme athée s'aperçoit de ses propres forces, D. Bourg dit que « L'homme moderne se replie sur lui-même, se ferme à toute sollicitation autre que celle provenant des effets de son action, *praxis et poïésis* »¹⁴². L'homme est construit par ses actes. Cependant, la morale de l'homme chrétien lui indique la diabolisation de la vie matérielle et la surabondance. C'est derrière cette foi que les forts socialement deviennent encore plus forts, en constituant un code moral qui empêche l'homme de s'épanouir.

¹⁴⁰ Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131, p. 129.

¹⁴¹ Robert Triomphe, « L'U.R.S.S. entre l'athéisme rationaliste et l'athéisme émotionnel », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 39, fascicule 2 (1965) : 158-167, p. 163.

¹⁴² Dominique Bourg, « Christianité et déchristianisation », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 59, fascicule 2 (1985) : 162-175, p. 163.

La voie existentialiste veut redéfinir le sens de la religion. Elle la considère destructrice pour le bien-être de l'homme, puisque toute qualité s'effondre devant le 'savoir-vivre' religieux. C'est à travers la foi que l'homme affirme sa condition, lorsque la religion lui promet un au-delà pacifique et heureux. Entre autres, le riche est également content, car le pauvre ne lui demande pas plus ; la religion justifie la souffrance humaine.

La religion prêche contre toute révolte, elle exalte la passivité. La foi devient plus grande que l'homme, c'est à cause d'elle que K. Marx écrit que « [...] la somme de travail s'accroît avec [...] la division du travail, soit par l'augmentation des heures effectuées, soit par l'augmentation du travail exigé dans un temps donné [...] »¹⁴³. Il devient lui-même un 'objet' de son propre labeur par son désir de survivre.

D'après cette analyse des besoins humains, nous voyons que l'homme travailleur se trouve en rivalité avec lui-même et avec les autres travailleurs. Les conditions sociales inévitablement influencent la conscience et, par conséquent, le comportement de chaque homme, comme Y. Quiniou dit : « Le matérialisme historique, lui, à la fois renverse la perspective et déplace le chef d'accusation : au lieu d'incriminer les individus, il accuse les structures sociales »¹⁴⁴.

La responsabilité de l'homme envers lui-même est montrée à travers la gestion ou même à la distribution des biens matériels. C'est l'homme travailleur qui est nécessairement celui qui a l'obligation de s'unir aux autres hommes et détruire une fois pour toutes le système imposant. L'unification de l'homme avec l'homme constitue la révolution contre l'oppression et l'assujettissement. C'est par cet acte que l'humanité retrouve son sens existentiel.

¹⁴³ Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Paris, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste (1847)*, I. Bourgeois et Prolétaires, p. 28-29.

¹⁴⁴ Yvon Quiniou, « La question morale dans le marxisme », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°68 (2000) : 10-18, p. 15.

La négation de la religion s'effectue par l'ensanglantement' des mains et de la psychè humaines, dans la Première Épitre de Saint Jean, nous lisons que « C'est lui qui est venu par eau et par sang : Jésus Christ, non avec l'eau et avec le sang »¹⁴⁵. La souffrance humaine est représentée par la présence du sang. Cet élément s'associe à la violence physique ou même psychique, car toute blessure peut être extérieur ou intérieur.

Le progrès d'un homme est celui de tout le monde, puisque chaque petit changement construit un qui est toujours plus grand. Celui qui fait incessamment un pas en avant amène avec lui l'humanité dans son ensemble. Selon l'approche existentialiste, l'homme peut accomplir toujours plus, sans être restreint par aucune règle. La mort est celle qui annonce l'achèvement de tout, rien d'autre. Ainsi, tout accroissement finit par le décès de l'homme. L'individu est toujours responsable de lui-même et il peut faire tout ce qu'il désire toujours dans le cadre du respect envers soi-même et les autres.

Le progrès s'assure par la fraternité entre les gens. L'homme est son propre défi. C'est par l'autodépassement qui accomplit son bien-être. Donc, la notion de la transcendance diffère entre le marxisme et le christianisme. L'affirmation de la transcendance de la religion chrétienne est celle qui refuse la réalité intelligible de la vie humaine, R. Garaudy écrit qu' « Affirmer la transcendance, c'est nier que l'homme puisse se réaliser pleinement dans sa vie empirique »¹⁴⁶.

Au sein de la pensée marxiste, la transcendance personnelle s'effectue à travers les expériences vécues. L'orgueil humain est le trait marxiste et ainsi existentialiste. Ainsi, le choix se laisse à l'être humain. La vie présente n'exige pas la réflexion de l'au-delà. Dans cette perspective, l'homme ne dépend plus du jugement de Dieu. La religion n'est que l'écho de l'ordre social : le plus fort domine.

¹⁴⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épitre de Saint Jean, III. Aux sources de la charité et de la foi, A la source de la foi, 5.6, p. 1610.

¹⁴⁶ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Première partie, Matérialisme et Transcendance, Intervention de Roger Garaudy, IV, p. 27-28.

La religion a besoin des croyants pour maintenir sa puissance et, ainsi le bourgeois a besoin du prolétariat pour rester un bourgeois. Le maintien du statut social et religieux s'accomplit par la présence de l'homme qui cherche des réponses à la question de sa vie, extérieurement de lui-même. La foi du prolétariat à son 'seigneur' est la réadaptation de la religion chrétienne sur terre. Ainsi, la connaissance devient un moyen non pas de l'essor personnel, mais du profit. L'homme perd au fur et à mesure le sens véritable de son existence. La question qui se pose est si l'homme acquiert du savoir authentique ou non.

Le marxisme s'aperçoit que l'homme vit pour les autres. Il veut s'élever aux yeux des autres et se sentir lui-même possesseur au sommet de la pyramide sociale. Le faible a besoin du fort, mais le fort a également besoin du faible. L'un valide l'existence de l'autre. L'homme ne s'achève jamais, car le progrès et le désir ne se terminent pas. Même s'il s'agit d'un progrès vers en bas ou vers en haut. Les deux pôles (positif ou négatif) sont atteints au gré humain.

Le point de départ est évidemment la reconnaissance des besoins humains, dans l'article « La création humaine des valeurs », nous lisons qu' « Il n'est pas suffisant de définir l'homme par sa dépendance, il faut préciser et affirmer aujourd'hui plus fort que jamais, que cette dépendance est pour son autonomie »¹⁴⁷. Dans la société, l'homme est défini à travers son origine et sa religion. L'homme indépendant est défini par soi-même. Le marxisme qui fait appel à l'unification des gens, met en valeur la notion de l'émancipation qui échappe à l'institution religieuse.

La stabilité est menaçante pour ceux qui souhaitent le changement positif dans leur vie. Le dépassement de l'individu est fait par ses propres puissances. En s'affranchissant de ses limites, il réalise l'abondance qui existe autour de lui, dans *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, nous remarquons que « [...] cette conception de la transcendance, que l'on pourrait appeler négative, s'oppose à la suffisance de

¹⁴⁷ René Virgoulay, « La création humaine des valeurs », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 41, fascicule 3 (1967) : 193-226, p. 214.

l'homme ; elle exige son ouverture sur l'infini »¹⁴⁸. Le marxisme implique le remplacement de la transcendance religieuse par la transcendance personnelle que devient ensuite collective. En supprimant la division entre Dieu et l'homme, toute autre séparation sera également effectuée une fois pour toutes.

L'homme se retrouve soi-même par le rejet de la foi. La séparation qui se trouve dans la religion reflète la division entre les hommes, comme O. Boulnois dit : « Dépasser les limites, c'est les admettre, et donc les confirmer. Nier le contenu du concept, par fidélité au concept même, c'est renforcer son emprise. C'est même le faire exister comme limite »¹⁴⁹. La présence de Dieu console et justifie la misère humaine. À travers la religion, l'homme affligé par la vie, enfoncé dans l'indigence, trouve un refuge qui lui apporte un soulagement profond. La religion lui sauve de lui-même.

D'après le concept existentialiste, la religion permet à l'homme de respirer plus, en mettant aux côtés parfois, mais pas pour toujours, ses problèmes. Ces moments de foi, vraisemblablement insoucieux, ajoutent enfin d'autres préoccupations inquiétantes chez l'esprit humain. S'il ne travaille pas il prie, s'il ne prie pas il travaille. Donc, le fait d'être moral et humble est indispensable pour l'homme. La religion justifie toute situation qui est une entrave pour l'homme, en mettant encore plus d'obligations sur les épaules déjà épuisées du travailleur. Il doit être un individu qui suit les lois sociales et religieuses.

Ainsi, toute réponse semble être placée en dehors de l'homme. Néanmoins, la pensée marxiste met en exergue la valeur de l'homme en soi-même où tout changement commence. Tout se place en dehors de lui-même. Dans la structure sociale et religieuse, l'homme devient l'objet de son travail et, par conséquent, il se sent étranger. De la même manière, la religion se fonde sur un Dieu qui se distancie de la nature humaine. L'aliénation est au centre de la vie humaine.

¹⁴⁸ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Première partie, Matérialisme et Transcendance, Intervention de Roger Garaudy, IV, p. 27-28.

¹⁴⁹ Olivier Boulnois, « Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*, 4^e, tome 99, n°3 (2001) : 358-384, p. 378.

La classe bourgeoise s'aperçoit de l'état pitoyable des gens – salaire minimal, difficultés de la santé, diminution du temps libre – altération de l'homme en une machine. Il exécute habituellement les ordres du marché. La séparation effectuée par la religion est incarnée également au système social.

L'homme s'aliène de son espace et de ce qu'il produit. Il devient passif et se plonge dans la routine sans aucun sens, K. Marx écrit que « [...] toute l'histoire de l'humanité [...] est l'histoire de la lutte des classes, lutte entre les exploitants et les exploités, les classes dominantes et les classes opprimées [...] »¹⁵⁰. Ce combat social se transfère en combat religieux.

Le Dieu représenté par la classe dominante exerce sa force sur les hommes qui cherchent le courage dans leur vie. Le besoin religieux efface la puissance humaine. Même le poids de la marginalisation effectuée par la religion s'applique entre les hommes.

La division n'existe pas justement entre l'homme et Dieu, mais également entre les gens eux-mêmes. Donc, la scission est réalisée même entre ceux qui ont le même statut social et la même religion. La division se place au sein de la famille. Donc, la lutte de classe est, par conséquent, un conflit continu entre les hommes.

La diversité de raisons qui provoquent le conflit social est encore considérable. Ce 'divorce' entre tout et tous est supprimé par celui qui décide d'abattre toute illusion consolatrice pour vivre dans la réalité, dans l'article , « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », nous voyons que « Les représentations religieuses reflètent une situation où l'homme ne s'appartient pas, puisqu'il n'y réalise pas son « essence générique »¹⁵¹.

¹⁵⁰ Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Paris, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste (1847)*, Préface de l'édition anglaise de 1888 de Friedrich Engels, p. 15.

¹⁵¹ Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire 1961-1962 (1960)* : 128-131, p. 130.

3.1.2 Sartre et de Beauvoir : La compréhension de la réalité humaine

Le poids de la responsabilité de l'homme envers son existence se dévoile par la capacité de l'homme à trouver les moyens qui lui permettent de bâtir le monde nouveau fondé sur la réalité de sa condition qui échappe à la foi. L'homme reste toujours le créateur de Dieu. L'homme réalise son potentiel par la création de Dieu. Ainsi, la présence divine n'est finalement que la présence humaine, la puissance de l'individu, est reflétée à travers la religion. Comme S. De Beauvoir écrit :

« L'homme ne peut s'éclairer par Dieu ; c'est par l'homme qu'on essaiera d'éclairer Dieu. C'est à travers des hommes que l'appel de Dieu se fera toujours entendre, et c'est par des entreprises humaines que l'homme répondra à cet appel »¹⁵².

La réalité authentique de l'existence humaine est accomplie par la prise de conscience. Dès que l'homme s'aperçoit qu'il est lui-même le créateur de la religion, le changement commence à s'effectuer. Ainsi, le bien et le mal se définissent toujours à travers l'homme. C'est par la création de la foi que l'homme essaie continuellement d'atteindre le lien équilibré entre l'en-soi et le pour-soi. Le Dieu représente le souhait de tout homme : la transcendance divine contient en elle-même l'assurance en face de l'imprévisibilité de la vie.

La première vertu attribuée à Dieu est le contrôle sur les phénomènes : toute entreprise humaine contient le désir profond d'être en-soi et à la fois pour-soi. L'homme conscient de sa condition veut être le maître de son destin. C'est pourquoi le potentiel de l'individu devait être exploré au cadre du rejet de la foi dans ses expériences personnelles, comme M. Neusch dit :

« L'homme est l'artisan de son propre avenir. Il a besoin de toute son énergie pour le construire. Une telle perspective, limitée à l'horizon humain, jugera toujours la religion inutile, sinon dangereuse. Le marxisme juge en effet que la religion mobilise une partie de l'énergie humaine pour des buts illusoire et

¹⁵² Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pyrrhus et Cinéas, Première partie, Dieu, p. 276.

la ravit ainsi à la terre. Socialisme et religion ne peuvent qu'être en conflit »¹⁵³.

Le poids spirituel à porter est considérable pour l'individu artisan de son futur, et c'est pour cette raison que l'homme projette un être au-delà de la vie terrestre. Selon la philosophie existentialiste, l'homme projette ses désirs sur Dieu. Ainsi, la réalité divine est transpercée par la vérité humaine.

L'homme s'oublie lui-même afin de mettre en valeur l'omnipotence de Dieu : la richesse humaine se transfère simplement envers la religion. C'est pour cette raison qu'il se sent perdu et 'jeté' dans le monde, puisqu'il ne réussit pas à mettre ensemble l'en-soi et le pour-soi. L'homme néglige sa propre puissance physique et psychique afin de trouver la rédemption nécessaire pour son existence dans les valeurs extérieures de son propre monde.

Néanmoins, les promesses transcendantes ne correspondent pas à aux besoins de l'homme qui vit dans le présent : toute réponse se trouve dans cette vie terrestre. La réalité authentique de l'homme, est placée au-delà de la religion, car le bonheur et, par conséquent, le sens de la vie, est faite ici et maintenant. Le croyant sacrifie son état présent afin de gagner le paradis après la mort.

La métamorphose du religieux commence par la volonté de l'homme à se concentrer sur le présent, puisque l'avenir est créé à travers le moment présent. L'homme conscient de ses puissances hors de l'influence du dogme religieux, s'aperçoit qu'il devrait se perdre afin de se retrouver soi-même. Selon J.-P. Sartre :

« La réalité humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi »¹⁵⁴.

¹⁵³ Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, coll. « Foi vivante », 1993, Chapitre 3, Karl Marx : la religion opium du peuple, Après Marx, p. 113.

¹⁵⁴ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, Deuxième partie, L'Être Pour-Soi, Chapitre premier, Les structures immédiates du Pour-Soi, III. - Le Pour-Soi et l'Être de la Valeur, p. 129.

C'est par cette fuite constante du pour-soi que l'homme s'oriente enfin vers la création de Dieu qui dépasse la condition terrestre. L'homme porte toujours en lui-même le sentiment de la solitude et de l'impuissance et souhaite mettre ensemble l'en-soi et le pour-soi : devenir le maître de sa vie. De cette manière, la philosophie existentialiste évoque la conscience humaine comme un mouvement perpétuel qui n'a pas de fin.

L'âme humaine porte un espace vide qui cherche à être rempli par des éléments toujours en dehors d'elle-même. L'analyse de l'essence de l'en-soi et du pour-soi qui dominant la réalité de l'homme est indispensable afin de comprendre le comportement de l'individu au sujet de la religion. L'homme est ses désirs. C'est à travers la redéfinition de l'en-soi et du pour-soi que nous nous apercevons clairement la position de l'homme envers sa propre vie et envers son besoin d'avoir d'une religion fondée sur un dogme.

L'envie d'avoir une certitude dans la vie ne conduit à la création d'une foi bien cadrée. L'émancipation humaine échappe aux réponses prédéterminées de la religion. Comme S. De Beauvoir écrit : « Au moment où je me jetai dans la liberté, je retrouvai au-dessus de ma tête un ciel sans faille ; j'échappais à toutes les contraintes, et cependant chacun de mes instants possédait une sorte de nécessité »¹⁵⁵. L'existence humaine n'a que deux vérités absolues : la vie et la mort, c'est à travers ces valeurs définitives que l'homme fait ses choix.

Les besoins humains ne peuvent qu'être remplis par l'effort individuel qui se soustrait à la croyance envers un Dieu. L'homme vivant s'aperçoit de ses possibilités à travers le seul fait de vivre et d'accepter sa condition éphémère toujours en ayant foi en lui-même. La valorisation de la vie ne dérive que par la confiance en l'homme. C'est par cette réalisation de la condition humaine et de son caractère transitoire que l'individu réalise sa mortalité et, par conséquent, il apprend à apprécier chaque instant.

¹⁵⁵ Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, Première partie, Chapitre I, p. 33.

Le pour-soi ne se laisse pas dominé par le pour-autrui par la revalorisation du moment présent qui met au côté l'espoir d'une vie après la mort. Le rejet la foi s'effectue la prise de conscience personnelle, ainsi toute valeur universelle est conçue premièrement individuellement. C'est pour cette raison qu'il considère le pour-soi comme une prédisposition nécessaire à l'appréhension de la réalité humaine et de la découverte de la vérité. L'indépendance de l'homme commence par le refus du mythe.

Nous voyons que tout homme tend consciemment ou inconsciemment à dépasser sa propre existence : la création d'une foi est une manière à attribuer à la condition mortelle de l'homme un aspect éternel. L'homme souhaite la disparition de ses angoisses, ses peurs dans sa vie. Il cherche la certitude, mais l'en-soi n'atteint pas la position du pour-soi. Celui qui mène son existence hors du dogme, se trouve dans une lutte solitaire et continuelle.

L'individu est dans une poursuite perpétuelle de lui-même. Cependant, l'homme qui tend à mettre dans les cadres précis et restreints le sens de la vie, aboutit à son propre emprisonnement. La présence de tout Dieu ne permet pas à l'homme de réaliser sa nature et de découvrir sa réalité authentique. L'aspect primordial hors de toute religion est d'admettre que la condition humaine porte dès sa naissance également sa mort. L'homme cherche à échapper à son état éphémère et aux obstacles de sa vie par la création des dogmes qui cachent la puissance de la vérité de la nature humaine. Cette force de l'homme émerge de la présence de la mort : toute renaissance est accomplie par l'anéantissement.

L'homme qui refuse la foi, prend la décision de vivre dans l'incertitude et dans l'affirmation complète des défis de sa condition. Il s'aperçoit pleinement de la mort, sans essayant de créer une vie transcendante qui dépasse cette vie terrestre. Comme J.-P. Sartre écrit : « Être athée c'est accepter qu'on se change en se voyant. Mais ainsi un caractère particulier du mythe de l'Histoire, c'est que l'Histoire peut prendre conscience d'elle-même »¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 92.

L'homme sans l'influence de Dieu, crée sa propre morale, sans être enfermée dans l'histoire de son passé et prédéterminé par les valeurs anciennes. L'homme conscient de sa propre condition se trouve dans un effort constant de comprendre la nature. C'est par la connaissance de soi-même que l'homme est continuellement dans un changement qui mène toujours au progrès. L'autocritique est la redéfinition de soi-même par ses propres moyens personnels, il comprend que toute défaite est le fondement nécessaire de son succès.

L'homme athée reste fidèle à son combat qui évite la puissance religieuse. La réalité humaine est remplie d'obstacles indispensables à l'essor personnel, sans les défis l'homme reste dans une position stable qui ne lui permet pas d'élargir ses horizons au niveau physique et psychique. L'homme est seul devant son présent et par conséquent devant son avenir. C'est à lui-même d'interpréter chaque phénomène à sa façon et d'essayer constamment à s'améliorer.

Le Dieu s'anéantit par l'effort humain et la fidélité de l'homme à sa nature même. L'homme peut rendre le sentiment de l'étrangeté au monde en une puissance psychique : il est apte à réaliser le sentiment de la plénitude par le refus des raisons transcendantes. C'est pourquoi l'homme crée le Dieu afin qu'il puisse saisir une entité qui dépasse l'angoisse et la peur de son existence terrestre.

Le croyant trouve toute réponse dans les lois sacrées de la religion, mais l'homme qui a confiance à la vie terrestre, trouve le sens à travers sa condition éphémère. La relation entre l'en-soi et le pour-soi devient absolue seulement par la présence de Dieu. Dans cette perspective, la religion devient plus grande que l'homme et ainsi la quête de la vérité disparaît au nom des lois sacrées de la foi.

La peur de faire face aux défis existentiels conduit l'individu à la création de Dieu. L'homme qui échappe à la justification religieuse, est en mesure de devenir le Dieu de sa propre vie. D'après J.-P. Sartre : « Il s'agit d'envisager le Moi comme un petit Dieu qui m'habiterait et qui posséderait ma liberté comme une vertu métaphysique. Ce ne serait plus mon être qui serait libre en tant qu'être, mais mon

Moi qui serait libre au sein de ma conscience »¹⁵⁷. L'homme est libre au moment où il choisit d'être libre. Ainsi, l'indépendance véritable de l'individu n'est que la possibilité de choisir son comportement envers soi-même. La vie est créée à travers le choix humain qui évite toute justification métaphysique. L'homme est dans un mouvement constant de devenir.

C'est par l'effort d'accomplir l'équilibre de l'en-soi et du pour-soi que l'homme est apte à saisir la nature de sa vie. La prise de conscience permet à l'individu de définir les deux notions essentielles : l'en-soi et le pour-soi. C'est par cette voie que l'homme peut distinguer la différence entre son identité sociale et de sa réalité de lui-même, comme J.-P. Sartre écrit : « L'authenticité est du côté du risque »¹⁵⁸.

La certitude est enfoncée dans le risque. L'homme est dans une lutte constante entre l'affirmation ou la négation de la vie : la victoire est fondée sur l'expérience de la défaite, c'est par ce chemin que l'homme peut conquérir le sens de sa vie. Celui qui cherche la vérité de son existence risque toujours d'être rejeté par autrui. L'homme apprend la réalité de sa vie éphémère par ses propres choix qui portent toujours la possibilité d'échouer.

La condition humaine n'est que la présence des possibilités. Ainsi, l'homme sincère envers lui-même ne peut que vivre dans le risque. Le refus de la religion signifie que l'homme ne se détermine pas à travers les étiquettes de la société. L'homme fidèle à son existence terrestre ne se laisse pas être dominé par un rôle qui dépasse son authenticité véritable. À l'encontre, l'homme croyant met au-dessus de lui-même un être tout-puissant et abandonne ainsi la lutte qui mène à l'effort perpétuel de lier l'en-soi et le pour-soi à travers les moyens seulement humains. Le Dieu est le seul qui est à la fois en-soi et pour-soi pour le fidèle qui laisse son destin dans ses mains.

¹⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, Première partie, Le problème du Néant, Chapitre premier, L'origine de la négation, V. - L'origine du Néant, p. 78.

¹⁵⁸ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 306.

Cependant, J.-P. Sartre affirme que le dogme religieux exalte l'homme soumis à l'omnipotence de Dieu. Selon le philosophe français, dans *Cahiers pour une morale*, nous lisons que' « Une des sources du christianisme en effet c'est la résignation poussée jusqu'au bout et se trouvant son propre mythe : l'existence de droit de l'homme-échec devient existence de fait dans un autre monde »¹⁵⁹. La réalité humaine s'efface au nom de la promesse divine pour une vie après la mort. Le croyant nie son existence présente afin d'acquérir le paradis dans un au-delà.

Le croyant abandonne les plaisirs de la vie présente afin qu'il réussisse à avoir une vie post-mortem. Il refuse la réalité présente pour le futur éloigné. La religion rejette la vérité de la nature humaine par le fait de restreindre l'homme de son potentiel, de vivre sans peur et d'être heureux au niveau physique et psychique. Dans la foi, la vie physique est remplacée par la vie métaphysique. L'appréhension de la réalité de la nature humaine devient impossible dès que le désir d'échapper à toute difficulté présente signifie la création d'un Dieu, fondé sur la religion.

L'homme qui reste attaché à la religion perd son présent afin de gagner le paradis après la mort. Mais, l'homme conscient de sa propre condition terrestre s'aperçoit de ses puissances et par conséquent, devient son propre Dieu à travers la confiance en soi-même – l'être omniscient est l'homme lui-même –. Il représente et simultanément incarne sa propre identité qui rejette la dominance de Dieu. C'est par la connaissance sincère de soi-même que l'homme évite l'anxiété paralysante qui dérive de l'oscillation constante entre son 'être' et 'paraître'.

L'homme sincère envers soi-même, est le seul créateur et responsable de sa vie. La vérité humaine se cache derrière la multiplicité des rôles inventés dans un monde où le dévoilement de la réalité devient ne se réalise plus. C'est par la compréhension du poids de son existence éphémère que l'homme voit que le fait d'être' et de 'paraître' ne sont pas distincts l'un de l'autre.

¹⁵⁹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 411-412.

Au contraire, l'homme qui décide de fonder sa vie sur la vérité de sa condition, s'aperçoit que l'être et paraître sont étroitement attachés : le sens de l'être est évidemment celui du paraître. Comme J.-P Sartre écrit : « Être homme, c'est tendre à être Dieu : ou si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu »¹⁶⁰. Ce souhait signifie le besoin d'avoir de la certitude dans notre vie, de n'avoir plus le doute et l'incertitude.

L'homme veut être Dieu afin qu'il puisse résoudre l'énigme de son existence et de surmonter tout obstacle, il cherche une définition précise de sa condition. Cependant, la réalité humaine porte en elle-même le néant. C'est à l'homme de réinventer continuellement le sens de son existence, hors des idéologies et de la religion qui mettent en cadre restreint sa nature.

La dignité humaine est révélée par la sincérité de l'homme envers lui-même : la transition de la vie est le résultat des choix de l'individu. Comme S. De Beauvoir dit : « [...] ma liberté ne doit pas chercher à capter l'être, mais à le dévoiler ; le dévoilement, c'est le passage de l'être à l'existence ; le but visé par ma liberté, c'est de conquérir l'existence à travers l'épaisseur toujours manquée de l'être »¹⁶¹. La vie athée consiste à la découverte de soi-même par l'analyse personnelle de son propre caractère.

L'homme se connaît soi-même par l'affirmation de la vie dans sa totalité, avec ses joies et ses peines. C'est à travers le non-sens de la vie que l'homme conquiert le sens véritable de son existence, la plénitude de l'être s'exprime par la capacité de l'individu de transformer continuellement le néant de sa condition. La réalité échappe à tout mensonge. Ainsi, l'homme en quête de lui-même et de son propre sens de la vie, remarque inévitablement la mortalité de tout individu sur cette Terre.

¹⁶⁰ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, Quatrième partie, Avoir, Faire et Etre, Chapitre II, Faire et Avoir, I. - La Psychanalyse existentielle, p. 626.

¹⁶¹ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pour une morale de l'ambiguïté, I, p. 42-43.

Le dévoilement authentique consiste à la compréhension de soi-même et ainsi celle de la condition humaine dans son entité. D'abord, le chemin est personnel, l'homme est seul devant sa propre quête solitaire qui s'effectue par ses propres moyens. C'est pour cette raison que la confiance en soi-même est une condition indispensable : l'essence de vivre et également de communiquer avec les autres hommes quotidiennement sans perdre notre caractère unique.

Néanmoins, il ne faudrait pas confondre sa propre quête du sens de la vie avec celle d'autrui. La réalisation de la vérité est accomplie à travers la voie solitaire. C'est par la connaissance de soi-même que le monde peut enfin reconquérir sa nature innocente – le véritable apprentissage commence par la prise de conscience de l'homme par son propre effort individuel –.

Comme J.-P. Sartre écrit : « Ainsi dans la religion l'homme choisit de se sacrifier à lui-même comme objectivation du subjectif, c'est-à-dire à lui-même dans l'élément de l'Être. Dans le fait religieux, l'homme surgit en situation dans l'homme »¹⁶². L'individu se perd dans sa propre création transcendante, la religion, l'homme devient le maître de sa vie au moment où il est le sujet et l'objet de son existence terrestre : tout être omnipotent disparaît au nom de la puissance humaine.

L'être authentique devrait être dévoilé, le seul fait de 'capoter' l'être à travers le dogme signifie de le mettre dans une cage qui l'empêche de bouger : le mouvement et le devenir perpétuels sont associés irrévocablement à la liberté individuelle : l'homme est une énergie toujours en mobilité. Le mouvement fait naître le sens. Le sens n'existe pas sans la lutte continue, puisque la stabilité n'offre que la passivité.

L'expérience consciente de chaque phénomène de la vie, conduit l'homme à l'émancipation de tout dogme. Chaque nouvelle connaissance est acquise par l'accumulation des expériences vécues. Selon l'approche sartrienne, l'effort constant de mettre ensemble la théorie et l'action consiste à la procédure inévitable de la réflexion personnelle. L'homme sincère envers sa condition terrestre s'aperçoit que la pensée est synonyme de l'acte.

¹⁶² Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 455.

Il est question du mouvement continu à travers la réflexion consciente, le héros de *La Nausée* dit que « Ma pensée, c'est moi : voilà pourquoi je ne peux pas m'arrêter. J'existe par ce que je pense...et je ne peux pas m'empêcher de penser »¹⁶³. Cet extrait met en exergue l'attachement de l'homme à ses pensées et l'impact de chaque réflexion sur la vie personnelle. L'homme est créé par ses pensées.

Le concept de l'existence commence par la réflexion de l'homme sur lui-même et ainsi sur son environnement culturel. La pensée est une action continue – il est question d'une force vitale ou destructive –. C'est à l'homme de choisir sa manière de réfléchir. La pensée est un phénomène incessant et nécessaire pour l'évolution de chaque individu.

L'homme est développé à travers sa propre perception du monde, la réalité humaine se définit par la réflexion consciente. C'est pour cette raison que la vérité nécessite la pensée libre de tout préjugé qui invite à la fois l'action perspicace : l'activité humaine est associée à la pensée perpétuelle. Ainsi, l'équilibre entre les deux est essentiel : la réflexion et la pratique de nos concepts mentaux.

La réflexion ne devrait pas dépasser l'existence, puisque l'un devrait être en harmonie avec l'autre. La pensée et l'action sont synonymes, l'homme conscient de sa nature s'aperçoit qu'il est attaché à ses pensées et ainsi réalise son besoin de transformer le sens de la vie à travers l'amélioration de sa manière de penser.

L'équilibre entre la réflexion et l'action est la condition indispensable qui évite tout excès qui conduit à la paralysie de la quête du sens de l'existence de l'homme. J.-P. Sartre dit que « L'homme est l'être qui a à être pour donner un sens à l'Être. Il ne donne pas ce sens à un témoin ; il ne manifeste l'Être à aucun Dieu ; il le manifeste à soi »¹⁶⁴.

¹⁶³ Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1969, Lundi, p. 143.

¹⁶⁴ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 464.

L'homme est le seul responsable du présent et de l'avenir de sa propre vie. En effet, tout individu conscient, est prêt à subir toujours les conséquences de ses actes. La manifestation de l'être s'effectue à travers l'analyse continue de soi-même. La première connaissance nécessaire est d'apprendre la nature de l'homme, car la compréhension de la réalité humaine est accomplie par l'effort constant qui mène à l'émancipation de tout être. De cette manière, l'homme accomplit son indépendance totale de toute idéologie restreinte.

L'homme angoissé de son existence est orienté vers la création des théories confortables qui soulagent son anxiété existentielle, M. Maillard écrit que : « Tourné vers un engagement angoissé et lucide qui récuse mauvaise foi et mensonge, le pour-soi est régi par des structures, (la « facticité »), la temporalité, la transcendance) qui donnent sa pleine valeur à la notion de projet »¹⁶⁵.

La mauvaise foi ne fait qu'éloigner l'homme de sa propre nature – l'homme n'est plus ce qu'il est authentiquement – ainsi le mensonge ne permet pas le dévoilement de la vérité de la puissance humaine. L'essence du refus de la religion signifie la conquête de la confiance en l'homme. Le pour-soi est déterminé par l'effort personnel qui échappe à la volonté d'autrui.

Le devenir perpétuel affirme le désir profond de l'homme d'avoir un but précis dans sa vie, mais il cherche vainement en dehors de lui-même une raison d'être. Il se plonge dans la mauvaise foi toujours dominée par l'opinion d'autrui qui ne lui permet pas de mener une quête sur le non-sens de la vie, par ses outils personnels.

Le centre de l'éthos de la réalité humaine est l'individu en tant que puissance de la vie. Comme J.-P. Sartre écrit : « Issue de l'objectivité absolue et objet elle-même (elle est force naturelle, elle frappe sans persuader) elle conduit l'objet-force naturelle à se découvrir comme sujet et contient dans son principe un pressentiment de la subjectivité »¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Michel Maillard, *Sartre*, Paris, Nathan, coll. « Les écrivains », 1994, Les grandes œuvres, Le philosophe, L'être et le néant, p. 33-34.

¹⁶⁶ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 419-420.

L'homme est le pivot de son existence, le 'tout' et le 'rien' sont interprétés perpétuellement par l'acte humain. C'est à l'homme de s'apercevoir du sens et du néant de sa condition – ils sont deux paramètres essentiels pour l'indépendance personnelle dans cette vie qui n'accepte plus un être omnipotent qui domine l'existence humaine –.

Le caractère unique de chaque homme est accompli par le parcours toujours individuel fondé ainsi sur la morale qui échappe à la religion. En tant que sujet et objet de sa propre vie, l'homme choisit d'être toujours le seul responsable de ces actes. La pensée sartrienne évoque l'indépendance humaine à travers la réalisation des deux entités du pour-soi et de l'en-soi dans un mouvement continu.

Le lien absolu entre le pour-soi et l'en-soi est impossible pour l'homme. Cependant, la seule tentative de les mettre ensemble permet à l'homme la conquête de sa propre liberté qui se soustrait du dogme préétabli et évite toute explication transcendante. C'est par l'effort constant que l'homme est en mesure de se révéler à lui-même afin qu'il puisse devenir enfin son propre maître.

Selon J.-P. Sartre : « Il y a une conversion du projet d'être-pour-soi-en-soi et d'appropriation ou d'identification en projet de dévoilement et de création. Comparer dévoilement et le projet d'être *Causa Sui* »¹⁶⁷. L'homme conscient de sa condition transitoire, prend le courage de croire en lui-même sans être influencé par le point de vue d'autrui. Il se dévoile pour lui-même par lui-même.

L'esprit critique évolue par la décision d'avoir confiance en soi-même : il ne se fonde pas sur la religion qui met au centre un Dieu tout-puissant : la source première est l'homme en tant qu'un être libre qui fait ses choix conscients. L'homme n'est dépassé que par lui-même où chaque défi de son existence oriente toujours vers un autre. De cette façon, l'homme devient son propre rédempteur à travers les obstacles de sa vie.

¹⁶⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 499.

D'après S. De Beauvoir : « [...] il faut que le but vers lequel je me dépasse m'apparaisse comme point de départ vers un nouveau dépassement »¹⁶⁸. La transcendance de toute difficulté est effectuée seulement par l'homme lui-même qui se connaît soi-même par les difficultés personnelles de son existence. Le Dieu est impuissant devant la volonté humaine émancipé de toute loi sacrée de la religion.

Le dépassement de soi-même est une action réalisée perpétuellement : le sens de la vie se trouve dans l'effort incessant où l'homme est conduit vers la connaissance de sa nature. Le développement personnel est le moyen de conquérir l'indépendance. L'homme qui mène sa lutte hors de la religion, atteint sa liberté, lorsqu'il garde son autonomie à travers la confiance en soi-même. Le Dieu reste silencieux devant les difficultés de la vie humaine.

L'angoisse humaine demeure sans réponse immédiate de la part de Dieu. J.-P. Sartre écrit que « [...] Dieu ne me voit pas, Dieu ne m'entend pas, Dieu ne me connaît pas [...] Le silence, c'est Dieu. L'absence, c'est Dieu. Dieu, c'est la solitude des hommes »¹⁶⁹. L'homme est celui qui peut voir, entendre, connaître. C'est l'homme qui est la 'voix' et la représentation du monde. C'est l'homme qui peut effacer une fois pour toutes le silence de Dieu: l'existence humaine suffit à la quête du sens de la vie.

Dieu s'anéantit pour que l'homme devienne le tout. L'homme est le seul qui peut connaître soi-même et par conséquent, répondre par ses propres moyens à ses besoins. Dieu ne représente que la solitude humaine, car comme il est noté dans le passage précédant tiré de *Le diable et le bon dieu* de J.-P. Sartre, il est question d'un Dieu éloigné de la réalité humaine. Ainsi, l'injustice n'existerait pas, puisque la relation entre l'homme et le Dieu ne s'effectue pas directement – l'homme est seul devant les défis de sa vie –.

¹⁶⁸ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pour une morale de l'ambiguïté, I, p. 39.

¹⁶⁹ Jean-Paul Sartre, *Le diable et le bon dieu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982, Acte III, dixième tableau, scène IV, p. 238.

Cependant, la réponse du croyant de la foi est celle de la justice après la mort, où le pauvre deviendrait riche et le riche deviendrait pauvre. Nous constatons dans le dogme religieux que l'opprimé serait récompensé par le paradis et l'opprimant par l'enfer. La réalité humaine est une quête essentiellement personnelle, cette lutte individuelle du sens authentique de la vie est faite par les moyens humains qui redéfinissent les lois religieuses. Comme J.-P. Sartre affirme :

« Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu »¹⁷⁰.

Dans cet extrait, le philosophe met en valeur les raisons qui conduisent à la création de la religion. Selon J.-P. Sartre, la passion de l'homme est la force motivante qui devrait être projeté à la condition humaine. Les puissances de l'individu ne sont plus utilisées pour la création d'un dogme restreint qui a comme centre un Dieu.

C'est à travers le réajustement conscient de la passion humaine que la réalité humaine échappe à la foi, car l'appréhension de la condition de l'homme, est accomplie à travers l'individu. L'*Ens causa sui* nommé par les religions comme Dieu, la philosophie existentialiste l'attribue à l'homme. Dans la foi, l'homme s'efface pour faire exister le Dieu, c'est ainsi une façon efficace pour échapper à l'angoisse existentielle et le poids de la responsabilité personnelle.

L'inquiétude de la condition humaine exige la patience et le courage, deux vertus qui dépendent entièrement de l'homme. C'est pour cette raison que la confiance en soi-même devient indispensable. La réalité humaine signifie la solitude de l'individu sans la présence paternelle de Dieu. La prise de conscience est l'outil nécessaire de l'homme d'accroître sa foi en lui-même et d'effacer la puissance de Dieu, de sortir du néant de sa condition par ses propres forces.

¹⁷⁰ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, Quatrième partie Avoir, faire et être, Chapitre II Faire et avoir, III De la qualité comme révélatrice de l'être, p. 678.

L'existentialiste montre que la croyance envers Dieu n'est que la crainte de l'homme devant les défis de sa propre existence. Le fidèle s'aperçoit que la réalité humaine est définie à travers la religion. Le mensonge ne s'effondre que par la puissance de la vérité. Le 'moi' se trouve face à son existence : le Dieu ne répond pas directement à l'appel humain. Ainsi, les choix sont seulement deux : la mauvaise foi ou le regard réel envers la vie. Le seul qui peut répondre c'est l'homme lui-même. J.-P. Sartre affirme les défis du combat personnel qui refuse d'être dominé par l'influence de la religion.

Selon J.-P. Sartre : « La poursuite de l'Être c'est l'enfer. L'échec peut conduire à la conversion. Il peut aussi être nié de mauvaise foi »¹⁷¹. Le fait de voir vraiment les choses comme exige la détermination dynamique de la part de l'homme. Le fait de dire 'oui' à la vie dans son état entier consiste à l'accepter pleinement. L'homme est toujours en face du néant de sa vie et c'est par le courage de nier toute mauvaise foi qui mène l'individu à la compréhension de sa condition hors la foi.

Le désir de l'être humain de joindre par le mouvement perpétuel l'en-soi et le pour-soi mène à la création de la religion. De cette manière, l'homme tend à oublier la contingence de sa propre existence et par conséquent de justifier le néant de la vie à travers les lois divines, dans *Le vocabulaire de Sartre*, nous voyons qu'« Ainsi, toute existence humaine est dominée par la vaine recherche de l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire de l'impossible synthèse par laquelle la conscience tente de se fonder et, ce faisant, d'échapper à sa propre contingence »¹⁷².

L'homme est appelé quotidiennement à donner un sens à sa propre vie. C'est pour cette raison que l'homme devrait premièrement admettre que sa vie ne porte pas en elle-même un sens déjà préétabli. C'est à l'homme de créer son propre moral, de trouver le motif indispensable de la vie qui échappe à la peur et à l'angoisse. En conséquence, l'homme fonde son existence sur la sincérité totale envers sa condition de vivre.

¹⁷¹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 42.

¹⁷² Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2002, Contingence, p. 14.

Le plus simple geste, comme de se réveiller le matin, devrait avoir ainsi une raison, car la motivation est toujours derrière chaque acte humain. D'après J.-P. Sartre, l'émancipation de l'individu est révélée toujours à travers ces actes, et par conséquent, le résultat de ses choix dévoile sa propre réalité. Comme J.-P. Sartre écrit :

« Ainsi la liberté ne se découvre que dans l'acte, ne fait qu'un avec l'acte ; elle est le fondement des liaisons et interactions qui constituent les structures internes de l'acte ; elle ne jouit jamais d'elle-même, mais se découvre dans et par ses produits [...] »¹⁷³.

L'homme est défini toujours par ses propres actions : la connaissance de soi-même commence par l'expérience continue. L'homme devrait vivre pleinement et consciemment chaque événement de sa vie afin de progresser et de réaliser entièrement sa nature en dehors de toute explication religieuse. Le sens de la réalité humaine efface l'omnipotence de Dieu. Le philosophe français note que la religion augmente la distance entre l'en-soi et le pour-soi par la présence de la toute-puissance divine.

Chaque motif de vie est placé dans la perception humaine, par la façon de voir la vie. La vérité de la condition humaine est réalisée par le rejet du dogme religieux. L'homme conscient, garde toute sa force consacrée dans les perspectives de ce monde et de cette façon, évite le sacrifice de cette vie terrestre dans un au-delà promis de la foi. D'après J.-P. Sartre : « Mais l'Être ne peut sortir de l'Existence, cela est exclu. Dans le dévoilement au contraire l'Être et le Pour-soi sont déjà donnés et l'Être est tout entier donné au Pour-soi en tant que *monde* »¹⁷⁴.

L'authenticité de tout homme est placée dans le choix du pour-soi. Le fondement de l'en-soi au pour-soi se trouve dans la lutte perpétuelle : c'est dans cette vie terrestre que le progrès peut prendre place : l'homme est la source de la justification du pour-soi qui se place dans un constant effort de se lier à l'en-soi.

¹⁷³ Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, Situations III, Matérialisme et révolution, 3. La philosophie de la révolution, p. 127.

¹⁷⁴ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 499.

Le pour-soi qui échappe à toute explication donnée par la foi, n'est pas dominé par la puissance du pour-autrui. Ainsi, l'homme n'est plus défini par sa culture ou même sa profession. C'est l'homme universel. L'homme plongé dans l'angoisse de sa vie, oublie la puissance de ses propres capacités qui sont les seuls moyens qui lui permettent la sortie du labyrinthe du non-sens de ce monde. L'homme conscient de sa condition hors du dogme religieux, efface toute idéologie afin d'être affranchi de toute restriction qui empêche son indépendance – l'émancipation humaine est accomplie par le rejet de Dieu –.

Comme J.-P. Sartre dit : « Les réponses ne sont pas données. Il n'y a pas du tout de réponse : il faut non les trouver, mais les inventer et les vouloir »¹⁷⁵. L'homme est le créateur de sa propre réalité : la seule occasion de se trouver soi-même s'effectue à travers son esprit créatif et libre des limites. Le pour-soi n'est plus dominé par le pour-autrui qui se fonde sur les lois préétablies de la foi. L'approche existentialiste lie la réalité de la condition humaine à la prise de conscience toujours accomplie à travers la quête individuelle.

Dans *Les mandarins*, S. De Beauvoir écrit que « Cette vie est sa seule chance ; il n'y aura pas d'autre vérité que celle qu'elle aura connue, pas d'autre monde que celui auquel elle aura cru »¹⁷⁶. Toute notre perception du monde est faite à travers nos propres sens dans cette vie présente. La quête personnelle ne peut qu'être fondée sur le moment présent et non dans un avenir lointain. L'homme est créé par ses actions présentes.

La foi est trouvée par l'expérience concrète des phénomènes de la vie. La métamorphose du religieux consiste à lier la croyance à la connaissance de la vie dans sa totalité : le bien et le mal. C'est par l'expérience que l'homme s'apprend soi-même. La religion s'efface devant la volonté humaine, car l'individu accepte les lois sacrées sans se connaître soi-même – encore de vouloir d'apprendre sa condition par ses propres moyens.

¹⁷⁵ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 464.

¹⁷⁶ Simone de Beauvoir, *Les mandarins*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984, Chapitre IV, p. 333.

La question posée par la philosophie existentialiste est centrée sur les actions de l'homme : l'attachement de la manière de réfléchir à sa façon d'agir. C'est la vie elle-même qui procure les réponses nécessaires à notre condition. La réalité humaine est appréhendée par la voie de l'expérience personnelle : la réalité est vécue. C'est à travers la perception des sens que l'authenticité individuelle de tout homme se révèle et domine sur le dogme, et par conséquent refuse la puissance de Dieu. J.-P. Sartre écrit que

« Ce dévoilement c'est le dévoilement du concret, il se fait en se revendiquant soi-même comme ce point de vue. Le dévoilement se fait selon le seul propos de dévoiler le maximum d'être en étant le plus soi-même (non comme Moi mais comme ipséité) »¹⁷⁷.

La transcendance est toujours humaine, puisque le dévoilement est accompli toujours par l'essence du 'soi' comme source de la vie. C'est par la revendication de soi-même que tout individu conquiert sa propre indépendance par l'écartement de la peur et du doute. L'homme est le Dieu qui se dépasse continuellement par ses propres puissances. Il est conscient de sa condition hors de la religion, ne se préoccupe pas de la vie après la mort. Il se concentre sur cette vie terrestre.

Ainsi, il affirme l'inconnu en tant que trait fondamental de la vie réussie au-delà de la présence de Dieu. C'est parce que la force humaine peut être seulement mise en pratique dans cette vie terrestre. De cette manière, il domine le moment présent et donne un sens qui efface l'impact de la foi.

L'homme qui s'intéresse au sens de sa vie, ne se demande pas s'il y a une vie avant la mort. L'avenir de l'homme est créé à travers les actions présentes. Dans *Le sursis* de J.-P. Sartre, le dialogue entre Jacques et Mathieu, reflète précisément la condition humaine. Les deux hommes discutent sur la différence entre la paix et la guerre. Mathieu déclare que les deux notions n'ont aucune différence entre elles, car les hommes : « Ils portaient leur mort en eux depuis leur naissance. Et quand on les aura massacrés jusqu'au dernier, l'humanité sera toujours aussi pleine

¹⁷⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 503.

qu'auparavant : sans une lacune, sans un manquant »¹⁷⁸. Dans cet extrait, la vanité de l'existence humaine est mise en valeur. L'homme peut être en vie, mais, en même temps mort mentalement –une mort psychique qui paralyse l'esprit libre et spontané de la nature humaine –.

La présence de la mort définit la vie. Le fait d'exister ne signifie pas que l'homme vit pleinement à travers ses expériences personnelles. La réalité humaine montre que la mort est déjà marquée sur les visages des gens et cela signifie qu'elle est trouvée dans la psychè humaine. C'est à l'individu de choisir la vie avant la mort. L'extrait précédant met en exergue le 'meurtre' du bonheur humain par les actes répétitifs de la quotidienneté. L'homme vit machinalement et ainsi il s'oublie soi-même.

La question qui se pose est pourquoi l'homme cherche toujours en dehors de lui-même le bonheur ? C'est à travers cette question que la réflexion existentialiste met en perspective, l'événement de la mort comme un phénomène qui contribue à la vie de l'homme hors de la religion. Il est essentiel d'apprendre à mourir une seule fois : L'expérience humaine inclut la mort spirituelle et également corporelle.

Comme J.-P. Sartre dit : « L'envers de la transcendance : l'échappement. Je transcende tout et tout ce que je fais m'échappe »¹⁷⁹. La vie est vue toujours à travers le prisme de son caractère transitoire. La quête du sens est dans un mouvement perpétuel. La réalité de notre existence est indissociable de la mort.

Ainsi, tout fini pour recommencer – une expérience s'accomplit au moment où une autre vient de prendre sa place –. La vie n'est qu'une accumulation continue des expériences. Paradoxalement, l'homme sait bien qu'il est mortel, mais essaie constamment de fuir et de ne pas confronter vraiment sa vraie nature. La religion dérive du besoin humain d'échapper à la réalité de la vie – de faire face à soi-même par soi-même.

¹⁷⁸ Jean-Paul Sartre, *Le sursis. Les chemins de la liberté, vol. II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1945, Dimanche 25 Septembre, p. 244.

¹⁷⁹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 57.

L'homme est préoccupé constamment dans une société aux rythmes accélérés. Ainsi, il reste un individu seul au milieu du monde, sans avoir le temps de réfléchir sur sa propre solitude et sur sa condition éphémère : la revalorisation de son temps terrestre. C'est par la volonté sincère de l'homme envers la vie que la mauvaise foi se remplace par la religion.

La solitude humaine peut conduire à la découverte du sens de la vie qui échappe au sens de la foi. J.-P. Sartre écrit que « C'est moi, c'est moi qui me tire du néant auquel j'aspire : la haine, le dégoût d'exister, ce sont autant de manières de *me faire* exister, de m'enfoncer dans l'existence »¹⁸⁰. L'homme appréhende le sens de son existence à travers l'engagement de tout son être envers sa propre vie. Il s'agit d'une situation qui demande du temps et surtout de la patience. C'est par cette voie que l'homme échappe à l'influence de Dieu – il fait une promesse envers lui-même de ne jamais abandonner sa quête individuelle –.

Même s'il ne sait pas toujours comment arriver à son but, il s'aperçoit qu'il suffit de se rappeler de ses raisons qui l'ont motivé dès son début de sa quête du sens qui évite les lois sacrées de la religion. C'est par le désir ardent que l'homme conscient de sa condition trouve le courage d'agir et de ne plus avoir peur de son voyage solitaire. C'est à travers l'élimination de toute crainte que l'angoisse cède et l'homme s'émancipé de toute obstacle restrictif. Comme S. De Beauvoir écrit :

« Ainsi se développe heureusement, sans jamais se figer en facticité injustifiée, une liberté créatrice. Le créateur s'appuie sur les créations antérieures pour créer la possibilité de créations nouvelles ; son projet présent embrasse le passé et fait à la liberté à venir une confiance qui n'est jamais démentie »¹⁸¹.

L'homme saisit le sens hors du dogme par l'analyse de ses propres expériences personnelles. C'est à lui-même d'apprendre à distinguer les victoires et les défaites. Le dévoilement de l'individu est trouvé dans le combat personnel : l'échec fait partie intégrale de la victoire où l'homme se retrouve soi-même à travers la perception de ses défaites individuelles.

¹⁸⁰ Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1969, Lundi, p. 143.

¹⁸¹ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pour une morale de l'ambiguïté, I, p. 39.

La réussite authentique de l'homme est de vivre pleinement et sans peur. La connaissance de l'histoire procure les moyens afin de retrouver le sens véritable de l'existence humaine. En effet, les créations effectuées au passé peuvent être un exemple primordial pour l'homme qui désire devenir le maître de sa propre vie. Les valeurs personnelles deviennent enfin universelles seulement par la volonté de l'homme conscient de sa condition hors de la religion. La prise de conscience consiste à apprendre de ses propres actions et d'être prêt à porter toute répercussion sur soi-même.

La découverte profonde de l'histoire permet à l'individu de s'instruire non pas seulement de son passé, mais également de son présent. C'est par la compréhension de son passé que l'homme s'aperçoit des raisons de la création de la religion. Au fur et à mesure, l'homme s'aperçoit que le sens de la vie n'est pas donné. C'est par le regard sincère envers la réalité humaine que l'individu est en mesure de bâtir un nouveau monde émancipé de tout Dieu. Selon J.-P. Sartre :

« Le christianisme est entre autres choses religion de l'esclave parce qu'il est récupération de l'échec. Et du coup il gagne sa profondeur qui est l'apparition de la subjectivité au monde sur les ruines de l'homme naturel »¹⁸².

C'est à l'homme de se poser la question et d'apprendre à vivre avec l'improbabilité de sa propre condition terrestre. Il s'agit de l'homme qui voit au-delà de l'échec et affirme ses faiblesses par sa passion envers la vie. La liberté de l'homme est placée dans l'incertitude de la vie. La compréhension de la réalité humaine ne peut pas être accomplie sans la connaissance de l'histoire.

Les actions humaines devraient être vues à travers la responsabilité personnelle de chaque individu. C'est l'homme lui-même la justification concrète de sa propre vie. La vie de chaque s'accomplit pleinement par l'effacement de la puissance divine et par la seule explication déjà présente : l'homme. Ainsi, nous constatons que l'homme est présent dans chaque décision historique.

¹⁸² Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 412.

C'est par l'affirmation totale de son existence humaine que chaque individu s'aperçoit de l'importance de son histoire et de l'impact de son passé sur le présent. La religion est un phénomène historique. La prise de conscience est effectuée à travers la connaissance de l'histoire humaine. L'homme conscient de sa révolte personnelle se rend compte que ses propres expériences présentes peuvent être liées aux expériences effectuées tout au long du passé de l'humanité.

Il est essentiel de s'apercevoir de notre passé afin de bâtir consciemment le présent et par conséquent, l'avenir. Ainsi, toute création nouvelle a besoin d'un exemple d'une création accomplie antérieurement. L'homme conscient apprend de son histoire et en même temps réalise l'essence d'accumulation des expériences personnelles.

C'est par ce chemin qu'il devient apte à créer à sa manière la vie qu'il souhaite accomplir. De cette façon, il se concentre sur l'amélioration de soi-même par l'effacement de la religion. Le passé de l'humanité lui apprend comment gérer sa situation présente. Le 'oui' à la vie vient de la compréhension de l'histoire humaine. L'incertitude de la condition humaine est la seule assurance de la philosophie existentialiste. Dans *Les Mots*, J.-P. Sartre écrit :

« Truqué jusqu'à l'os et mystifié, j'écrivais joyeusement sur notre malheureuse condition. Dogmatique je doutais de tout sauf d'être l'élu du doute ; je rétablissais d'une main ce que je détruisais de l'autre et je tenais l'inquiétude pour la garantie de ma sécurité ; j'étais heureux »¹⁸³.

C'est par la conscience de sa condition que l'homme échappe à tout dogme et s'aperçoit que la réalité humaine est associée à l'angoisse existentielle. C'est l'anxiété consciente de la vie qui met en évidence l'authenticité de l'existence de l'homme sur cette Terre. C'est le regard sincère sur l'angoisse qui oriente l'homme vers la quête de son bonheur et la perception entière du sens de sa vie.

¹⁸³ Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 2002, 2. Écrire, p. 210.

L'homme s'aperçoit à la fin qu'il est lui-même le porteur de la vérité – Il est la source du bien et du mal. Comme J.-P. Sartre dit : « Il n'y avait que moi : j'ai décidé seul du Mal ; seul, j'ai inventé le Bien [...] »¹⁸⁴. L'homme garde en lui une dualité essentielle de sa nature, il est la vie et la mort : les éléments contradictoires trouvent leur centre chez le cœur humain. C'est l'individu qui fait le choix de sa propre existence. L'homme conscient porte un regard sincère envers la vie et cela signifie qu'il comprend sa condition éphémère.

La mortalité est celle qui donne le sens de la vie : la mort est un phénomène inévitable par lequel la vie devient essentielle. La réalité humaine exige l'honnêteté : l'homme peut vivre entièrement une vie sans avoir peur de la mort à travers son désir profond de profiter de chaque instant. Ainsi, il apprend à vivre avec passion son existence mortelle. Comme S. De Beauvoir affirme : « [...] je peux désirer absolument et pour toujours une révélation d'un instant ; cela signifie que la valeur de cette fin provisoire sera confirmée indéfiniment »¹⁸⁵.

L'homme a la puissance de rendre éternel chaque moment de sa vie – de métamorphoser la présence en éternité –. L'appréhension totale de l'instant est celle qui permet à l'homme de vivre dans le moment présent. C'est par cette voie qu'il est en mesure de comprendre la réalité de son existence. En mettant toutes ses forces dans le présent, il ne se trouve plus plongé dans une angoisse qui accable sa vie. À l'encontre, il transforme l'angoisse en une puissance créatrice du sens de sa vie : il n'est plus paralysé par ses expériences vécues.

Les deux éléments qui empêchent souvent la joie humaine sont : la mémoire et l'imagination. C'est à l'homme d'apprendre à utiliser ces capacités pour son propre bien-être. En effet, il peut tirer de son passé les expériences qui l'aident à évoluer et devenir ainsi le maître de sa propre vie à travers la compréhension sincère de sa réalité qui efface toute définition religieuse. L'homme est consacré à la création perpétuelle de soi-même.

¹⁸⁴ Jean-Paul Sartre, *Le diable et le bon dieu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982, Acte III, dixième tableau, scène IV, p. 238.

¹⁸⁵ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pour une morale de l'ambiguïté, I, p. 39.

J.-P. Sartre écrit qu'« Être et se créer ne font qu'un. L'être-en-soi est une solidification opaque de se créer. L'objet est tout entier en soi (dans l'imaginaire), mais il est tout entier création. L'acte est matière »¹⁸⁶. L'homme conscient de ses forces, s'aperçoit que les pensées peuvent transformer la réalité. C'est à travers la prise de conscience que l'homme refuse le Dieu. La réflexion continue sur soi-même signifie le développement personnel qui renforce l'indépendance de l'individu. Penser signifie en même temps agir. De cette façon, l'homme émancipé de toute religion, rejette toute théorie fondée sur les valeurs préétablies.

La réflexion s'exprime par l'action : l'homme vit à travers ses réflexions. Il est indispensable d'apercevoir chaque réflexion comme une conscience incorporée dans la vie réelle. L'homme responsable de sa vie, réalise le changement continu de la vie. Il est lui-même dans une transformation constante et nécessaire pour l'évolution de sa propre existence. Les paroles de Marc-Aurèle expliquent la conception existentialiste du devenir perpétuel où : « Tout est dans une continuelle transformation. Toi-même tu es dans un changement continu qui va, à certains égards, jusqu'à la dissolution. De même pour l'univers entier »¹⁸⁷.

C'est par la sincérité envers l'existence que l'homme affirme le caractère transitoire de la vie, et par conséquent, refuse toute réponse préétablie. L'individu se trouve dans un cercle de changement incessant. Le mouvement de l'existence humaine s'associe à la puissance du Cosmos. L'Univers et l'homme se définissent perpétuellement entre eux, par conséquent, l'homme n'est plus éloigné de son côté infini : il est placé dans l'éternité de l'Univers. L'homme est la solution ultime de toute sa condition de vie. Il est la fin qui se justifie par ses propres actes, dans *Le vocabulaire de Sartre*, nous voyons que « La contingence se rapporte à l'existence en tant que fait, et s'oppose à la nécessité, tandis que la facticité renvoie à cette dimension d'en-soi qui hante le pour-soi »¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 462.

¹⁸⁷ Marc Aurèle, *À soi-même : Pensées*, traduction, annotation, préface : Pierre Maréchaux, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Rivages poches/Petite Bibliothèque », 2003, Livre IX, p. 216.

¹⁸⁸ Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2002, Contingence, p. 14.

C'est à travers la réalisation de la lutte continuelle pour la conquête du sens de la vie que l'homme trouve la sérénité psychique : l'homme conscient de sa condition se trouve dans une quête et essaie de mettre ensemble l'en-soi au pour-soi. En admettant la contingence de la vie hors de tout dogme, l'homme réalise ses désirs – le but humain est de transformer ses besoins en volonté –.

Comme nous avons noté au début de ce chapitre, Dieu est le seul qui possède entièrement l'entité de l'en-soi et du pour-soi. L'homme est dans une lutte constante qui vise à mettre en relation totale l'en-soi et le pour-soi. L'en-soi est la dimension existentielle qui échappe à la capacité de la réflexion profonde de l'individu. L'en-soi est sa propre plénitude qui n'a pas besoin d'une pensée méticuleuse afin d'exister, M. Neusch écrit :

« Qu'est-ce que l'en-soi ? Le terme, d'origine hégélienne, désigne chez Sartre, l'être brut de la chose, l'être du caillou, opaque, massif, ténébreux, plongé dans l'immédiateté de l'être-là, privé de toute possibilité réflexive. Sartre le définit par le principe d'identité : il est parfaite coïncidence de soi avec soi »¹⁸⁹.

L'en-soi consiste à être dans sa situation présente : dans l'immédiat. Il est question de l'inutilité de toute pensée qui dépasse sa condition actuelle. L'en-soi s'établit en lien avec lui-même – l'en-soi peut survivre par soi-même –. L'homme peut se définir par ses propres moyens. L'en-soi est toujours dans son état pur : Il n'est pas en mesure de porter des altérités, M. Cornud-Peyron dit qu' « En-soi : terme de la philosophie sartrienne : état caractéristique des choses, enfermées sur elles-mêmes »¹⁹⁰. Cet extrait montre que l'en-soi porte seulement sa nature première en tant que fondement de sa propre existence. Aucune autre interprétation de l'existence ne peut avoir lieu hors d'être simplement en-soi, chaque trait humain qui échappe à la réflexion constitue la présence pleine de l'en-soi.

¹⁸⁹ Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, coll. « Foi vivante », 1993, Chapitre 6, Jean-Paul Sartre : une entreprise cruelle et de longue haleine, Athée au nom de l'homme, p. 192.

¹⁹⁰ Mireille Cornud-Peyron, *Les Mouches/Huis clos : Jean-Paul Sartre*, Paris, Nathan, 1994, Annexes, Lexique, p. 110.

Néanmoins, l'homme ne peut pas seulement exister dans l'en-soi, puisqu'il est un être qui réfléchit sur sa condition. L'homme s'aperçoit de ses pensées. C'est pour cette raison qu'il se trouve dans une quête perpétuelle de joindre l'en-soi et au pour-soi. C'est l'homme lui-même qui donne raison à sa propre vie. C'est par la reconnaissance de sa capacité de réfléchir que l'individu peut changer et redéfinir son existence. L'homme réalise la puissance de ses pensées par l'expérience toujours personnelle.

D'après la philosophie existentialiste, la survie humaine consiste à équilibrer l'en-soi et le pour-soi. Ainsi, il est nécessaire de faire une réévaluation perpétuelle de la condition humaine. Le pour-soi se définit comme la conscience des éléments ou même des phénomènes qui font parties de la vie, dans *Les Mouches/Huis clos*, nous voyons que « Pour-soi : terme de la philosophie sartrienne ; l'homme a en lui la conscience et la liberté d'agir ; le pour-soi est la manière dont elles se manifestent vis-à-vis des autres et des choses »¹⁹¹.

L'homme s'émancipe de toute religion préétablie à travers la mise en pratique de son pour-soi : la conscience individuelle et unique devant les phénomènes concrets de sa vie. L'individu est 'jeté' dans un monde sans sens et c'est à l'homme de chercher la signification de sa propre existence. Le Dieu n'est pas pour l'homme sincère envers sa vie, le moyen seulement à saisir le sens de sa condition terrestre. Le sens véritable de sa condition transitoire, est conquis à travers la lutte personnelle qui rejette les lois sacrées fondées sur la religion.

L'homme qui cherche sans cesse en lui-même, supprime les réponses divines afin qu'il puisse les remplacer par les réponses humaines. L'homme conscient de ses capacités, a besoin de redéfinir sa vie par ses propres moyens. C'est par l'effort continu de comprendre la réalité humaine signifie le dévoilement sincère des paramètres de la vie qui évite les valeurs religieuses. L'homme qui s'aperçoit de sa liberté d'agir et de faire ses propres choix est émancipé des valeurs préétablies. C'est par ce chemin que l'en-soi est véritablement déterminé par le pour-soi.

¹⁹¹ Mireille Cornud-Peyron, *Les Mouches/Huis clos*, Jean-Paul Sartre, Paris, Nathan, coll. « Balises », 1994, Annexes, Lexique, p. 110.

Selon J.-P. Sartre : « Le couple pour-soi possédant et en-soi possédé vaut pour l'être qui est pour se posséder lui-même et dont la possession est sa propre création, c'est-à-dire Dieu »¹⁹². L'homme en tant que créateur de sa propre vie est le maître de son existence : la source de chaque valeur est l'individu. L'en-soi se trouve dans un mode d'existence qui 'est' simplement – Il existe inconsciemment –. Il n'est ni actif ni passif et ne possède aucune possibilité de transcendance.

Cependant, l'homme a le désir d'être Dieu, cet aspect signifie de posséder le contrôle total de son destin et de son identité absolue. C'est pour cette raison que l'homme se trouve dans une quête continue de mettre ensemble l'en-soi avec le pour-soi. Ainsi, le pour-soi se présente dans la condition de l'en-soi. Comme J.-P. Sartre écrit :

« Car la liberté n'est rien d'autre qu'un choix qui se crée ses propres possibilités, tandis qu'il semble ici que ce projet initial d'être Dieu qui « définit » l'homme s'apparente d'assez près à une « nature » humaine ou à une « essence ». »¹⁹³.

Le souhait de l'homme d'être Dieu l'oriente vers la création d'un être transcendant qui dépasse la condition terrestre et qui surveille par son omnipotence chaque individu. L'homme est son propre Dieu par la focalisation de tout son être (esprit et corps) dans le présent de sa condition actuelle. L'ici et maintenant sont les moyens par lesquels l'homme peut saisir son désir : être le maître de son existence.

C'est par la valorisation du moment présent que l'homme s'aperçoit de la force de sa conscience et met en valeur ses capacités qui l'aident à sa propre évolution personnelle. Ainsi, il se libère de Dieu, car il ne fonde plus les valeurs de sa vie sur la religion. C'est la puissance de la volonté humaine qui conduit à la découverte du sens de la réalité humaine.

¹⁹² Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, Quatrième partie, Avoir, Faire et Être, Chapitre II, Faire et Avoir, II. - Faire et Avoir : La Possession, p. 653.

¹⁹³ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, Quatrième partie Avoir, faire et être, Chapitre II, Faire et avoir, I La psychanalyse existentielle, p. 626.

Comme J.-P. Sartre remarque : « But absolu : donner la liberté humaine comme fondement à l'être du monde. Mais ce but n'est pas donné, il est *voulu*. La vérité humaine est placée dans la réalisation concrète du désir humain. La présence d'un Dieu n'est plus nécessaire pour l'homme qui choisit de vivre, selon sa volonté. Le dévoilement du sens de l'existence dépend de l'homme.

La vénération de Dieu devrait être transférée à la nature humaine. D'après J.-P. Sartre : « Croire en Dieu c'est faire seulement que ce regard (qui est celui du souverain) de fait soit en même temps un devoir-être »¹⁹⁴. C'est la volonté humaine la source de tout devoir – de l'affirmation ou de la négation de son existence éphémère. C'est parce qu'il désire le dévoilement complet de son être que l'homme nie les valeurs préétablies. Le sens de la vie devrait être retrouvé chaque instant par la récréation de l'individu émancipé.

La sincérité permet l'élaboration entière des deux côtés qui apparaissent contradictoires : l'en-soi et le pour-soi. C'est par la volonté d'exercer toute capacité qui se rapporte à l'équilibre de l'en-soi et du pour-soi que l'homme atteint la maîtrise de sa vie. L'homme qui porte un regard critique sur soi-même, approche la dualité de l'en-soi et du pour-soi par la transformation de ses besoins en volontés. Ainsi, l'individu est dans un devenir perpétuel de transcender sa condition afin de surmonter les obstacles de sa vie par un effort incessant : l'homme est défini par sa lutte personnelle.

C'est à travers l'existence que l'homme a la possibilité de chercher la signification de sa vie : le simple fait de vivre permet à l'homme de pratiquer ses puissances. Dès qu'il comprend la force de sa nature, il n'aurait plus besoin d'une vie qui dépasse celle-là. La connaissance de soi-même en tant qu'un être mortel est l'affirmation entière de la vie en tant que seul chemin possible de la découverte de soi-même.

¹⁹⁴ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 155.

La maîtrise de soi-même n'est pas prédéfinie par la religion – l'homme se refait par ses choix –. Les décisions personnelles constituent la boussole qui mène à la vérité authentique de l'existence humaine : la présence de la conscience pure. L'angoisse existentielle ne se limite pas seulement dans la survie physique de l'individu, mais également à sa survie psychique. L'homme vit avec la présence constante de la mort et de l'angoisse. Comme J.-P. Sartre écrit :

« Et Dieu n'est-il pas à la fois un être qui est ce qu'il est en tant qu'il est tout positivité et le fondement du monde- et à la fois un être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas, en tant que conscience de soi et que fondement nécessaire de lui-même ? »¹⁹⁵.

La possibilité d'avoir du progrès dans la vie, de renforcer soi-même est effectuée par le remplacement de Dieu par l'homme. La première qualité est la compréhension de la réalité existentielle. La vie comme une série de changements, exige l'analyse perpétuelle de soi-même. C'est à travers le combat individuel que l'homme est en mesure de se réadapter chaque fois à une situation nouvelle : d'apprendre à tirer l'élément positif d'un cas qui peut être négatif. La puissance humaine est synonyme de la flexibilité devant les défis de la vie.

La mise en écart de la religion faite par le mouvement existentialiste donne à l'homme l'occasion de reprendre tout ce qu'il attribue à Dieu. La liberté de l'individu efface le Dieu afin de faire naître la totalité de l'être humain. C'est par la reconnaissance concrète de la nature humaine que le pour-soi prend la dimension rédemptrice de l'existence. En effet, la réalité qui échappe à toute valeur métaphysique, a comme élément indispensable à son dévoilement l'existence consciente de l'homme émancipé de la religion. Comme S. De Beauvoir remarque :

« Ma morale exigeait que je demeure au centre de ma vie alors que spontanément je préférais une autre existence à la mienne : pour retrouver sans tricher mon équilibre, il me faudrait, je m'en rendais compte, un long travail »¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, Deuxième partie, L'Être Pour-Soi, Chapitre premier, Les structures immédiates du Pour-Soi, III. - Le Pour-Soi et l'Être de la Valeur, p. 129.

¹⁹⁶ Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, Première partie, Chapitre I, p. 77.

Une autre existence n'est possible que dans l'aspect de la transcendance personnelle qui demande du temps et de la persévérance. C'est par son propre dépassement que l'homme peut devenir finalement Dieu pour lui-même. L'équilibre devrait être le principe de tout homme afin qu'il puisse participer activement et non pas passivement dans sa vie.

L'éthique existentialiste montre que l'excès est le vrai blasphème envers la condition humaine : le déséquilibre détruit le bonheur et la jouissance de la vie. Celui qui apprend à vivre à travers ses sensations, peut découvrir le chemin à suivre. Comme J.-P. Sartre affirme: « Et la révélation de l'Être : la joie »¹⁹⁷. Le dévoilement de l'être est fondé sur la quête du sens par la joie en tant que passion pour la vie, le motif ultime est la volonté humaine. L'analyse de la compréhension de la réalité humaine conduit à la question suivante : Est-ce possible d'atteindre un état de bonheur au moment où l'homme se trouve constamment sous le regard d'autrui? Dans *Situations philosophiques*, nous lisons :

« Et « se connaître », ici, ne veut pas dire dévoiler la vérité enfouie au fond du cœur de chacun : il n'y a pas de cœur, pas de vérité, tout juste une hémorragie monotone. Se connaître, c'est opérer délibérément un transfert d'être : je me donne des limites, j'établis un système de repères, et puis je déclare tout à coup que je *suis* ces bornes et ces repères. Je *suis* soldat de 2^e classe. Je *suis* Français, je *suis* agrégé et normalien. Cela signifie que je choisis de me définir à la manière des sociologues : par les cadres »¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 486.

¹⁹⁸ Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, Situations I, Aller et retour, II. L'expérience, p. 37-38.

3.1.3 Camus : Sisyphé et la civilisation contemporaine

L'homme moderne s'associe au mythe diachronique de Sisyphé. L'exemple de ce héros tragique rappelle à la tragédie de la condition humaine non pas seulement des temps anciens, mais également de l'époque contemporaine. L'homme est dominé par le travail obligatoire à la chaîne, qui devient de plus en plus non-crétatif, en se concentrant sur le profit et néglige tout véritable caractéristique de la nature humaine. Ainsi, l'absurde commence à émerger. Selon la philosophie camusienne, l'homme qui se soumet consciemment à aux difficultés de la vie, évite la conquête du sens authentique de son existence.

La répétition quotidienne de toute tâche peut transformer l'homme en une machine et cela l'empêche à développer suffisamment toutes ses capacités. Dans cet aspect la condamnation de Sisyphé par les dieux reflète la civilisation moderne. La différence entre le héros mythique et tout homme est que Sisyphé tire de sa punition qui semble être sans aucune utilité, un sens vital. C'est à travers sa propre décision que Sisyphé constitue un exemple essentiel qui montre à l'individu une sortie de sa condition douloureuse. Toutefois, le premier pas vers la manifestation du sens est la réalisation de l'absurdité qui l'entoure.

Néanmoins, l'individu moderne voit sa vie qui se répète comme un moyen qui lui permet d'acquérir plus de choses matérielles, occuper un poste meilleur au niveau professionnel et ainsi devenir un membre indispensable dans la société : d'apporter toujours plus de profit et contribuer ainsi au domaine économique. Il s'agit de la punition de la nature humaine par le travail à la chaîne : la spontanéité de l'individu se remplace par le désespoir de la quotidienneté. L'homme croyant évite le sens authentique de sa vie, en perdant au fur et à mesure soi-même, et que rien ne reste au moment où l'homme se sacrifie à l'autel de l'argent ou même d'une foi qui promet une vie métaphysique.

Le sacrifice présent de l'homme est celui qui selon le système religieux et ainsi politique, assure le bien-être en avenir, dans Les Livres Poétiques et Sapientaux, nous lisons : « Offre à Dieu un sacrifice d'action de grâces, accompli tes vœux pour le Très Haut [...] »¹⁹⁹ C'est par la soumission aux lois que l'homme néglige sa nature : la connaissance de soi-même disparaît au nom de la volonté de Dieu. Selon l'approche camusienne, l'homme qui n'a pas la conscience de sa propre authenticité, s'anéantit systématiquement sans ses réussites extérieures.

L'homme est défini par son statut social. Cependant, la philosophie existentialiste souligne que l'extériorité ne détermine pas toujours l'intériorité. Sur ce point-là, Sisyphe montre comment une situation apparemment désespérée peut constituer pour l'homme la voie de la rédemption personnelle. L'absurdité prend une dimension libératrice au moment où chaque homme accepte entièrement sa mortalité sans aucun espoir métaphysique et commence par son propre progrès mental et physique d'améliorer son état présent sur cette Terre.

Sisyphe affirme sa punition, sans en être un esclave, mais en donnant une signification personnelle à une tâche répétitive. Ainsi, l'homme peut conquérir son indépendance par sa propre volonté. L'exemple de Sisyphe est un message optimiste à l'être-humain qui est placé dans un cercle vicieux d'une vie qui ne sert qu'à augmenter la souffrance et l'ennui. En s'adaptant dangereusement à cette routine machinale, sans tirer aucune notion par elle, la vie perd enfin son but : la connaissance de soi-même par la présence du désespoir.

C'est pourquoi, il est nécessaire d'aborder le lien entre le mythe grec et la réalité mondiale. L'extrait suivant explique clairement la situation absurde du protagoniste qui est condamné par les Dieux d'Olympe, *Le mythe de Sisyphe*, A. Camus dit que : « Les dieux avaient condamné Sisyphe à rouler sans cesse un rocher jusqu'au sommet d'une montagne d'où la pierre retombait par son propre poids. Ils avaient pensé avec quelque raison qu'il n'est pas de punition plus terrible que le travail

¹⁹⁹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Poétiques et Sapientaux, Les Psaumes, Psaume 50 (49), Pour le culte en esprit, 50.14, p. 701.

inutile et sans espoir »²⁰⁰. C'est par la répétition d'une tâche absurde que la vie devient monotone et perd sa spontanéité immanente. L'homme peut ressusciter de ses cendres par la transformation consciente de son désespoir qui s'effectue par la quête continue du sens authentique : Sisyphe est l'exemple à suivre.

La prise de conscience devant la réalité des phénomènes de la vie est le point de départ de la création mythologique qui met en relief toujours la situation ontologique. La figure de Sisyphe reflète notamment la lutte incessante de l'homme : les deux roulent leur rocher continuellement, sans repos. L'homme contemporain porte sur ses épaules chaque jour son destin. Cette tâche répétitive semble être ennuyeuse et sans importance. Cependant, l'exemple de Sisyphe montre à l'homme la sortie de sa condition difficile.

C'est par sa propre volonté que Sisyphe trouve un sens dans l'absurdité de sa punition par les Dieux. Mais, grâce à cet acte, il peut se redécouvrir et de se renouveler. Selon la réflexion camusienne, l'homme sage apprend qu'elle peut être un don qui lui permet de s'accroître et de renaître. Le roulement répétitif du rocher peut être une rédemption et non pas une punition féroce. Dans la philosophie camusienne, la vengeance efficace envers les Dieux se réalise par l'homme qui ne se soumet pas à la détresse et la misère de son rocher.

La lutte solitaire est la voie de l'émancipation humaine. C'est par son comportement héroïque et indomptable que l'homme qui suit l'exemple de Sisyphe montre aux Dieux qu'il ne peut pas être écrasé par aucune condamnation sacrée. Le refus de toute religion s'accomplit par la volonté personnelle. De cette manière, Sisyphe est plus grand que son propre rocher, il est le maître de sa condition. C'est ainsi qu'il trouve la puissance psychique de le porter sans cesse. D'après l'approche camusienne, la vérité de l'homme est finalement dévoilée à travers la prise de conscience de la réalité de son existence : la chute perpétuelle du rocher ne rend plus l'homme triste et désespéré.

²⁰⁰ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Le mythe de Sisyphe, p. 163.

L'absurdité de cette punition mène à la réalisation de la puissance humaine. Sisyphe montre la capacité de l'homme à rendre une situation pénible à une rédemption qui échappe à la force divine. À l'encontre, il l'aperçoit comme un défi qui lui offre la possibilité de prouver à lui-même et aux Dieux sa propre valeur individuelle. Le fait qu'il n'a plus peur de sa punition. Certes, il l'accepte, sans avoir le sentiment de la pitié envers lui-même.

Sisyphe voit sa condamnation comme une occasion de trouver son identité personnelle pour qu'il puisse vivre par ses moyens dans un monde où les Dieux deviennent enfin pour lui inutiles. Ils ne déterminent plus son destin, car c'est à l'homme de trouver toujours le sens de sa propre vie où le Dieu disparaît. Selon la philosophie existentialiste, l'homme conscient de sa condition n'a plus peur de la punition divine. Le fidèle trouve la miséricorde divine à travers sa soumission absolue à la parole de sa religion. Cependant, l'homme révolté obéit à sa propre morale qui se fonde sur le respect de sa nature. En effet, la quête de la notion de la vie commence par le 'pourquoi'.

C'est le début de la prise de conscience qui amène l'homme hors du labyrinthe destructif du désespoir. Ce besoin de la recherche du sens sur la vie conduit apparemment l'humanité vers la prise d'action. Le poids du rocher représente enfin le poids de la vie de chaque homme. L'absurdité de la vie humaine est manifestée par l'appréhension clarifiée de l'acte répétitif et quotidien.

La punition de l'homme semble être fondée sur sa solitude face à son destin : cette perspective se conjugue avec la pensée camusienne. Personne ne peut prendre la position de Sisyphe. C'est-à-dire que le rocher est toujours individuel, il doit être notamment roulé par ses propres mains. Il ne peut recevoir aucune aide, puisqu'aucun autre homme n'est en mesure de soulever sur ses épaules le destin d'autrui. Selon l'approche camusienne, Sisyphe accepte pleinement sa punition et il réussit également à trouver un sens profond dans sa propre condition. D'après la philosophie existentialiste, chacun est pour soi-même son sauveur.

C'est à travers la prise de conscience que l'homme s'aperçoit clairement du non-sens de la vie. Cependant, il ne montre pas une indignation frustrée devant sa condamnation. Il l'accepte complètement et il fait perpétuellement un effort constant pour qu'il puisse survivre à travers sa souffrance personnelle. Dès lors, Sisyphe n'est pas une victime passive de sa vie.

Sisyphe assume sa responsabilité envers lui-même. En choisissant de maintenir son orgueil, Sisyphe ne se plaint jamais de sa situation. C'est par cette démarche qu'il méprise la puissance des Dieux qui veulent l'affaiblir et de le rendre esclave de son rocher. Selon la pensée camusienne, malgré le désir méchant des divinités qui désirent torturer le héros mythique, ils ne réussissent pas. Sisyphe se renforce par son rocher.

En effet, il accomplit la tâche suprême, d'échapper à sa condition pénible d'une manière intelligente, A. Camus écrit que Sisyphe « [...] enseigne la fidélité supérieure qui nie les Dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien »²⁰¹. En restant fidèle à son rocher, il s'engage complètement à la transformation de sa punition à une vie qui exalte non pas l'autorité divine, mais la puissance humaine. C'est à travers l'appréhension du sens de chaque acte que l'homme surmonte tout obstacle. Le mode de vie de l'individu qui échappe à toute religion est fondé sur le moment présent. La tragédie de sa situation ne le limite pas à son accroissement individuel. Dès qu'il dit 'oui' à ce défi épuisant, son existence prend des dimensions divines.

Inévitablement, Sisyphe devient un surhomme qui dépasse la puissance des Dieux qui l'ont puni. Il montre par son comportement qu'il est invincible. Ainsi, la philosophie camusienne évoque la victoire de Sisyphe sur la puissance divine à travers l'acceptation et en même temps la transformation de sa condamnation. Le désir profond de vivre par sa propre définition de l'existence a des répercussions pour celui qui ose fonder sa vie sur ses propres valeurs.

²⁰¹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Le mythe de Sisyphe, p. 168.

Une vie consciente exige l'affirmation absolue des défis, où l'individu qui veut son indépendance doit faire confiance à sa propre morale. Il devient un être éthique non pas en raison d'un Dieu, mais parce qu'il veut avoir une vie dignement fondée sur le respect réciproque entre les gens. De cette manière, il ne se préoccupe pas d'un Être ou même d'une vie métaphysique, puisqu'il se consacre entièrement à sa vie naturelle : il incarne Ulysse qui refuse la proposition de Calypso : elle lui promet de le rendre éternel, afin de le convaincre de demeurer sur son île, et de l'empêcher de retourner chez sa femme Pénélope.

Maintenant, le héros homérique se trouve devant un dilemme considérable. Malgré cette offre tentante, Ulysse dit 'non'. C'est par cette négation qui commence le refus de l'homme envers les Dieux, car la dépréciation de toute immortalité affirme la volonté de vivre humainement dans le temps présent. L'éphémère de la condition de tout homme, la mortalité est celle qui peut éventuellement procurer une vie remplie de sens.

L'immortalité ne se trouve que dans le maintenant et non pas dans un avenir lointain. Sisyphe suit cette philosophie qui embrasse complètement le moment présent. C'est grâce à cette approche qu'il peut porter un regard nouveau sur son rocher, son destin. La métamorphose de sa condamnation éternelle par les Dieux est accomplie par son amour profond pour la vie terrestre. Entre autres, il reste dévoué à sa mission humaine qui ne dépasse pas les frontières de la mort. Il n'attend plus rien, car il sait bien que la source est toujours lui-même. C'est à lui de décider s'il désire s'épanouir ou de se faner intérieurement.

C'est à travers la prise de responsabilité devant chaque acte qui montre le progrès de la condition humaine. Les actions individuelles indiquent l'engagement de l'homme envers sa propre existence. L'homme qui suit l'exemple de Sisyphe gère jour par jour sa vie à travers ses propres moyens, sans en étant jamais enfoncé dans la détresse tant voulue par les Dieux. C'est par ses aptitudes qu'il se resurgit de son destin pénible.

En effet, Sisyphe est le créateur de sa propre vie. En affirmant l'existence étouffante de son rocher, il vilipende l'autorité divine. Selon l'approche camusienne, Sisyphe nie la puissance des Dieux à travers l'affirmation absolue de sa punition. D'après l'existentialisme, l'homme reste soumis à la force divine par son propre comportement, en acceptant passivement la volonté des Dieux et par conséquent il évite l'effort personnel qui procure un sens hors de la religion à sa propre vie : les lois divines en tant que prédispositions qui garantissent le salut après la mort. L'homme soumis au Dieu met en exergue la promesse d'une vie post-mortem comme une motivation essentielle.

La réflexion camusienne refuse la soumission à la religion au nom de la réalité concrète. C'est le moment présent qui constitue la vie authentique de l'homme qui se soustrait à toute valeur préétablie fondée dans une approche métaphysique, comme A. Camus écrit que « Non pas la fable divine qui amuse et aveugle, mais le visage, le geste et le drame terrestres où se résument une difficile sagesse et une passion sans lendemain »²⁰².

Le péché de Sisyphe est effectué par sa négation de créer une existence fondée sur les ordres voulus par les Dieux : il ne veut pas être un mort-vivant, assujéti par la crainte provoquée par le pouvoir divin. Sisyphe comprend que la personnalité unique de l'homme disparaît sous la domination des Dieux. Ce héros tragique réussit à maintenir sa singularité et encore de progresser toujours même par sa tâche répétitive.

Sisyphe est l'homme qui décide que le consentement actif de la punition vaut bien plus que la servitude passive envers les Dieux. C'est parce que la vie authentique est construite sur les choix et les actes personnels. Paradoxalement, Sisyphe renaît grâce à sa condamnation. Chaque roulement du rocher lui offre une signification nouvelle. Il est déterminé de ne pas déposer ses armes et de lutter fièrement jusqu'à la fin. Ainsi, il nie la supériorité des Dieux et il devient lui-même le maître de sa vie.

²⁰² Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, La création absurde, La création sans lendemain, p. 159.

Selon toute apparence, l'indépendance n'est pas acquise si facilement. La liberté d'une existence qui ne dépend qu'elle-même, est jugée par le Dieu qui surveille chaque instant : « [...] tout est nu et découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte »²⁰³. La religion considère un homme pécheur est celui qui décide de vivre hors les lois divine : Sisyphe est un ennemi des Dieux qui trouve que la plus haute vertu de l'homme est de créer une vie à sa guise.

Le 'touche' personnel rend l'existence humaine précieuse. Ainsi, Sisyphe aime passionnément la vie, et par conséquent il hait la tyrannie des Dieux, A. Camus dit que « Son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever. C'est le prix qu'il faut payer pour les passions de cette terre »²⁰⁴.

Sisyphe assume pleinement les répercussions de son choix, de préférer sa passion pour la vie au lieu d'obéir servilement aux Dieux. Ainsi, il offense considérablement le pouvoir divin et il est condamné éternellement. Ce châtement est causé par sa volonté de mener une vie à son gré aux antipodes du jugement sacré. Sisyphe choisit de rester fidèle à soi-même et à son rocher. Le fait de rester esclave de la puissance divine est équivalent de la mort. Sisyphe est sincère envers sa propre condition et il fait confiance en soi-même, il gagne le respect de soi-même à travers l'acceptation totale de sa punition.

Ainsi, il est apte à donner un sens véritable à son existence. Cela implique bien évidemment l'affirmation de la condition mortelle de tout homme qui refuse les promesses d'une vie au-delà de celle-là. Sisyphe dit 'non' au contrôle divin qui s'exerce sur la vie humaine. Il supporte la malédiction qui est effectuée par les Dieux, mais sans jamais leur permettre de lui briser l'esprit. Le destin qui lui est attribué ne le détermine pas d'une façon pessimiste.

²⁰³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Hébreux, II. Jésus Grand Prêtre Fidèle et Compatissant, La Parole de Dieu et le Christ Prêtre, 4.13, p. 1578.

²⁰⁴ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Le mythe de Sisyphe, p. 164.

Même s'il apparaît comme une punition atroce, c'est grâce à elle qu'il s'aperçoit le sens de la vie. Il réapprend à rouler son rocher quotidiennement et ainsi il réapprend à vivre. L'homme contemporain peut se sauver par ses propres moyens. Il est sans doute attaché à son rocher, ainsi il ne peut pas échapper à sa destinée. La pesanteur du rocher est déterminante pour Sisyphe, car pour qu'il puisse soulever dignement son fardeau individuel. Il est nécessaire qu'il mobilise considérablement ses puissances physiques et intellectuelles. C'est la seule façon de triompher sur les lois imposantes des Dieux.

C'est par son attitude vaillante que tout homme gagne perpétuellement le combat contre l'austérité divine. C'est pour cette raison qu'il est en mesure de transformer sa condamnation en une béatitude qui apporte le salut à sa psychè par l'affirmation de sa volonté de vivre même dans un monde plongé dans l'absurde. Sisyphe est le symbole de l'individu qui refuse le suicide. Le désir de la mort évoque une attitude lâche envers les défis de la vie. Le choix de la mort signifie pour Sisyphe le renoncement de soi-même et la volonté de vivre.

Toute la grandeur de l'homme se trouve dans sa capacité de ne pas justement désirer de se soustraire à la vie, mais de lutter pour elle. La nécessité de rester consciemment vivant constitue le point de départ de toute décision sincère. Il est essentiel de remarquer que l'homme contemporain est enfoncé dans sa routine et cela l'oblige de mourir intérieurement. L'homme qui cherche le refuge et la sécurité confortable dans les réalités idéales éternelles et intangibles, est évidemment le contraire de Sisyphe.

C'est parce que Sisyphe est un guerrier qui combat avec toute son âme et son corps afin qu'il soit vrai et franc premièrement envers lui-même et envers son rocher. Il s'aperçoit que tout dépend de son point de vue. Cette manière de réagir nous oriente vers la réflexion de M. Aurèle : « Si c'est à cause d'une des choses extérieures que tu t'affliges, ce n'est pas elle qui te trouble, mais c'est ton jugement au sujet de cette chose »²⁰⁵.

²⁰⁵ Marc Aurèle, *À soi-même : Pensées*, traduction, annotation, préface : Pierre Maréchaux, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Rivages poches/Petite Bibliothèque », 2003, Livre VIII, p. 199.

En suivant la même attitude, Sisyphe refuse d'être accablé par une tâche péniblement répétitive. Cet engagement personnel le conduit à la découverte du sens. Ainsi, il est plus puissant que son rocher. Ainsi, afin de pouvoir bien le 'porter sur nos épaules', il est indispensable de devenir plus fort. L'homme révolte met dans sa philosophie de vie les paroles de Dieu et ainsi il donne la puissance à soi-même qui se sent perdu au milieu du monde absurde, dans Les Livres Prophétiques, nous voyons la puissance divine : « Il rend la force à celui qui est fatigué, il reconforte celui qui faiblit »²⁰⁶.

Le seul refuge est l'homme pour soi-même. La responsabilité de l'homme envers soi-même dérive de sa propre confiance à ses puissances. L'homme qui reste fidèle à sa lutte personnelle, devient égal de Dieu. Ce type de foi est nécessaire pour la survie authentique de l'espèce humaine. Elle rejette inévitablement toute croyance illusoire. Il revalorise sa punition par le rejet des Dieux. Sisyphe est un modèle à suivre pour l'homme moderne qui se trouve dans un rythme mécanique qui le rend automatique et le dénué de tout sentiment.

Cette vie accélérée le dépouille de tout son vrai potentiel, A. Camus écrit que : « Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail [...] cette route se suit aisément la plupart du temps »²⁰⁷. Le résultat de cet archétype de la vie machinale ne laisse pas à l'homme l'occasion de progresser et de se développer en tant qu'un individu créatif et indépendant.

Ce sous ce mouvement incessant que l'homme perd son innocence première et par conséquent sa sérénité psychique. Il se perd dans sa propre vie. En s'aliénant rapidement de l'authenticité de sa nature, il ne sait plus comment trouver le bonheur dans un monde où tout est indiqué précisément, sauf le mode d'une vie véritablement sincère.

²⁰⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, Isaïe, II. Livre de la Consolation d'Israël, La Providence toute-puissante, 40.29, p. 1027.

²⁰⁷ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 29.

C'est à travers la transformation de la routine que l'homme devient comme Sisyphe, en donnant un sens authentique à sa punition. Sisyphe indéniablement discerne son identité singulière à travers le roulement épuisant du rocher lourd à porter. L'attitude est diptyque, l'homme peut éventuellement rester passif dans la reprise apathique et écœurante d'une vie insensée ou de prendre honnêtement conscience de sa situation et de la regarder en face, A. Camus écrit que « [...] retour inconscient dans la chaîne, ou [...] l'éveil définitif »²⁰⁸.

La seule conviction authentique dérive de la volonté humaine. D'après la philosophie camusienne, la perception de l'existence humaine signifie la réalisation de la nécessité du changement. Comme Sisyphe, l'instrument indispensable de l'homme affranchi semble être son propre rocher personnel. L'influence des Dieux s'efface au moment même qu'ils voient que l'homme embrasse pleinement son rocher et il n'hésite pas à lui donner une étendue vitale par son propre effort.

De la même manière, l'homme conscient de sa propre vie cherche la vérité dans l'ici et maintenant, le bonheur de Sisyphe est fondé sur le moment présent. Sisyphe montre que le consentement conscient à la punition est une épreuve de force psychique et dès lors physique. C'est à travers un esprit dynamique que toute action réussit pleinement. Cet acte peut constituer le point culminant de la renaissance de l'homme nouveau.

Celui qui accepte totalement sa punition, peut la transformer à une expiation rédemptrice : la jonction des positions antinomiques que la réponse à l'existence humaine peut apparaître distinctement ; la beauté peut être définie grâce à la laideur, le jour est déterminé par la nuit et vice versa. Sisyphe dépasse l'imprécation de son rocher par l'acceptation sa condamnation. C'est par cette façon dont le héros se transcende consciemment et authentiquement.

²⁰⁸ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 29.

La philosophie existentialiste souligne l'essence de l'expérience personnelle, car il est nécessaire de vivre par et pour soi-même tout événement de la vie afin de devenir capable d'apprécier l'essence de l'indépendance. Il semble être indispensable de vivre l'Enfer pour être en mesure d'estimer le Paradis : aucun sentiment de fierté ne s'acquiert par une vertu qui se donne simplement et sans lutte.

L'ampleur de l'homme est montrée par son combat personnel, plein d'obstacles et de décisions à prendre par lui-même, H. Küng dit que « [...] l'incertitude, l'insécurité, le délaissement et la solitude [...] je reçois de l'origine, du sens et de la valeur premiers [...] le don d'une certitude, d'une sécurité et d'une permanence radicales »²⁰⁹. L'approche existentialiste indique que le développement conscient de l'être-humain se réalise dans sa capacité de ressortir de toute difficulté et entrave par ses propres moyens.

L'homme émancipé des lois d'un Dieu, conquiert une confiance absolue envers sa propre existence éphémère qui ne se valide pas à travers une vie post-mortem. En apprenant de dépasser le déchirement interne apporté par les aspects évidemment négatifs de son existence. C'est par l'incertitude de la vie que l'homme atteint la certitude de soi-même, l'éthique engendre la vie par la mort et ainsi la joie par la souffrance.

La morale se trouve innée chez tout homme et la seule question est si elle peut évoluer suffisamment et authentiquement dans une société qui met en valeur un Dieu. C'est la volonté d'action qui transforme la vie humaine continuellement. Celui qui suit le chemin tracé par Sisyphe, remanie et rénove toujours le sens de son rocher (sa vie). C'est en dépassant la peur de l'instabilité et de l'isolement que l'homme crée du sens authentique. Selon l'approche camusienne, la réflexion profonde de ces phénomènes conduit à la réalisation authentique de la destinée humaine qui échappe à la puissance métaphysique de Dieu.

²⁰⁹ Hans Küng, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, traduction : Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Seuil, 1981, F. Oui à Dieu – Une alternative à l'Athéisme, IV., Dieu existe, 3. La réalité de Dieu, La foi en Dieu est une confiance originaire en dernière instance fondée, p. 663.

L'homme devient un héros de lui-même au moment même où il met en pratique son scepticisme. C'est à travers la confrontation sincère envers la réalité de la vie que tout homme trouve le sens authentique de sa vie. Ainsi, il se renforce par son rocher. C'est par sa réflexion consciente et perpétuelle sur son châtement que Sisyphe réussit à réévaluer son existence.

En ayant une attitude optimiste envers son rocher, Sisyphe reconnaît ses puissances psychiques. Le progrès humain est montré par la promesse active du héros envers soi-même et son destin. Sisyphe fait confiance en lui-même, et par conséquent il écarte toute hésitation. Dès lors, la punition de Sisyphe conduit éventuellement à deux chemins déterminants pour sa vie : la mort irrémédiable du monde ésotérique de l'homme ou la reconquête de la vie en tant que réveil inébranlable.

La redéfinition de la vie ne néglige pas la réalité de la circonstance de Sisyphe et ainsi de l'homme moderne. Le roulement du rocher ne s'achève jamais. Cependant, Sisyphe trouve chaque fois le courage de prendre sur ses épaules à nouveau son rocher. Sisyphe vit à travers son rocher, car il est question d'un acte répétitif qui évoque la puissance psychique et physique. Sisyphe ne manque jamais d'ardeur par son rocher : il est la source d'énergie authentique qui décide d'agir chaque moment. Chaque soulèvement du rocher fait écho à l'insurrection consciente de l'homme qui échappe à la volonté divine. Cependant, il peut rester prisonnier de sa situation pénible ou de la rendre significativement libératrice pour soi-même. Elle peut être l'outil principal de son émancipation.

D'après la philosophie existentialiste, le destin douloureux n'est pas choisi par lui-même, mais il peut être façonné selon son propre gré. La malédiction des Dieux pèse sur l'homme, mais elle ne peut pas influencer le comportement de l'homme qui est déterminé à retrouver le sens dans tout ce qu'il fait. Le monde intérieur – sentimental – de chaque homme est toujours le résultat de sa propre perception des circonstances qui l'entourent.

Le choix est à jamais laissé à l'homme, comme A. Camus dit : « Il fallait admettre le scandale parce qu'il nous fallait choisir de haïr Dieu ou de l'aimer. Et qui oserait choisir la haine de Dieu ? »²¹⁰. L'homme crée un Dieu juge qui rend l'homme coupable de sa propre nature. Dieu qui châtie l'être-humain est enfin l'homme lui-même. Dans une société, l'individu est continuellement critiqué pour son comportement, infailliblement, tout homme se place sous l'opinion des autres, P Fontaine écrit que « [...] la croyance est bien souvent une pensée par procuration : je crois ce que les autres croient, ou ce qu'ils me disent croire »²¹¹.

L'homme qui décide de suivre son propre chemin par ses moyens, évite toute religion préétablie. La réaction d'autrui provoque la peur, ainsi l'homme veut demeurer à jamais dans les limites restreintes imposées par les autres. Néanmoins, Sisyphe est en mesure de maîtriser ses sentiments. Il entraîne son pouvoir sur lui-même, les Dieux ne peuvent pas exercer leur contrôle sur le monde ésotérique de l'homme, dans Les livres Prophétiques, nous voyons les paroles divines : « Car j'ai appelé et vous n'avez pas répondu, j'ai parlé et vous n'avez pas répondu [...] à ce qui me déplaît vous avez pris plaisir »²¹². C'est à l'homme de répondre ou non à l'autorité divine. Sisyphe décide de répondre à soi-même par ses propres moyens.

Il est primordial de mentionner dans la philosophie camusienne tout phénomène est défini par l'interprétation que l'individu décide de lui attribuer. Le jugement de valeur est une précondition vitale pour la redéfinition de la vie. Les événements sont tel qu'ils sont, mais leur évaluation dépend entièrement de l'homme. Comme par exemple, le rocher du Sisyphe peut être vu comme une punition terrible ou comme une liberté approfondie. C'est à l'homme sisyphien de reconquérir l'autonomie de sa condition. Le roulement répétitif de Sisyphe rappelle le retour éternel nietzschéen.

²¹⁰ Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, IV, p. 206.

²¹¹ Philippe Fontaine, *La croyance*, Paris, Ellipses, coll. « Philo », 2003, Conclusion, La croyance dans tous ses états, de la passion à la pensée, p. 143.

²¹² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les livres Prophétiques, Isaïe, III. Troisième partie du Livre d'Isaïe, Diatribe contre l'idolâtrie et sermon eschatologique, 65.12, p. 1053.

Le diable qui apparaît devant le protagoniste de Nietzsche ressemble au rocher qui oblige Sisyphe de revenir toujours à la même tâche, les deux conduisent au même résultat – le choix est à l'homme –. Le seul fait de revivre volontairement et consciemment chaque phénomène de sa vie au début et continuellement avec le bien et le mal. La réponse est laissée à l'homme en tant que maître de son destin. Seulement, deux sentiments ressortent de cette récurrence éternelle : le tourment ou le contentement.

En effet, l'ennui qui naît de la répétition offre à l'individu l'occasion de rénover le sens qui ne peut pas rester toujours stable. L'homme sage est celui qui dit oui au retour infini, puisqu'il s'aperçoit que c'est la seule façon de progresser et de vivre authentiquement. Ainsi, il accepte complètement la vie et assume définitivement la responsabilité envers sa vie présente. Le rocher permet pratiquement une existence renouvelée qui porte essentiellement la rédemption personnelle qui échappe à la soumission aux lois religieuses.

Les Dieux perdent leur puissance devant l'homme qui consent volontairement au soulèvement de son rocher individuel. C'est cette reprise quotidienne du rocher qui permet à l'homme d'avoir une variété d'interprétations sur sa condition et, par conséquent, d'accroître sa propre créativité personnelle. La vie prend du sens par l'effort personnel où l'homme met en pratique son imagination pour son bien-être. Sisyphe est sauvé par son propre esprit créatif, en inventant dans chaque roulement du rocher, un sens qui lui permet de vivre en paix avec soi-même et dès lors avec son destin accablant.

En outre, son combat lui redonne son orgueil, car il lui permet de prouver en lui-même sa capacité d'endurer le poids écrasant de sa condamnation, A. Camus écrit : « La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux »²¹³. La seule manière unique d'échapper à l'absurdité de la condition humaine est de retrouver le sens perdu par la condamnation divine.

²¹³ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Le mythe de Sisyphe, p. 168.

Même le combat mené éternellement par Sisyphe, redynamise son caractère et sa créativité envers sa punition suffocante. En conséquence, il réussit à bâtir un univers qui se focalise sur sa lutte consciente et se soustrait au pouvoir divin. La chute éternelle du rocher signifie le recommencement incessant de l'homme propriétaire valable de son rocher et de sa vie. À travers cette approche du mythe de Sisyphe, l'analyse de la réflexion camusienne aborde au sous-chapitre suivant qui concerne la résurrection dans l'annihilation.

La leçon tirée de l'exemple du héros ressuscite la valeur première de l'existence humaine : la fidélité à la révolte humaine. La réponse à toute question se trouve dans les sensations humaines. Le recommencement perpétuel par la perception de la conscience de tout sentiment, C. Roy écrit que « Mais rester émerveillé devant la vie et ses surprises, c'est le commencement, non suffisant certes, mais absolument nécessaire, de toute sagesse intelligente »²¹⁴. Ce sentiment d'enchantement envers la vie nous amène à l'analyse de la condamnation du christianisme dans la perception existentialiste.

²¹⁴ Claude Roy, *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais CCXV », III. Le refus de croire, Coda, p. 299.

3.2 Une résurrection dans l'annihilation

L'émancipation de l'homme par le sens du néant de son existence est analysée dans ce chapitre qui se divise en deux sous-chapitres la condamnation du christianisme par Nietzsche et le poids du regard d'autrui. Cette analyse observe la résurrection individuelle et par conséquent collective dans l'annihilation d'un monde sans religion.

3.2.1 La condamnation du christianisme par Nietzsche

Dans ce sous-chapitre, nous analysons les raisons du rejet de la foi religieuse à travers la philosophie de Friedrich Nietzsche. En suivant la pensée nietzschéenne, le christianisme est une religion qui nie la nature humaine et empêche tout individu de vivre par ses sens, nous lisons dans *La Sainte Bible* : « Car si vous vivez selon la chair vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez »²¹⁵. Corps et âme sont liés, les actions de l'un ont des répercussions sur l'autre. Selon la réflexion du philosophe allemand, dans la religion chrétienne, la spontanéité de la nature humaine se transforme en une existence prédéterminée. D'après F. Nietzsche, le christianisme juge l'homme incapable de connaître sa propre vérité individuelle et personnelle, F. Nietzsche dit que « Le christianisme suppose que l'homme ne sait point, ne *peut* pas savoir ce qui est bon, ce qui est mauvais pour lui : il croit en Dieu qui seul le sait »²¹⁶.

Dans la religion, l'homme est sauvé seulement par la foi en Dieu. Qui est l'homme sans foi ? La réponse de l'Église serait : « rien », mais la réponse de F. Nietzsche serait : « tout ». Selon la réflexion nietzschéenne, le christianisme rend l'homme dépendant des commandements de Dieu, car ceux-là lui procurent un 'soulagement' à ses incertitudes et à ses peurs. Ainsi pour le croyant, Dieu est le porteur de la vérité. Le philosophe allemand soutient le fait que tout individu porte

²¹⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Romains, B. La vie du chrétien dans l'Esprit, 8.13, p. 1501.

²¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le crépuscule des idoles, Ou comment on philosophe au marteau (1888), Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure », Flâneries d'un inactuel, p. 993.

en lui-même sa propre indépendance. Cette indépendance lui permet également de construire son propre 'savoir-vivre'. Il fait son chemin sans avoir besoin des ordres qui lui dictent une orientation ordinaire et unilatérale.

Selon l'approche nietzschéenne, la voie suggérée par la religion chrétienne⁷ est commune pour tous les êtres-humains : elle est valable pour tous. L'unicité de l'individu est perdue au sein de la religion. Cependant, cela n'est pas le cas de l'homme qui prend la décision de refuser la religion au nom de l'homme en tant que seule force sur terre, F. Nietzsche écrit que « Nous autres artistes ! Nous autres dissimulateurs de la nature, lunatiques et ivres du divin ! Voyageurs infatigables, silencieux comme la mort, nous passons sur les hauteurs, sans nous en apercevoir, croyant être en plaine, en pleine sécurité ! »²¹⁷.

F. Nietzsche voit que la seule valeur qui reste pour l'homme religieux est dans un être qui le dépasse : le Dieu représente un système construit autour d'interprétations précises sur les phénomènes de la vie humaine. La philosophie nietzschéenne est centrée sur la puissance humaine, car à travers le rejet de la religion, Y. Ledure écrit que « L'homme développe maintenant son questionnement par rapport à lui-même. Il est à lui-même l'espace et la modalité de son interrogation et de sa réflexion [...] »²¹⁸.

L'homme est pour lui-même un ami ou un ennemi, le choix n'est qu'à lui. Selon F. Nietzsche, le monothéisme met l'homme entre deux pôles qui se contredisent, dans la religion chrétienne², toute question a comme réponse Dieu. Ainsi, l'homme n'est pas le pivot du questionnement. La condition humaine est laissée aux mains de la providence divine. De surcroît, le monothéisme⁷ incarne un régime qui impose à l'individu des restrictions, sans aucune possibilité de se méfier de la parole sacrée.

À travers la croyance en Dieu, l'individu n'est plus certain de lui-même, il ne fait plus confiance en ses propres capacités. Donc, l'homme religieux ne peut pas se

²¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre deuxième, p. 89.

²¹⁸ Yves Ledure, « La corporéité et sa conscience. Penser la religion après Nietzsche », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 69, fascicule 2 (1995) : 227-238, p. 228.

placer hors des ordres divins. Le Dieu est le rédempteur de l'homme croyant. Inconsciemment, tout homme qui se trouve dans une société et subit les lois religieuses, d'une manière ou d'une autre, puisque les hommes se jugent entre eux. D'après la réflexion nietzschéenne, les fidèles négligent la parole de Jésus qui dit : « Que celui de vous qui est sans péché jette le premier la pierre [...] »²¹⁹.

F. Nietzsche s'aperçoit de l'absurdité de la vie humaine où l'un porte une critique crue envers un autre homme et personne ne voit ses propres défauts. Le comportement du croyant s'efface par la sincérité de l'homme envers sa condition éphémère sur cette Terre. Il est nécessaire d'avoir un esprit fort afin d'être en mesure de créer des valeurs fondées sur le respect et la liberté de la nature humaine.

Comme F. Nietzsche écrit :

« Mes frères, pourquoi est-il besoin du lion de l'esprit ? La bête robuste qui s'abstient et qui est respectueuse ne suffit-elle pas ? Créer des valeurs nouvelles – le lion même ne le peut pas encore : mais se rendre libre pour la création nouvelle – c'est que peut la puissance du lion. Se faire libre, opposer une divine négation, même au devoir : telle, mes frères, est la tâche où il est besoin du lion »²²⁰.

L'homme devient son propre Dieu par le renforcement de sa foi en lui-même. C'est à travers cette voie que l'homme découvre ses capacités : l'absence de Dieu signifie la présence de l'homme. C'est l'individu qui ne voit plus le Dieu comme rédempteur. Le Dieu qui dit : « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai »²²¹.

²¹⁹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le nouveau Testament, l'Évangile selon Saint Jean, V. La fête des tentes, La femme adultère, p. 1409.

²²⁰ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Première partie, Les discours de Zarathoustra, Les trois métamorphoses, p. 302.

²²¹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le nouveau Testament, l'Évangile selon Saint Matthieu, Jésus maître débonnaire, 11.28, p. 1304.

Dans la religion chrétienne, le Paradis se trouve loin de l'Enfer. Dans la réalité concrète l'un fait partie indispensable de l'autre. L'harmonisation de la dualité humaine cesse d'exister. Le christianisme met en exergue l'essence du mal et du bien. Ainsi, c'est au fidèle d'éviter le péché afin d'établir le bien sur ce monde. Est-ce possible d'avoir un aspect positif sans son côté négatif ?

L'homme désespéré et fatigué de la vie, cherche l'espoir d'un Dieu-père, F. Nietzsche dit qu' « Et comment supporteriez-vous la vie sans cet espoir, vous qui cherchez la connaissance ? Vous ne pouvez demeurer ni dans ce qui est incompréhensible, ni dans ce qui est irraisonnable »²²². F. Nietzsche souligne que la solution ultime est celle de la condamnation du christianisme qui, d'après lui, néglige la valeur de la chair et de la puissance des sens.

Dans le désespoir, l'homme sent qu'il n'a pas de choix : suivre les ordres de Dieu, en ayant une possibilité d'entrer au Paradis après la mort : « Montrez-vous donc très forts pour garder et accomplir tout ce qui est écrit dans le livre de la Loi de Moïse sans vous en écarter ni à droite ni à gauche [...] »²²³. Le seul chemin de la vérité unique se trouve dans la loi divine. Un lieu où la paix psychique est garantie par la place gagnée à côté de Dieu. Ou, s'il ose choisir un autre chemin qui n'est pas indiqué par les lois divines : il est condamné à l'Enfer et à la souffrance éternelle. Dans cette situation la seule place garantie est celle de l'Enfer.

Comme nous pouvons constater, si le croyant n'exécute pas l'ordre un par un, il est puni. L'homme chrétien vit constamment sous la menace de Dieu qui voit tout. Le pécheur est celui qui porte en lui l'imprécation de Dieu. L'auteur allemand remarque que le concept chrétien n'accepte aucune autre philosophie de vie que celle indiquée par le dogme religieux. La connaissance 'unique' se trouve seulement en Dieu, l'homme reste inapte à saisir le bien, puisqu'il est tout de même coupable dès sa naissance.

²²² Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Deuxième partie, Dans les îles bienheureuses, p. 348.

²²³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Historiques, Le Livre de Josué, II. Dernier discours de Josué, Conduite à tenir au milieu des populations étrangères, 23.6, p. 224.

Selon la tradition chrétienne, Adam et Ève ne devraient pas agir spontanément, suivant leurs besoins corporels et négligeant la parole divine, dans *La Sainte Bible*, nous lisons que « La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir [...] Elle prit de son fruit et mangea. Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il mangea. Alors [...] ils connurent qu'ils étaient nus [...] »²²⁴. Le péché vient avec le christianisme. Adam et Ève reconnaissent leur nudité par leur désobéissance. Cependant, l'approche existentialiste souligne que c'est par le mal que l'homme reconnaît le bien. Elle ne rejette pas la notion du péché.

L'espace qui sépare l'état divin et l'état de l'homme mortel est essentiel, car selon la foi chrétienne, le Dieu est la pureté et l'homme est l'impureté : « Révoltés et pécheurs seront brisés ensemble et ceux qui abandonnent Yahvé périront »²²⁵. Toute émancipation qui se place hors de la loi divine est considérée comme un péché. F. Nietzsche s'aperçoit que dans la religion l'homme n'est rien sans Dieu.

L'aspect physique et métaphysique se conjugue par la confession de l'homme conscient. Selon la réflexion nietzschéenne, il s'agit de l'homme qui admet enfin que c'est lui-même le créateur de Dieu. Le croyant lui donne toute vertu, et aucun défaut : Dieu est la Perfection. L'homme ne peut que l'admirer de loin, sans jamais atteindre ce niveau de la suprême divinité, c'est l'homme qui crée le Dieu et non pas l'inverse, F. F. Guibal écrit que : « Sous les masques du « Dieu » métaphysique et moral, derrière cette plénitude massive et figée, le flair nietzschéen détecte la complaisance morbide d'une humanité faible et médiocre [...] »²²⁶.

L'homme est dépouillé de toutes ses capacités, puisqu'il les attribue à un être au-delà de lui-même. L'esprit absolu de la religion paralyse l'homme et ne lui permet pas de saisir ses propres réponses. Cette foi possède le pouvoir de critiquer les

²²⁴ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, La Genèse, 1. Les origines du monde et de l'humanité, I. La création et la chute, La chute, 3.6-7, p. 11.

²²⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, Isaïe, 1.28, p. 990.

²²⁶ Francis. F. Guibal, « Nietzsche ou le désir du oui créateur », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 82, n°53 (1984) : 55-79, p. 59.

hommes et par conséquent de les placer à l'Enfer ou au Paradis, en prenant toujours en compte tous ses actes. D'après la pensée nietzschéenne : « Le christianisme est un système, un *ensemble* d'idées et d'opinions sur les choses. Si l'on en arrache un concept essentiel, la croyance en Dieu, on brise en même temps le tout [...] »²²⁷.

Comme F. Nietzsche souligne dans ses œuvres, le christianisme n'est qu'une doctrine qui rassemble une certaine position sur le monde et évidemment sur la morale. Le croyant chrétien trouve la religion comme une valeur indispensable de sa vie, parce que c'est grâce à elle que l'homme acquiert une morale. La moindre désobéissance devrait être pardonnée par un 'homme de Dieu', autrement dit le 'prêtre'. L'homme ne peut même pas trouver le repos en lui-même. Il a besoin d'un individu qui a le pouvoir de pardonner et de guider tous les autres gens qui n'ont point l'autorité divine : « [...] Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et fidélité [...] »²²⁸.

Selon la pensée nietzschéenne, la croyance à un au-delà commence par le simple fait de l'ignorance. L'absence de toute connaissance, sur ce qui entoure l'existence humaine, est la cause de la création du monde métaphysique, comme F. Nietzsche dit : « [...] une *erreur* d'interprétation de certains phénomènes de la nature, un embarras de l'intelligence »²²⁹. La religion justifie la misère de la condition humaine. Les gens n'avaient aucune idée sur la source de tout malheur ou même de toute maladie. Ils pensaient que chaque élément triste dans leur vie est la punition des Dieux. D'après la religion chrétienne, la présence de Dieu est partout.

C'est Dieu qui gère le fonctionnement de la nature, les séismes, les tempêtes et l'ensemble de phénomènes naturels sont considérés comme des actes divins, justifiés toujours par la colère de Dieu : « Sous l'haleine de Dieu ils périssent, au

²²⁷ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le crépuscule des idoles, Ou comment on philosophe au marteau (1888), Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure », Flâneries d'un inactuel, p. 993.

²²⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Le Pentateuque, L'Exode, 34.6, p. 98.

²²⁹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 143.

souffle de sa colère ils sont anéantis »²³⁰. Néanmoins, aux temps modernes, l'homme possède la science qui lui permet l'explication et les 'racines' de la plupart de faits qui l'entourent. Dans ce cas, le Dieu est remplacé par l'homme.

La possibilité d'une intervention divine est primordiale et vitale pour un homme chrétien. L'espoir est l'élément qui donne au croyant la force de continuer à vivre, F. Nietzsche explique qu' « Alors renaît, de ce sentiment, un « autre monde », mais loin d'être un monde religieux, ce n'est plus qu'un monde métaphysique »²³¹.

Le philosophe G. W. F. Hegel remarque que la science offre à l'homme l'occasion de se connaître soi-même en tant qu'être physique et psychique. Le progrès est fait la connaissance pratique et stratégique, consciente des véritables soucis de la nature humaine. En paroles hégéliennes :

« La Science [...] contient le passage du concept dans la conscience [...] l'esprit qui se sait soi-même, justement parce qu'il saisit son concept, est l'égalité immédiate avec soi-même, et cette égalité est dans sa différence la *certitude de l'immédiat*, ou la *conscience sensible* [...] »²³².

L'homme qui fait son chemin, ne peut qu'inévitablement se connaître soi-même. D'après G.W.F. Hegel, 'la certitude de l'immédiat' est valorisée par 'la conscience sensible'. Du coup, l'homme n'est rien sans la connaissance de soi-même. Elle est nécessairement liée à la conscience qu'il a devant chaque phénomène qui traverse sa propre vie. La conscience est inévitablement active devant les phénomènes : elle existe par les faits. Le rejet du christianisme permet l'avènement du savoir authentique.

Les 'pourquoi' et les 'comment' se produisent devant ces manifestations phénoménologiques et l'homme athée saisit ses réponses grâce à sa curiosité.

²³⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Les livres poétiques et sapientiaux, Job, II. Dialogue, I. Le premier cycle de discours, Confiance en Dieu, 4.9, p. 604.

²³¹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 142-143.

²³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit [Phänomenologie des Geistes]*, tome II, traduction : Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1941, VIII. Le savoir absolu, III. L'esprit conçu, dans son retour à l'immédiateté étant-là, p. 311.

L'égalité entre soi-même et le monde, est faite à travers le progrès scientifique centré sur la connaissance de soi-même. Les domaines de la Science n'excluent pas la psychologie et l'analyse du comportement humain.

Maintenant, l'homme est capable d'interpréter les phénomènes par la raison, le lien entre le monde psychique et physique. Il est en mesure de connaître les maladies physiques et mentales qui accablent l'existence humaine. Le progrès est accompli par le meurtre de Dieu, puisque comme O. Boulnois écrit : « Tuer Dieu, c'est libérer notre volonté de cette idole qui la limite. Mais c'est du même coup ramener notre existence à ses limites »²³³.

C'est à travers sa connaissance du corps et de la psychè qu'il peut finalement devenir le médecin de soi-même. La réponse est accessible au présent. F. Nietzsche s'aperçoit que le croyant met ses espoirs dans un au-delà même historique. Ainsi, le fidèle néglige le passé de l'humanité. Cependant, si quelqu'un oublie l'essence de son histoire, est condamné à refaire les mêmes erreurs, dans « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' », nous lisons qu' « On remet la solution dans l'au-delà, un au-delà qui n'est pas seulement théologique, mais un au-delà de l'histoire »²³⁴.

Le progrès humain signifie l'amélioration du mode de vie pour toute l'humanité. Selon la philosophie nietzschéenne, la condamnation du christianisme est aussi un effacement de tout préjugé et de tout paralogisme. La déraison de la religion se transforme en raison valable de l'homme sans Dieu. Mais, les religions ont encore une influence considérable qui perpétue la domination des conflits entre les peuples, elles ne font que donner la guerre, comme F. Nietzsche écrit : « Déclarer la guerre, au nom de Dieu, à la vie, à la nature, à la volonté de vivre ! »²³⁵.

²³³ Olivier Boulnois, « Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*, 4^e série, tome 99, n°3 (2001) : 358-384, p. 378.

²³⁴ Eric Blondel, Jean-François Hérouard, « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°59 (1998) : 29-39, p. 34.

²³⁵ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, *L'Antéchrist*, Imprécation contre le Christianisme, Avant-propos de Friedrich Nietzsche, p. 1053.

Les guerres au nom de la foi ont pris la forme du terrorisme moderne. N'importe où, n'importe qui, n'importe quand, quelqu'un peut prendre la vie d'un autre être humain à l'honneur de Dieu. L'homme souffre et meurt à cause de la philosophie religieuse qu'il a lui-même créée. D'après la pensée existentialiste, les croyants veulent répandre la parole de Dieu, sans prenant en considération les répercussions qui résultent de cet acte. Le Logos divin diffère dans chaque religion. Cette domination de la foi provoque la séparation et la haine entre les gens, même dans leur propre pays.

Selon F. Nietzsche : « La foi dans les remèdes qu'il offrait en retour a été ébranlée peu à peu, jusqu'en ses racines les plus profondes : mais toujours persiste la foi en la maladie qu'il a enseignée et répandue »²³⁶. Le chrétien peut constituer aussi lui-même une menace envers lui-même et envers l'autre.

La hiérarchie est essentielle pour la religion :

« Les petits, les faibles, les esclaves sont devenus les bons, en raison même de leur impuissance. Quelle est donc cette morale des esclaves qui vient de triompher et qui va devenir la loi du monde pendant vingt siècles? C'est la morale du ressentiment »²³⁷.

C'est cette égalité prêchée dans la religion qui maintient paradoxalement l'inégalité sociale. Comme c'est analysé au premier chapitre, concentré sur le marxisme, l'institution est mieux gérée à travers les différents niveaux de classes d'hommes. Le maître ne peut pas exister sans l'esclave et vice versa, E. Brito écrit que « La prise de puissance porte la vie à se maintenir dans ce qui est mouvement en

²³⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 1, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Humain, trop humain, Un livre pour esprits libres (1878-1879), II, Deuxième partie : le voyageur et son ombre, p. 865.

²³⁷ Philippe de Ribaucourt, « Les théories de Nietzsche sur l'origine et la valeur de la morale », *Revue néo-scholastique*, 10^e année, n°37 (1903) : 43-60, p. 54.

tant que surélévation. C'est dans la vie humaine que la Volonté de puissance se révèle singulièrement »²³⁸.

C'est pourquoi il est nécessaire de prendre en compte le point de vue nietzschéen, le philosophe allemand insiste sur l'importance de la condamnation du christianisme qui promeut, selon lui, l'ignorance de la nature humaine. L'homme religieux fonde ses actes sur sa foi qui lui procure une série de lois prescrites. De cette façon, il n'a plus envie de vérifier sa propre croyance : il se laisse aux mains de Dieu qui est représenté par un petit nombre d'hommes de l'Église. Le savoir se fonde sur la raison humaine, la motivation essentielle est la joie d'apprendre.

Selon F. Nietzsche, la connaissance est une quête personnelle, laquelle : « [...] vraiment ce sera pour votre félicité, vous qui cherchez la connaissance ! »²³⁹. D'après l'approche nietzschéenne, l'accumulation du vrai savoir – de la vérité – demande du temps et de la recherche. L'abandon de toute connaissance donnée par la religion est le seul processus à être suivi.

Si l'homme a le désir de se connaître lui-même et également son environnement, il mène sa ~~propre~~ quête personnelle qui lui procure les réponses nécessaires pour son existence. Cette recherche est accomplie par la condamnation de la foi. L'homme est sauvé grâce à l'écartement du monde métaphysique. D'après F. Nietzsche : « Dieu la formule pour toutes les calomnies de l'« en deçà », pour tous les mensonges de l'« au-delà » ! »²⁴⁰.

Admirateur de la civilisation grecque, F. Nietzsche trouve chez le polythéisme une liberté qui n'existe pas chez le monothéisme. Dans le polythéisme, chaque Dieu incarne une force précise qui caractérise l'être humain : les hommes créent leurs Dieux à leur mesure. Il ne s'agit pas d'un système monarchique où la seule voix valable est celle d'un Dieu tout-puissant.

²³⁸ Emilio Brito, « Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche ». *Revue théologique de Louvain*, 29^e année, fasc. 4 (1998) : 457-483, p. 468-469.

²³⁹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Deuxième partie, Dans les îles bienheureuses, p. 348.

²⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, L'Antéchrist, Imprécation contre le Christianisme, Avant-propos de Friedrich Nietzsche, p. 1053.

La pluralité de voix des Dieux grecs représente la multi-facette de l'être-humain, dans la « Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche », nous lisons que « La vérité comme dé-voilement est ce qui invite la pensée à faire se présenter l'étant dans son être et à le prendre en son attention. Les Grecs pensent l'être comme présence, comme survenance dans le dévoilement »²⁴¹. La diversité du polythéisme surpasse la monotonie d'un seul Dieu. Le polythéisme est plus proche de la nature véritable de l'homme que le monothéisme. Il semble qu'il s'identifie pleinement à la vie humaine, et considère l'homme comme la première valeur, dans *Le Gai Savoir*, l'expression de l'homme libre est évoquée comme le centre du polythéisme.

F. Nietzsche écrit que « Dans le polythéisme se trouvaient préfigurées la libre pensée et la pensée multiplie l'homme : la force de se créer des yeux nouveaux et personnels, des yeux toujours plus nouveaux et toujours plus personnels [...] »²⁴². Ce système religieux montre la créativité humaine : la création de plusieurs dieux qui lui permettent de mieux supporter les difficultés de sa vie.

Le polythéisme permet la renaissance psychique de l'homme dans cette vie. C'est par l'avènement du monothéisme que la monotonie du péché s'enracine dans la vie humaine, dans « Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique », nous voyons que « D'après la tendance propre à la Grèce ancienne le sacré et les dieux forment une dimension intégrante du monde terrestre et de la vie humaine qui s'y déroule »²⁴³. L'homme crée les Dieux et les demi-Dieux qui lui montrent la richesse de choix qu'il peut évidemment faire par sa propre volonté.

Le polythéisme ensemble les rôles multiples que la nature humaine peut avoir en elle-même. Il ne rejette pas la spontanéité de l'individu, mais il porte en lui-même la beauté de l'innocence primitive humaine. La réflexion libre permet l'accroissement des forces humaines au niveau physique et surtout psychique. F. Nietzsche met en perspective le système du polythéisme à travers le caractère de

²⁴¹ Emilio Brito, « Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche », *Revue théologique de Louvain*, 29^e année, fasc. 4, (1998) : 457-483, p. 474.

²⁴² Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, *Le Gai Savoir* « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 140.

²⁴³ Jozef Van de Wiele, « Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique », *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 66, n°91 (1968) : 435-486, p. 483.

Dieu de l'ivresse, A. Lang écrit que « Si Dionysos est aux yeux de Nietzsche le seul acteur principal de la tragédie primitive, c'est parce que Dionysos symbolise, dans ses souffrances et ses tourments, l'affirmation suprême à la vie, le oui extasié à l'existence dans son ensemble »²⁴⁴. F. Nietzsche note que la puissance créative de l'homme ne devrait pas être dépassée par la puissance d'un Dieu probable.

L'auteur allemand trouve que Dieu devient dangereux quand il paralyse toute initiative humaine. Il prévient les hommes, en disant que « Dieu est une conjecture : mais je veux que votre conjecture n'aille pas plus loin que votre volonté créatrice »²⁴⁵. L'homme peut recréer ses valeurs perpétuellement et le résultat de ce fait et la naissance du regard nouveau sur le monde qui se renouvelle chaque jour, en devenant pour lui encore plus personnel et plus fascinant à explorer.

Selon la pensée nietzschéenne, la religion efface la partie créative de la nature humaine, ainsi l'individu reste opprimé sous le poids de sa foi. C'est pour cette raison que F. Nietzsche dit à l'homme de maintenir sa créativité, car sans elle rien de beau ne serait plus accompli, E. Brito dit que « L'art, selon Nietzsche, a plus de valeur que la vérité, car il approche davantage du réel, du devenant, de la « vie » que le vrai, rendu fixe et figé »²⁴⁶. L'homme conscient est apte à reformer sa condition précaire à une rédemption par ses propres mains et pour cela il a besoin de sa capacité créatrice.

À travers le sacrifice personnel de l'homme qui se sauve lui-même et à la fois autrui. Donc, la rédemption est premièrement individuelle et elle devient ensuite collective. L'homme nietzschéen n'attend rien de personne. Il est lui-même le début

²⁴⁴ André Lang, « Le pessimisme romantique et le pessimisme dionysiaque des Hellènes selon Nietzsche », *Le Romantisme et la Grèce*. Actes du 4ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 30 septembre au 3 octobre 1993. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1994) : 62-65. (Cahiers de la Villa Kérylos, 4), p. 63.

²⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Deuxième partie, Dans les îles bienheureuses, p. 347-348.

²⁴⁶ Emilio Brito, « Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche ». *Revue théologique de Louvain*, 29^e année, fasc. 4 (1998) : 457-483, p. 460.

et la fin de sa propre existence. Il n'est plus soumis aux malheurs de la vie. Il apprend à lutter par ses forces et il se montre plus fort que les conditions de son existence. De cette manière, il ne se laisse pas être dominé, car il est lui-même le maître de sa propre vie. Il n'a plus besoin de créer un Dieu plus fort que l'homme. D'après F. Nietzsche, les Dieux meurent et il écrit que

« Ne voyez-vous pas sans cesse venir la nuit, plus de nuit ? Ne faut-il pas allumer les lanternes avant midi ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? – les dieux, eux aussi, se décomposent ! »²⁴⁷.

La croyance en Dieu qui est, selon F. Nietzsche, un Dieu abstrait, devrait être remplacée par l'homme authentique. Selon le philosophe athée : « Conquérir le droit de créer des valeurs nouvelles – c'est la plus terrible conquête pour un esprit patient et respectueux »²⁴⁸. Le fait de pouvoir avoir confiance en soi-même est un aspect primordial chez F. Nietzsche. C'est la foi en l'homme qui permet le rejet des valeurs obsolètes. Ainsi, l'homme fidèle à sa vie terrestre condamne la religion qui dépasse l'existence actuelle de cette vie.

L'évidence de la puissance créative de l'homme est le polythéisme lui-même. L'homme polythéiste aime la vie et attribue à chaque domaine de sa vie un Dieu protecteur qui sert comme compagnon de route. Il est important de noter que dans ce système, l'homme ne reçoit aucun ordre préétabli, André Lang dit que « Le pessimisme dionysiaque reste ce qu'il est: un pessimisme viril qui suppose un regard sans illusion sur le monde et l'acceptation joyeuse de ce monde »²⁴⁹.

L'homme n'est pas seulement le créateur de sa vie, mais également il est le créateur de Dieu. Comme F. Nietzsche écrit : « Sauriez-vous *imaginer* Dieu ? – Mais

²⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 132.

²⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Première partie, Les discours de Zarathoustra, Les trois métamorphoses, p. 302.

²⁴⁹ André Lang, « Le pessimisme romantique et le pessimisme dionysiaque des Hellènes selon Nietzsche », *Le Romantisme et la Grèce*. Actes du 4ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 30 septembre au 3 octobre 1993. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1994) : 62-65. (Cahiers de la Villa Kérylos, 4), p. 63.

que cela signifie pour vous la volonté du vrai, que tout soit transformé pour vous en ce que l'homme peut imaginer, voir et sentir ! »²⁵⁰. L'homme attribue à ses Dieux le bien et le mal. D'après la philosophie nietzschéenne, les sens sont la vérité. L'imagination touche le monde sentimental de l'homme. Il est indispensable d'utiliser ce pouvoir afin de trouver la joie.

Les sens peuvent servir au bonheur et à la fois au malheur. Tout choix est laissé à l'homme. Cependant, il ne faudrait pas nier le fait que le polythéisme s'approche sur quelques points au christianisme, comme par exemple ; le blasphème²⁵¹. Dans le polythéisme et dans le monothéisme l'homme est puni s'il insulte les Dieux. Quand même, le rapport entre l'homme et les Dieux est plus équilibré que celui qui existe dans le monothéisme restrictif.

La valeur de la créativité humaine est soulignée chez le philosophe allemand. F. Nietzsche écrit que « On mesure le degré de force de quelqu'un (ou plus exactement son degré de faiblesse) au nombre de principes « solides » qu'il lui faut pour se développer [...] »²⁵². À l'opposé du monothéisme strict, le polythéisme montre la richesse de l'esprit humain.

La polyvalence du caractère humain est un élément acceptable chez le polythéisme, car chaque Dieu manifeste sa propre qualité unique qui le rend nécessaire aux autres Dieux. En donnant l'exemple suivant des déesses grecques : Athéna et Aphrodite. La première représente la sagesse et la deuxième est le symbole la beauté. Évidemment, l'une complète l'autre. De cette manière, elles constituent un modèle à suivre.

²⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Deuxième partie, Dans les îles bienheureuses, p. 347-348.

²⁵¹ « Blasphème (Gr. *blasphêmia*, « parole de mauvais augure ».) Blasphémer, c'est prononcer une parole ou commettre une action injurieuse pour Dieu. Blasphème celui qui maudit le nom de son Dieu, celui qui l'invoque pour soutenir un mensonge : « Tu ne prononceras pas le nom de ton Dieu à faux » (Ex 20, 7) ; la loi de Moïse prévoyait pour cette faute la mort par lapidation (Lv 24,10-16). Blasphème aussi celui qui emploie en vain le nom de Dieu : par respect, les Juifs allèrent jusqu'à cesser de le prononcer » (Anne Fouilloux et Alice Le Moigné, *et al.*, *Dictionnaire culturel de la Bible*, Éditions Marabout, 1995, p. 50).

²⁵² Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre cinquième, Nous qui sommes sans crainte, p. 211.

La beauté ne vaut rien sans la sagesse, parce qu'à la fin, la beauté est elle-même la sagesse. La philosophie grecque est vue par le prisme du polythéisme qui influence essentiellement l'approche nietzschéenne : « [...] les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse [...] »²⁵³. Le polythéisme peut être décrit par l'équilibre des forces.

En outre, l'homme mortel désire acquérir en lui-même les vertus des Dieux qu'il admire profondément. L'homme s'associe étroitement à ses Dieux et quand il les insulte, il apporte le malheur sur sa propre vie. Dans le polythéisme, le blasphème envers les Dieux et un blasphème envers l'homme. Mais, l'admiration envers Dieu vient en première, le sentiment de la peur et de la douleur envers les divinités, vient en seconde, E. Brito écrit que « Le dévoilement n'est plus cette illumination qui en même temps se dérobe et s'abrite en soi, mais l'éclairement pur et constant »²⁵⁴.

L'homme conscient remarque les valeurs humaines concernant la survie sont justifiées par les Dieux. Survivre authentiquement par la foi en soi-même, compte plus que suivre des lois prescrites par la Source divine. Le conflit entre les différentes croyances ne constitue pas un problème aux temps du polythéisme. La pluralité de religions est acceptée entre les sociétés différentes entre elles. Comme F. Nietzsche dit : « Le monothéisme, au contraire, cette conséquence rigide de la doctrine d'un homme normal – donc la foi en un dieu normal, à côté duquel il n'y a que des faux dieux mensongers – fut peut-être jusqu'à présent le plus grand danger de l'humanité [...] »²⁵⁵.

La présence d'un Dieu unique amène la division et l'idée du péché au monde. Le monothéisme apprend à l'homme d'opprimer ses impulsions et de les garder au fond de son monde psychique. Cette oppression mène l'homme à la dépression. La tristesse n'est que la racine de toute misère. La spontanéité de la nature humaine s'effondre sous la puissance religieuse. Dans la pensée nietzschéenne, le

²⁵³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première aux Corinthiens, 1.22, p. 1512.

²⁵⁴ Emilio Brito, « Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche », *Revue théologique de Louvain*, 29^e année, fasc. 4 (1998) : 457-483, p. 474.

²⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 139.

christianisme condamne toute violence, sauf celle qui est faite au nom de Dieu. Le christianisme suggère aux croyants de 'tourner aussi l'autre joue': « A qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre [...] »²⁵⁶.

Donc, l'homme est délaissé dans l'abîme de la passivité. Il se trouve incapable de tout ce qui est extérieur à lui. Certes, l'individu peut premièrement et primordialement contrôler sa force personnelle, ses réactions devant les phénomènes extérieurs. Il est justement responsable de son comportement. Jésus-Christ dit que « N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive »²⁵⁷.

La violence et l'esprit guerrier font partie de la nature de l'homme. Le polythéisme accepte cette violence qui caractérise l'homme, sans la condamner. Il trouve qu'elle peut dans certains cas justifiés. Le polythéisme admet que l'homme est à la fois ange et démon : le bien et le mal. C'est pour cette raison qu'il ne prêche pas contre la sauvagerie primitive de l'homme, comme F. F. Guibal écrit : « Ce voyage temporel s'effectue dans la force et la vulnérabilité, le risque et la mesure, le danger et la prudence ; sans rigidité dogmatique [...] »²⁵⁸. Quand même cela ne veut pas dire que tout est expliqué et raisonné par la violence. Elle occupe simplement une partie essentielle du caractère de l'homme assure sa survie. L'homme est un être à la fois fort et vulnérable.

Selon F. Nietzsche : « Dieu dégénéré jusqu'à être en *contradiction avec la vie*, au lieu d'en être la glorification et l'éternelle *affirmation* ! »²⁵⁹. Le christianisme enseigne à travers ses paroles sur la paix, la non-violence et la patience. En suivant la réflexion nietzschéenne, il paraît que le christianisme cache dans ses mots divins la

²⁵⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le nouveau Testament, l'Évangile selon Saint Luc, III. Ministère de Jésus en Galilée, L'amour des ennemis, 6.29, p. 1361.

²⁵⁷ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le nouveau Testament, l'Évangile selon Saint Matthieu, Jésus cause de dissensions, 10.34, p. 1302.

²⁵⁸ Francis. F. Guibal, « Nietzsche ou le désir du oui créateur », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 82, n°53 (1984) : 55-79, p. 75.

²⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, L'Antéchrist, Imprécation contre le Christianisme, Avant-propos de Friedrich Nietzsche, p. 1053.

haine et le mépris : « Cherchez le bien et non le mal [...] Haïssez le mal, aimez le bien, et faites régner le droit à la Porte »²⁶⁰. Ainsi, le christianisme n'accepte pas le mauvais côté de l'homme. Le bien n'est plus soutenu par le mal.

Le monothéisme chrétien est le contraire du polythéisme grec. Il s'agit d'un mode de vie qui n'amène pas la division entre l'esprit et le corps, mais embrasse la totalité de la vie ; la violence annonce la non-violence. Cela signifie que la paix arrive par la guerre : l'homme devient actif pour défendre sa sérénité et son bien-être. En conséquence, la violence est le fondement de la paix. Cette attitude violente est premièrement effectuée en soi-même, l'homme accepte ses faiblesses et lutte afin de les transformer en puissances, moteurs de vie.

D'après F. Nietzsche : « Il faut ici aller au fond des choses et se défendre de toute faiblesse sentimentale : vivre c'est *essentiellement* dépouiller, blesser, subjuguier l'étranger et le faible, l'opprimer, lui imposer durement nos propres formes [...] »²⁶¹. La violence ne s'applique pas seulement au niveau physique, mais aussi au niveau psychique. Ces tourments constants construisent la seule manière d'acquérir la paix en soi-même. Ainsi, l'individu est en mesure de comprendre et d'apprécier le sens de la sérénité psychique ou même encore physique.

La religion ne fait qu'estimer la notion de la vie par la souffrance, J. Vernet dit qu' « [...] une projection, qui tient lieu pour l'homme de remède et de consolation pour vivre sa dure condition humaine. Mais une projection pathologique »²⁶². D'après la pensée nietzschéenne, cette conception chrétienne peut être guérie à travers la connaissance. Nous remarquons que l'homme est appelé à savoir en tant que possible les notions de ce qu'il accepte ou qu'il rejette.

²⁶⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres prophétiques, Amos, 5.15, p. 1232.

²⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Par-delà le bien et le mal, Prélude à une philosophie de l'avenir (1886), Neuvième partie : Qu'est-ce qui est noble ?, p. 708-709.

²⁶² Jean Vernet, *L'athéisme*, Editions Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1998, Chapitre VI, « Dieu est mort ! », Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), Un athéisme de combat : « Dieu est mort ! », p. 80.

C'est par la quête de connaissance perpétuelle de soi-même que l'homme se rend sauveur de sa propre condition sur cette terre. Les défis de la vie quotidienne, la 'guerre' avec soi-même, les responsabilités devant les autres, sa famille, sa société rendent nécessaire la quête de réponses sur le sens de la vie hors de ce monde présent. L'homme fidèle à sa religion cherche constamment la rédemption par Dieu.

Ainsi, la condition humaine se met au service de la religion où Dieu est la réponse ultime à toute question, dans *La Sainte Bible*, nous lisons qu' « Avec toi, je suis sans désir sur la terre. Et ma chair et mon cœur sont consumés : Roc de mon cœur, ma part, Dieu à jamais »²⁶³. Néanmoins, la pensée nietzschéenne est consacrée à la solution trouvée au présent et non pas dans un au-delà, dans « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' », nous voyons que « Ce que Nietzsche reproche à ce qu'il appelle « chrétien », c'est de détruire la réalité au nom d'une abstraction qui la condamne. Sa bonne nouvelle, c'est donc : la vie, c'est maintenant »²⁶⁴.

L'homme conscient, vit à travers le moment présent. L'au-delà devient inutile pour celui qui s'aperçoit de la valeur du présent, C. Roy écrit que « Le recours au religieux est un des modes constants de la revendication de survie des peuples menacés dans leur vie même »²⁶⁵. Les batailles internes sont apaisées par l'affirmation de la dualité de l'homme : l'acceptation complète de sa nature. Ce conflit qui consiste à mettre ensemble les éléments opposants ne s'achève jamais, l'homme conscient perd et regagne sa paix par les vagues de problèmes qui se présentent dans sa vie.

La religion ne fait qu'aggraver ce combat interne par le péché et les remords : « Vois, Yahvé, quelle est mon angoisse ! Mes entrailles frémissent ; mon cœur en

²⁶³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Psaumes, Psaume 73 (72), La justice finale, 73.25-26, p. 724.

²⁶⁴ Eric Blondel, Jean-François Hérouard, « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' ». *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°59 (1998) : 29-39, p. 35.

²⁶⁵ Claude Roy, *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais CCXV », I. Le besoin de croire, 4, 1981, 6, p. 78.

moi se retourne : Ah ! je n'ai fait qu'être rebelle ! »²⁶⁶. L'homme est alors inconsciemment en guerre avec l'existence de sa propre création – la religion –. Le Dieu prend le rôle du père qui surveille tout et rien ne lui échappe. Selon la réflexion nietzschéenne, le Dieu exhorte la crainte et l'horreur, lorsqu'il coince l'homme par ses lois.

Le croyant ne peut que trouver la paix après la mort. L'imagination de l'homme est une puissance essentielle qui gère la manière de vivre. Ainsi, l'homme est ses pensées, dans *Le religieux après la religion*, nous lisons qu'

« Il imagine et d'emblée sa pensée se projette au-delà de ce qui lui est accessible ; et se présente à elle. Qui plus est, il se rapporte à lui-même et c'est pour découvrir qu'il peut disposer de lui-même en vue d'autre chose que lui-même. C'est avec ce matériau primordial que s'édifient les religions. Elles n'en sortent pas de façon automatique et linéaire. Il faut tout autre chose pour les définir. Mais ce matériau les rend possibles »²⁶⁷.

L'imagination de l'homme peut construire ou déconstruire. Elle peut servir au bien-être ou au mal-être. L'homme peut vivre à travers le bonheur ou le malheur. Comme dans la religion chrétienne, la souffrance humaine est identifiée à la douleur de Jésus sur la croix. Dans la religion chrétienne, la rédemption ne trouve pas sa place sur cette Terre. Le salut de l'âme est trouvé après la mort dans un monde qui dépasse celui-ci : « [...] je suis crucifié avec le Christ ; et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi »²⁶⁸. Ce père céleste chrétien attribue à l'humanité les règles qu'il faut suivre afin que le Paradis lui soit assuré.

Cette relation d'échange entre 'Père' – Dieu – et 'enfant' – homme – ne permet pas la libre pensée et 'oblige' l'homme de rester à jamais dans la dépendance et la servitude, H. Collette écrit qu' « [...] l'homme doit devenir successivement un

²⁶⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres prophétiques, Les Lamentations, Première Lamentation, 1.20, p. 1122.

²⁶⁷ Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Éditions Bernard Grasset, coll. « Nouveau collège de philosophie », 2004, La disposition religieuse de l'humanité, p. 61-62.

²⁶⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Aux Galates, L'Évangile de Paul, Épître aux Galates, 1.20, p. 1538.

chameau, un lion et un enfant pour atteindre finalement à la surhumanité professée par Zarathoustre, qui est aussi la vraie et la seule »²⁶⁹. Le progrès de l'homme est fait à travers son effort continu. Il ne sacrifie pas sa vie terrestre pour trouver une vie 'meilleure' dans un au-delà. L'homme conscient met en pratique toutes ses capacités afin de se découvrir soi-même.

Dans la religion, l'homme est moral pour gagner le Paradis et éviter l'Enfer : « Celui qui a des oreilles, qu'il écoute ce que l'Esprit dit aux Églises : au vainqueur, je ferai manger de l'arbre de vie placé dans le Paradis de Dieu »²⁷⁰. Dans le polythéisme, l'homme peut cultiver soi-même par la réflexion émancipée et, par conséquent, devenir un 'adulte' responsable de sa propre vie. Il agit pour le bien de sa société à travers la négociation avec ses Dieux qu'ils ne sont pas intimidants. Ces Dieux sont accessibles aux hommes.

Ce polythéisme n'est pas une doctrine absolue, puisqu'il évoque un contact direct entre les hommes et les Dieux, P. Fontaine écrit que « Le critère d'une grande culture ne réside pas dans le bonheur, mais bien plutôt dans l'apparition d'hommes *supérieurs*, c'est-à-dire capables de s'auto-affirmer comme mus par une volonté de puissance ascendante »²⁷¹. C'est par la transformation de la force divine à une puissance humaine que l'auto-affirmation de tout individu peut s'effectuer concrètement.

D'ailleurs, la nécessité d'un intermédiaire est non-existante. Néanmoins, dans le monothéisme, il n'a point de salut hors de la parole du 'Père'. Le Logos divin est la solution unique pour le croyant qui veut être pardonné et sauvé : « Quand tes paroles se présentaient, je les dévorais : ta parole était mon ravissement et l'allégresse de mon cœur »²⁷². L'homme mortel ne peut pas communiquer avec ce

²⁶⁹ H. Collette, « Notice sur le mot "surhomme" », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 8, fasc. 2 (1929) : 453-468, p. 455.

²⁷⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Apocalypse, I. Éphèse, 2.7, p. 1622.

²⁷¹ Philippe Fontaine, « Nietzsche et la tragédie grecque », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°54 (décembre 1995) : 352-390, p. 353.

²⁷² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres prophétiques, Jérémie, 15.16, p. 1075.

Dieu que par la prière. Un contact immédiat sera peut-être effectué dans une autre vie : « [...] Jésus est mort puis est ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les amènera avec lui »²⁷³.

Le polythéisme n'évoque pas le Paradis après la mort. Il s'agit d'un système tolérable et ouvert aux diverses croyances et accepte l'arrivée des nouveaux Dieux. Un seul Dieu ne constitue pas le centre de tout. Les époques changent ainsi que la définition du sacré. Le christianisme énonce une relation indirecte entre l'homme et le Dieu, mais le polythéisme manifeste le lien direct entre l'individu et ses divinités. Donc, cette relation immédiate permet l'adaptation pleine de toute divinité à son ère. Le polythéisme est synonyme de l'affirmation de la vie dans sa totalité, F. F. Guibal écrit que « Ce oui est sans raison extérieure, innocent et libre, théorique et pratique, auto-suffisant ; dire oui, c'est tout dire, tout accepter, tout vouloir, tout créer finalement »²⁷⁴.

D'après la pensée nietzschéenne, sous l'empire du monothéisme l'ordre mondial est défié par l'intolérance et le régime rigoureux. La monarchie d'une seule divinité menace l'équilibre de la diversité du polythéisme et ainsi l'eurythmie de la société humaine. L'excès monothéiste vient remplacer la modération polythéiste. Le christianisme dissimule son anarchie à travers ses lois élaborées et ordonnées. Le polythéisme met en valeur l'indépendance humaine, Y. Ledure dit que « L'autonomie de l'homme refuse une relation de dépendance à Dieu »²⁷⁵.

Selon l'approche de F. Nietzsche, le monothéisme surtout chrétien ne laisse pas à l'homme l'occasion d'élaborer sa propre philosophie de vie. Ce développement est créé à travers la pensée libre de tout préjugé. Toute idée préconçue centrée sur la force divine, conduit à une existence restrictive de l'homme, parce qu'il ne pourra

²⁷³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épître aux Thessaloniens, Les morts et les vivants lors de l'Avènement du Seigneur, 4.14, p. 1561.

²⁷⁴ Francis. F. Guibal, « Nietzsche ou le désir du oui créateur », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 82, n°53 (1984) : 55-79, p. 62.

²⁷⁵ Yves Ledure, « La corporéité et sa conscience. Penser la religion après Nietzsche », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 69, fascicule 2 (1995) : 227-238, p. 230.

pas explorer toutes ses capacités. L'homme est 'asphyxié' par sa propre religion. Il demeure dans un champ renfermé par les lois sacrées. D'après la pensée nietzschéenne, l'homme n'a pas le droit de porter un jugement sur la religion, car il est condamné comme pécheur et blasphémateur. Il n'a aucun contact direct avec son Dieu céleste.

Le seul véritable intermédiaire entre l'homme et Dieu est la parole prescrite : laquelle est transmise par les prêtres. Comme le philosophe allemand écrit, la religion : « [...] est au-delà de toute critique [...] elle ne renferme que la vérité, en admettant que Dieu soit la vérité, - elle existe et elle tombe avec la foi en Dieu »²⁷⁶. Les principes 'solides' proposées par la religion apportent un soulagement devant l'incertitude de la vie.

Le niveau de la puissance ou de la faiblesse d'un homme est montré par son besoin d'avoir des soutiens 'stables'. La force humaine est évaluée à travers l'affirmation ou le rejet de la religion. L'homme conscient fonde son développement personnel sur un sol immobile de l'incertitude, parce qu'il sait qu'il n'a aucune garantie que le moment présent.

La réalité de l'existence humaine est toujours aperçue maintenant et non pas dans un au-delà, dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, nous lisons que : « Le fort est celui qui est capable de transformer effectivement la réalité et de s'y installer, le faible est celui qui l'escamote par un mensonge moral et un report du salut dans l'au-delà »²⁷⁷.

La vie est une série de phénomènes non-prévus : où la seule certitude est celle du présent et de l'état éphémère de l'individu. À travers la condamnation du christianisme, l'homme décide de supprimer chaque valeur solide suggérée par la religion qui lui indique un chemin précis. En revanche, l'homme nietzschéen trouve

²⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, *Le crépuscule des idoles, Ou comment on philosophe au marteau (1888)*, Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure », *Flâneries d'un inactuel*, p. 993.

²⁷⁷ Eric Blondel, Jean-François Hérouard, « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°59, 1998. pp. 29-39, p. 38-39.

tout le sens de la vie dans le caractère transitoire de la vie. Ainsi, il fait un choix actif qui lui permettra de se connaître soi-même, hors de la foi préétablie.

Vivant dans un monde incertain, l'homme n'échappera jamais à sa mortalité, tôt ou tard. Cette idée de la certitude de la mort constitue un optimisme profond pour celui qui est déterminé à effacer la force de la religion, dans « Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique », nous voyons que « Dieu étant mort, il ne reste plus rien à quoi l'homme peut s'en tenir et par quoi il peut se laisser guider »²⁷⁸. L'homme s'aperçoit que sa temporalité lui permet de trouver le vrai sens de sa vie. C'est pourquoi il met toute son énergie en elle, pour qu'il puisse faire apparaître le paradis sur terre, M. Sauvage dit que

« La conscience, livrée à elle seule, n'est pas un être substantiel en lequel on puisse se reposer. « *Je cherche* » : au terme de cette recherche il y a la conscience de soi ; seulement la conscience n'est jamais un terme – plutôt une inquiétude et une faim que le moyen d'apaiser cette inquiétude et cette faim »²⁷⁹.

L'homme qui cherche perpétuellement le sens de la vie, se rend compte que l'enfer et le paradis se placent dans la vie terrestre et non pas ailleurs. Celui qui vit totalement au moment présent, ne s'inquiète pas de la promesse religieuse qui est centrée sur la vie après la mort. S. de Beauvoir parle de la contingence de l'existence humaine, en déclarant que l'individu : « [...] est sur terre comme explorateur perdu dans un désert ; il peut aller à droite, à gauche, il peut aller où il voudra [...] »²⁸⁰.

Le monde devient intéressant pour celui qui sait comment profiter de sa propre liberté. Ainsi, la philosophie de vie de l'existentialisme français affirme la position

²⁷⁸ Jozef Van de Wiele, « Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique », *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 66, n°91 (1968) : 435-486, p. 458.

²⁷⁹ Micheline Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Éditions Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1961, Socrate l'inclassable, Le maître, p. 116.

²⁸⁰ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pyrrhus et Cinéas, Première partie, Dieu, p. 268-269.

nietzschéenne envers la condition humaine. L'affranchissement de l'individu permet la véritable connaissance de notre nature originelle. C'est à travers l'exploration et l'accumulation des expériences concrètes que l'homme peut vivre pleinement et écarter la peur et la soumission.

D'après la réflexion nietzschéenne, l'homme 'explorateur' sait que la condamnation de la religion lui permet de vivre authentiquement par la connaissance de soi-même. Cependant, il n'oublie pas que la liberté est toujours associée à la responsabilité. L'homme devant le chaos, s'aperçoit que les lois religieuses ont été créées pour mettre l'homme dans une 'prison'. La nature humaine ne se limite pas dans les cadres stricts, puisqu'elle est à la fois partout et nulle part : « Le vrai fort est celui qui est capable d'affronter la réalité et d'augmenter sa puissance sur la réalité »²⁸¹. C'est par ce chemin que l'homme affirme sa volonté et sa puissance de vivre.

L'homme reconnaît le désert qui l'entoure, mais il est en mesure de comprendre qu'il possède en lui-même tous les moyens qui lui permettent de créer tout ce qu'il veut, sans l'illusion d'une oasis. L'homme inquiet de son futur et frustré par les conditions de la vie terrestre, place son avenir et sa possibilité de retrouver la sérénité dans les mains de Dieu, C. Roy écrit que

« Et dans un moment où on redécouvre enfin cette simple évidence : que la vérité est bonne à dire, parce que la dire est nécessaire pour la connaître, et se la dire indispensable si on veut continuer à penser, même au prix de l'impossibilité de croire »²⁸².

La vérité signifie la croyance en l'homme en tant que seule puissance présente qui échappe au pouvoir de Dieu. F. Nietzsche souligne que si Dieu vient en premier, l'homme vient en deuxième. L'homme conscient de ses capacités, fait confiance en soi-même et connaît ainsi l'importance de l'esprit critique dans la vie. De cette façon,

²⁸¹ Eric Blondel, Jean-François Hérouard, « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°59, 1998. pp. 29-39, p. 39.

²⁸² Claude Roy, *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais CCXV », II. Le refus de savoir et la nécessité de taire, 9, p. 217.

la religion n'est plus pour lui une vérité absolue. Il n'existe aucune vérité fixée à l'avance pour l'individu qui décide de condamner la religion. L'homme est la seule vérité existante. C'est pour cette raison qu'il choisit de vivre hors la croyance chrétienne pour qu'il puisse transformer le symbole de Dieu personnel en un Dieu impersonnel. 'Tuer' le Dieu personnel semble être la solution ultime. Cette impersonnalité est affirmée par l'état mortel de tout homme.

La condamnation du christianisme signifie que l'homme ne met pas ses espoirs à une autre vie qui dépasse celle-là, H. Küng dit que

« [...] la position de la question détermine la réponse, dans le sens d'un Dieu personnel ou impersonnel, à une question précise. Il appartient à l'essence de Dieu de faire éclater toutes les catégories, et d'être totalement incommensurable : il n'est ni personnel ni non-personnel, mais les deux à la fois, et donc transpersonnel »²⁸³.

L'homme est l'être transpersonnel qui se trouve entre la condition finie et infinie. Il est mortel et en même temps immortel : physiquement il disparaît, mais ses actions restent à toujours. L'homme crée son immortalité à travers sa manière de vivre. C'est par cette voie de la condamnation de la religion que l'homme peut être absolument libre, car il prend entre ses mains même la liberté définitive de Dieu.

L'éternité ne se trouve que dans le moment présent, F. F. Guibal écrit qu'« Aussi l'éternité affirmée prend-elle la forme du retour éternel qui signifie une volonté de vie sans réticence aucune, qui se réjouit de toute existence et qui n'exclut rien de soi »²⁸⁴. C'est pourquoi F. Nietzsche condamne la religion chrétienne, puisqu'elle est enfoncée dans un esprit absolu qui empêche l'indépendance de l'individu. L'homme conscient de lui-même est apte à comprendre qu'il ne peut pas tout savoir.

²⁸³ Hans Küng, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, traduction : Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Éditions du Seuil, 1981, G. Oui au Dieu chrétien, II. Le Dieu de la Bible, 2. Dieu et son monde, Dieu est-il une personne ?, p. 732.

²⁸⁴ Francis. F. Guibal, « Nietzsche ou le désir du oui créateur », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 82, n°53 (1984) : 55-79, p. 64.

Entre autres, la possibilité d'une destinée meilleure et réelle, se trouve entre les mains de l'homme qui choisit de devenir finalement pour son bien-être, un 'pêcheur' H. Collette dit que « [...] le surhomme en vient facilement à manifester de la *ὑβρις* »²⁸⁵. L'homme qui fait le choix de jouir sa vie ne s'occupe pas du paradis métaphysique promis par la religion.

Selon F. Nietzsche : « Sous l'empire des idées religieuses on s'est habitué à la représentation d'un « autre monde » (d'un « arrière-monde », d'un « sur-monde » ou d'un « sous-monde ») [...] »²⁸⁶ qui constitue une consolation fondamentale pour l'homme chrétien qui veut s'assurer qu'une vie meilleure existe même après la mort. L'homme nietzschéen se rend compte que le temps est précieux, il est le trésor de son existence.

Grâce à cette prise de conscience, il fait le choix de mettre toutes ses forces dans cette vie. Ainsi, il ne se préoccupe pas de l'après-mort. Le seul vrai monde est pour F. Nietzsche celui-ci. C'est pour cette raison qu'il décrit l'autre monde métaphysique comme un arrière-monde ou même un sur-monde. Selon la pensée nietzschéenne, les joies et la tristesse qui caractérisent le monde présent sont celles qui affirment la véritable valeur humaine. D'ailleurs, elles marquent l'évolution individuelle.

L'homme athée peut transformer son désespoir en une vie pleine de sens, E. Brito dit qu' « En s'éveillant, la Nature découvre son essence propre comme Sacré. Ainsi compris, le Sacré doit être la parole du poète »²⁸⁷. Sur ce point de l'importance du présent, la philosophie camusienne s'attache aux valeurs nietzschéennes. A. Camus évoque la nécessité de concentrer toute force humaine sur un seul pouvoir – le corps – la possibilité d'un monde métaphysique est mise à côté.

²⁸⁵ H. Collette, « Notice sur le mot "surhomme" », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 8, fasc. 2 (1929) : 453-468, p. 456.

²⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, *Le Gai Savoir* « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 142.

²⁸⁷ Emilio Brito, « Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche », *Revue théologique de Louvain*, 29^e année, fasc. 4 (1998) : 457-483, p. 472-473.

C'est par ses sens et sensations que l'homme peut trouver sa vérité. Le corps n'est pas dissocié de l'âme. Le vrai est celui qui est aperçu par les sens, A. Camus écrit que « L'immortalité de l'âme, il est vrai, préoccupe beaucoup de bons esprits. Mais c'est qu'ils refusent, avant d'en avoir épuisé la sève, la seule vérité qui leur soit donnée et qui est le corps »²⁸⁸. C'est par son état physique que l'individu atteint à son monde psychique. L'accord entre l'homme et la nature est fait par le corps.

Le seul paradis qui existe est celui réalisé par les sensations humaines, les meilleurs outils sont : l'odorat, le toucher, l'ouïe, la vue et le goût. Ils servent à l'exploration de la beauté du monde. Le christianisme lie la rédemption de l'âme par la négation du corps, l'homme est toujours coupable et il est né dans le péché à cause d'Adam et Ève.

Selon la foi chrétienne, Dieu est le seul garant de notre liberté psychique : « En lui nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce [...] »²⁸⁹. Adam et Ève sont punis par leur décision de désobéir. C'est parce qu'ils ont suivi leurs impulsions qu'ils sont expulsés du paradis. La religion condamne la nature humaine, en refusant les besoins corporels, elle impose à l'homme un état passif. Certes, l'activité humaine est paralysée devant la domination de la religion 'rédemptrice'.

F. Nietzsche souligne le caractère de la foi chrétienne, puisque cette croyance transforme l'innocence naturelle de l'homme en une maladie des remords et de la culpabilité. Selon le philosophe allemand : « *La foi en la maladie, une maladie*. – Le christianisme a été le premier à peindre le diable sur l'édifice du monde ; le christianisme a été le premier à introduire le péché dans le monde »²⁹⁰.

Selon F. Nietzsche, la religion chrétienne est la racine de tout malheur. Du reste, le mal est le fil conducteur de la religion qui affaiblit l'homme par ses règles

²⁸⁸ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, Noces, Le désert, p. 90.

²⁸⁹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Éphésiens, I. Le Mystère du salut et de l'Église, Le plan divin du salut, 1.7, p. 1543.

²⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 1, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Humain, trop humain, Un livre pour esprits libres (1878-1879), II, Deuxième partie : le voyageur et son ombre, p. 864.

limitantes. Il lui rend malade et dépendant, au lieu de le rendre fort et indépendant. À travers la religion, l'homme vit dans la peur et tremble devant la possibilité d'être condamné à l'enfer. Ainsi, il ne veut pas être censuré par son père céleste.

C'est parce qu'il veut toujours être 'bon' pour son père et il ne désire jamais le décevoir, dans « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' », nous lisons que « Par ailleurs, il faudrait selon Nietzsche se préserver comme de la peste du sentiment du péché, qui est à la fois la culpabilisation de soi et l'inculpation d'autrui et des partenaires ou adversaires dans la communauté »²⁹¹. Cette maladie du péché aliène l'homme de plus en plus de sa nature.

L'homme chrétien est susceptible à la maladie de son âme, puisqu'il s'éloigne de soi-même. En refusant de mettre en exergue ces besoins physiques, il accable son monde psychique. Dès la naissance du christianisme, la frustration, la colère et la tristesse font parties de la quotidienneté de l'homme ordinaire. L'homme est divisé entre son monde physique et son monde psychique.

Dans le christianisme, tout besoin physique est un péché. D'après *La Sainte Bible*, les émotions doivent être réprimées : « [...] ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises »²⁹². Quand l'homme ne peut pas s'exprimer librement, il refuse sa vraie spontanéité naturelle. D'après la pensée nietzschéenne, le croyant pense qu'il doit souffrir pour gagner le paradis éternel, ainsi, la culpabilisation de la spontanéité naturelle de l'homme est créée par la religion. C'est elle qui se proclame bienveillante qu'elle met en scène la puissance du diable et, par conséquent, de l'enfer. Le philosophe allemand révèle que la haine cachée du christianisme est déguisée en amour.

²⁹¹ Eric Blondel, Jean-François Hérouard, « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°59 (1998): 29-39, p. 37.

²⁹² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Galates, II. Argumentation doctrinale, III. Parénèse, Liberté et charité, 5.24, p. 1542.

Selon F. Nietzsche : « Ce n'est que le christianisme, avec son fond de ressentiment *contre* la vie, qui a fait de la sexualité quelque chose d'impur [...] »²⁹³. Le christianisme ne peut pas être défini comme la religion d'amour au moment où elle rejette la satisfaction des besoins corporels. Cette nécessité de mettre en valeur les soucis corporels constitue le mouvement de la vie.

Dans la foi chrétienne, la seule justification de tout acte sexuel est la procréation : « Or on sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie [...] sentiments d'envie, orgies, ripailles et choses semblables [...] »²⁹⁴. D'après l'approche nietzschéenne, le christianisme est enfin une religion du mépris. L'innocence pure de l'homme devient impure.

L'homme n'est jamais assez, puisqu'il a devant lui un Dieu céleste qui le dépasse dans chaque aspect. Toutefois, cette insuffisance est la cause première de la perversion de la nature humaine. Elle provoque l'agenouillement et l'écrasement de toute fierté de l'individu, le christianisme le rend inéluctablement 'malade'. L'homme se trouve dans un changement constant où les éléments opposés maintiennent tout équilibre, Platon écrit que

« L'argument des contraires laisse entendre qu'il n'y a de naissance ou de genèse (*génése*) qu'entre des contraires. De même que le sommeil naît de la veille, et que la veille naît du sommeil, de même la mort naît de la vie, et la vie de la mort ; autrement dit les vivants deviennent des morts, et les morts deviennent ou redeviennent des vivants »²⁹⁵.

Le fait de mettre ensemble les éléments opposants, s'effectue par l'élimination de la puissance absolue de la présence divine. La condamnation du christianisme implique l'envie urgente de la naissance de l'athéisme. C'est par ce chemin que

²⁹³ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, *Ecce Homo*, *Comment on devient ce qu'on est* (1888), *Ce que je dois aux anciens*, p. 1028.

²⁹⁴ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Galates, II. Argumentation doctrinale, III. Parénèse, Liberté et charité, 5.19, p. 1541.

²⁹⁵ PLATON, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, traduction : Bernard Piètre et Renée Piètre, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 1992, *Phédon*, *Phédon : De la philosophie et de l'immortalité de l'âme*, Tenter de démontrer la vie immortelle de l'âme, p. 176.

l'innocence humaine est garantie à travers l'effacement du péché. À travers l'athéisme, l'homme choisit l'homme et même par cette décision il se libère de la 'faute' de ses ancêtres d'Adam et Ève. L'homme athée s'affranchit soi-même par la déculpabilisation de ces premiers hommes sur terre. F. Nietzsche souligne que le rejet du christianisme annonce l'avènement d'athéisme. Ce mouvement implique également la naissance de la responsabilité de la part de l'homme conscient de ses actes.

Ainsi, l'homme rejette tout être qui le dépasse – Dieu – pour fonder la foi en l'homme. Celui qui ne choisit pas la religion, toute obligation envers Dieu se transforme en un devoir seulement envers l'homme. Selon F. Nietzsche : « [...] l'athéisme libère l'humanité de tout sentiment de dette envers son origine, sa *causa prima*. L'athéisme et une sorte de *seconde innocence* sont liés l'un à l'autre »²⁹⁶. La renaissance de chaque valeur fait maintenant partie de la quotidienneté.

L'innocence humaine peut être fondée par l'athéisme qui se focalise surtout sur la condition humaine, en supprimant une fois pour tout le concept du péché original. Par l'athéisme, la nature humaine n'est plus corrompue par la faute originelle. Il redonne à l'homme sa 'santé' par la réaffirmation de sa pureté originelle.

L'homme qui vit sans Dieu, renforce son état innocent chaque jour, en mettant au premier rang les besoins vitaux de lui-même et, par conséquent, ceux de ses autres frères-humains. Il est le législateur de ses propres ordres qui assurent sa vérité. L'état du 'péché', est pour l'athéisme, l'indifférence et le dégoût devant les soucis corporels et également psychiques, J. Vernet écrit que

« Le surhomme transforme le monde en une terre de merveilles. Tel est l'idéal de vie sans Dieu que propose Nietzsche comme une règle de perfection marquée par un permanent dépassement de soi. Il s'agit de

²⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, La généalogie de la morale, Pamphlet, (1887), Deuxième dissertation : La « faute », la « mauvaise conscience » et ce qui leur ressemble, p. 830-831.

vouloir toutes choses comme si l'on en désirait
l'éternel retour »²⁹⁷.

C'est par le renoncement de tout espoir de salut que l'homme accomplit un autodépassement éternel. La privation de toute sorte est celle qui décrit le terme 'péché'. L'innocence correspond à la satisfaction immédiate de tous les besoins vitaux nécessaires pour maintenir le statut de bien-être psychique et physique : l'homme vit paisiblement dans le contentement.

De cette façon, il ne conserve aucun sentiment de la haine et du mépris contre la vie. Les valeurs humaines sont réaffirmées quotidiennement par l'homme sans Dieu, J. V. de Wiele dit : « La vérité est à comprendre dans la perspective de l'idée de subjectivité. L'homme est devenu l'unique sujet, l'unique *hypokeimenon* véritable »²⁹⁸. L'athéisme signifie avoir une vie morale et libre sans avoir besoin d'une loi divine. Il place l'homme devant ses responsabilités, puisqu'il ne reçoit plus aucun ordre de Dieu. Il ne faudrait pas négliger le fait que pour chaque acte, il y a toujours un prix à payer.

La condamnation du christianisme est suivie par le désespoir de l'homme envers son avenir athée : « [...] rappelez-vous qu'en ce temps-là vous étiez sans Christ [...] étrangers aux alliances de la Promesse, n'ayant ni espérance ni Dieu en ce monde »²⁹⁹. L'absence de Dieu est marquée par le désespoir d'un homme orphelin qui se trouve face à lui-même et ainsi confronté aux multiples responsabilités de son existence, P. Fontaine souligne la nécessité de la stabilité que l'homme cherche dans sa propre existence, dans *La croyance*, nous lisons

« Nietzsche montrera sans difficulté qu'une réponse et une seule s'impose ici : la croyance au sujet et à l'identité de la substance résulte de notre besoin de nous appuyer sur un sol ferme et inébranlable ; le

²⁹⁷ Jean Vernet, *L'athéisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1998, Chapitre VI – « Dieu est mort ! » : Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), Les seigneurs et les esclaves, p. 94.

²⁹⁸ Jozef Van de Wiele, « Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique », *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 66, n°91 (1968) : 435-486, p. 450.

²⁹⁹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, La Sainte Bible, Le Nouveau Testament, Épître aux Éphésiens, I. Le Mystère du Salut et de l'Église, Réconciliation des Juifs et des païens entre eux et avec Dieu, 2.12, p.1544.

fidèle, le croyant, cherchent à fonder leur foi sur un roc qui leur confèrera en retour sa stabilité »³⁰⁰.

ANNA SAKKA

³⁰⁰ Philippe Fontaine, *La croyance*, Paris, Ellipses, coll. « Philo », 2003, Nietzsche : une interprétation généalogique de la croyance, Le jugement prèdicatif comme croyance à l'être, p. 127.

3.2.2 Le regard d'autrui

Le jugement fait par le Dieu ne diffère point de la critique faite par l'homme pour un autre homme. Le regard d'autrui influence le comportement humain, car il s'agit d'un acte toujours fondé sur l'attribution des rôles sociaux – l'autre nous définit à travers son regard –. Cependant, nous voyons que cette définition donnée par autrui ne correspond pas toujours à l'homme envers lequel le jugement s'effectue perpétuellement. Il est indispensable de s'émanciper du regard d'autrui qui s'associe à la surveillance continue de Dieu.

J-P. Sartre écrit que « La nature en moi c'est moi-même en tant qu'objectivité transcendée pour l'autre. Il va de soi que je ne peux jamais vivre ma nature »³⁰¹. La vérité de la réalité humaine se trouve au-delà du regard d'autrui. L'influence critique d'autrui empêche le dévoilement du caractère de l'individu qui subit le regard dominant. Le potentiel personnel se sacrifie au nom du jugement d'autrui. L'homme inconscient de son authenticité, commence et finit sa vie sous le regard extérieur. Celui qui accepte le regard d'autrui, affirme son objectivation envers sa propre existence.

La perception personnelle du monde est influencée par l'opinion ou autrement dit du point de vue collectif. C'est pour cette raison qu'elle fait appel à la prise de conscience qui amène à la responsabilité humaine. C'est par cette voie que l'homme ni dépend ni divinise le regard d'autrui. Le regard sincère envers la vie permet à l'homme conscient de sa condition de s'affranchir de toute valeur préétablie de la religion et de tout sens donné par autrui. Ainsi, il fait confiance en soi-même. Le regard critique d'autrui empêche la créativité individuelle, puisque l'homme devient la victime d'une définition de lui-même qui échappe à sa volonté. Le point de vue personnel s'efface devant le regard austère d'autrui.

³⁰¹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 16.

L'homme est la proie de l'homme – il n'est que son propre ennemi –. Paradoxalement, la puissance du regard d'autrui peut permettre à l'individu de connaître sa nature (la manière de penser et d'agir) à travers l'analyse du 'pourquoi' et du 'comment' du regard. C'est par cette réflexion que l'homme peut trouver les moyens de s'affranchir définitivement de l'influence dominante d'autrui.

C'est notre responsabilité de s'éloigner du regard extérieur par le chemin qui mène à l'acceptation de soi-même en tant qu'un être unique. La nature personnelle devrait être protégée par l'homme lui-même. Dès que l'homme prend conscience de la puissance du regard d'autrui, se dissocie immédiatement de la dominance d'autrui à travers la réalisation de son esprit critique.

C'est parce que l'homme qui se soustrait à toute définition religieuse, reconnaît que l'autre n'est pas simplement le Dieu: c'est l'autre en tant qu'un homme qui est l'obstacle à son émancipation personnelle. Le regard d'autrui peut être vu comme une malédiction qui empêche le surgissement de l'authenticité individuelle, mais il peut également constituer une bénédiction pour la connaissance de soi-même.

L'homme naît, sans aucun concept du monde – il est un *tabula rasa* –. La transmission des valeurs est effectuée par l'environnement social. Au fur et à mesure, c'est par la vie sociale que l'enfant forme progressivement sa perception de la vie. D'après J.-P. Sartre: « Ainsi l'autre me transforme en objectivité en m'opprimant et ma situation première est d'avoir un destin-nature et d'être devant des valeurs objectivées »³⁰².

C'est à travers le regard que l'homme apprend à agir sous la surveillance constante: le regard d'autrui est un regard divin qui domine le comportement humain. La nature de l'autre est transmise toujours par son regard continu. L'homme ne peut vivre sa propre nature, puisqu'il se sent dominé par le regard critique d'autrui. Ce regard empêche la connaissance de soi-même: il paralyse la liberté personnelle – l'arrêt de l'émancipation totale –. Ainsi, le pour-soi se met dans une autre dimension: le pour-autrui.

³⁰² Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 16.

C'est par le regard d'autrui que l'homme perd son indépendance, puisqu'il ne fait plus confiance en lui-même et en ses propres valeurs individuelles. Dans cet aspect, le désir personnel devient un objet par autrui. La volonté individuelle du pour-soi est dominé essentiellement par le pour-autrui : l'homme ne vit plus pour lui-même, mais pour autrui.

L'indépendance de l'homme commence toujours par la connaissance de soi-même et même par l'analyse perpétuelle du regard d'autrui. En effet, la définition donnée par le regard d'autrui peut être évitée par la réalisation de la force psychique individuelle. C'est à travers la conscience de sa condition de vie que l'homme s'aperçoit que l'extériorité fait partie de l'intériorité.

L'homme intériorise en lui-même l'attitude d'autrui. De cette manière, le caractère unique de chaque individu disparaît au nom de l'opinion critique d'autrui. Nous voyons la différence et à la fois la similitude entre les deux termes opposés. L'homme qui croit en lui-même réalise sa vraie nature sans être dominé par le point de vue d'autrui. La condition de chaque homme se valide par les actions personnelles.

C'est à l'individu de choisir si le regard d'autrui projette sa définition de la manière de penser et de vivre. C'est pour cette raison que J.-P. Sartre dit que « [...] j'ai compris que tout homme est tout l'homme »³⁰³. L'homme responsable de lui-même, est en même temps conscient pour les autres : le respect de soi-même s'exprime à travers le comportement de l'individu envers autrui. La compréhension de la réalité humaine amène à la perception significative du regard d'autrui.

Le fait d'admettre et également de faire face à la situation présente demande du courage et de la force spirituelle. C'est à travers ces vertus que l'homme apprend à lutter perpétuellement afin de créer un monde nouveau qui échappe à toute critique qui empêche l'émancipation humaine. Les actes individuels portent en eux-mêmes un caractère universel – la transformation du regard critique d'autrui est essentielle pour l'indépendance de tout homme.

³⁰³ Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 2002, 1. Lire, p. 54.

Le regard d'autrui constitue un miroir pour l'homme dans lequel se reflète inévitablement la position individuelle dans une société dominée par le jugement : autrui constitue un obstacle pour la transcendance personnelle, car son regard définit et met en cadres constamment la vie de tout homme. De la même manière, la religion met l'homme dans une situation pareille dans lequel il est surveillé et perpétuellement critiqué pour ses actes.

L'homme s'aliène de sa nature, au moment où il accepte à se soumettre au regard dominant d'autrui. J.-P. Sartre écrit que « [...] je pose mon être-objet-pour-Dieu comme plus réel que mon Pour-soi ; j'existe aliéné et je me fais apprendre par mon dehors ce que je dois être. C'est l'origine de la crainte devant Dieu »³⁰⁴. La divinisation du regard d'autrui ne permet pas à l'homme de saisir authentiquement son pour-soi.

C'est parce que le pour-soi individuel est conquis par le pour-autrui (le Dieu). Le regard d'autrui est considéré comme le Dieu qui influence la conduite humaine. Les lois sacrées sont représentées également par le regard d'autrui. Cela signifie que l'homme juge à travers ses propres idéologies adaptées en lui-même. La critique effectuée par la foi s'associe à la critique faite entre les hommes dans une société. Même si l'homme est croyant ou non, il porte toujours un regard critique sur les autres. Le fidèle essaie d'éviter le jugement afin de n'est pas être jugé lui-même.

Cependant, nous constatons que le jugement est enfin inévitable. La philosophie existentialiste place le regard divin au regard humain. À l'encontre, la religion met en exergue seulement le regard critique de Dieu afin d'anéantir la puissance du regard humain : le regard d'autrui dépouille l'individu de ses qualités personnelles : l'homme vit pour autrui et non pas pour lui-même –. La stigmatisation faite par le regard d'autrui constitue un obstacle essentiel à être surmonté. C'est parce que le caractère individuel cède sa place au caractère impersonnel : le regard d'autrui ne permet pas à l'homme d'être lui-même libre et émancipé de toute valeur préétablie par la religion.

³⁰⁴ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, Troisième partie, Le Pour-autrui, Chapitre premier, L'existence d'autrui, IV. - Le Regard, p. 337.

L'homme est en mesure de remarquer l'essence de ce regard extérieur et en même temps de développer le sien sans être dominé par la définition d'autrui. Si le regard de l'autrui s'impose sur l'existence humaine, l'homme ne peut pas vivre authentiquement. J.-P. Sartre affirme la nécessité de nier la projection que le regard d'autrui effectue en soi-même. Le philosophe français dit qu'« Il faudrait que, dans l'unité ekstatique de son être, il soit à la fois *ici*, sur moi, comme négation *interne* de moi-même et *là-bas* sur autrui, comme négation *interne* d'autrui »³⁰⁵.

L'état d'esprit ekstatique est le seul moyen d'apprendre à vivre avec l'angoisse, affranchi de tout dogme préétablie et d'abolir l'impact d'autrui dans notre propre mode de vie. Il est nécessaire de rejeter la définition d'autrui en soi-même. C'est la seule façon d'éviter l'esclavage psychologique et également physique. L'affirmation personnelle exige la négation de l'influence extérieure d'autrui. En effet, l'exaltation de l'existence humaine est accomplie par les actes accompagnés toujours par la réflexion unique de chaque individu. C'est l'homme qui devient son propre maître à travers ses propres choix et donne à sa vie un vrai sens à sa condition terrestre. De cette manière, l'homme conscient de ses forces peut éventuellement s'autodépasser et atteindre totalement l'éternité du moment présent.

Dès que l'homme accepte la définition donnée par le regard d'autrui, il s'autocritique lui-même à travers le point d'autrui éloigné du sien propre. Celui qui affirme pleinement l'opinion de l'autre, se met ainsi dans la même position qu'autrui – le jugement d'autrui se place sur soi-même, par son propre consentement, comme la vérité de sa condition –.

La critique conduit à la critique. C'est par le regard que le jugement s'effectue continuellement : tout homme porte un jugement sur autrui. L'homme conscient de sa vraie nature, admet qu'il porte un regard critique sur les autres – il juge et il est jugé –. Ce jeu met l'homme versus l'homme. La vérité authentique est conquise à travers la découverte de l'essence de la valeur personnelle, où l'individu est concentré sur sa propre quête personnelle dans la vie.

³⁰⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, Troisième partie, Le Pour-Autrui, Chapitre premier, L'existence d'autrui, II L'Écueil du Solipsisme, p. 276.

De cette façon, l'homme consacré sur sa propre conduite, est occupé du progrès de son existence et ses choix renforcent le bien-être de lui-même et des autres. La puissance de l'homme de transformer le regard d'autrui s'exprime à travers la jouissance de l'ici et maintenant : le moment présent dans sa totalité. Ainsi, l'individu n'est plus dépendant de son passé et de son futur. C'est par l'expérience complète du présent qu'il ne reste plus prisonnier de sa propre vie. Le choix est à l'homme : vivre par sa propre morale ou vivre dans l'angoisse du regard d'autrui. Dans *Le sursis*, Daniel évoque le poids du regard extérieur :

« Je transforme à mon usage et pour ta plus grande indignation, le mot imbécile et criminel de votre prophète, ce « je pense donc je suis » qui m'a tant fait souffrir – car plus je pensais, moins il me semblait être – et je dis : on me voit, donc je suis. [...] celui qui me voit et me fait être ; je suis comme il me voit »³⁰⁶.

C'est par le consentement de l'homme que le regard d'autrui domine la conduite personnelle dans la vie. Dans l'extrait, Daniel met en valeur les lois sociales qui se centrent sur le poids du regard d'autrui : la définition de l'existence humaine est établie par le regard d'autrui. L'homme existe à travers la critique d'autrui – il n'est rien d'autre que la définition donnée par le regard extérieur de soi-même

C'est à travers le regard que l'autre nous crée incessamment à sa manière et par conséquent à son gré. C'est pour cette raison que toute idéologie efface la découverte de soi-même : l'homme devient son propre prisonnier en soi-même. Le regard critique d'autrui peut empêcher la quête de la vérité. L'homme est 'jeté' dans le monde et il est comme une boussole qui ne montre à aucune direction, en attendant toujours des instructions à suivre afin de mener une vie sensée, l'homme reste soumis au regard d'autrui – Le regarde de Dieu n'est que le regard de l'homme –. Le regard agit comme un manuel d'existence humaine. J.-P. Sartre affirme qu'« Ainsi la personne est-elle le pont entre l'être et le devoir-être »³⁰⁷.

³⁰⁶ Jean-Paul Sartre, *Le sursis. Les chemins de la liberté, vol. II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1945, Mercredi 28 Septembre, p. 469.

³⁰⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Appendices, Appendice I, p. 577.

Le juge ultime de la condition humaine est l'homme lui-même en tant que source de toute valeur véritable. C'est à l'homme de choisir s'il veut être défini par les autres ou par soi-même. La réponse préétablie permet à l'homme de rester dans son confort sans prendre l'initiative de porter en lui le poids de sa vie. Le fait de rester inactif et passif dans le regard d'autrui et le chemin qui conduit au rejet de soi-même.

La philosophie sartrienne met en valeur l'objectivation de l'homme qui s'effectue perpétuellement par le regard d'autrui. Le regard d'autrui ne fait qu'augmenter l'angoisse humaine, comme J.-P. Sartre écrit : « Et en effet cet autre m'objective. Seulement cette objectivité est précisément ce que je ne peux pas réaliser de l'intérieur. Elle me hante comme l'ensemble de mon être pour Autrui »³⁰⁸. Le défi essentiel de la condition humaine est celui de l'intériorisation du regard extérieur – l'autre définit l'existence individuelle –.

Dès que l'homme affirme le point de vue de l'autre, il vit la définition de la vie donnée par autrui et par conséquent, néglige son propre regard authentique et personnel sur sa condition. Le concept du monde d'autrui se transmet à l'homme critiqué par le regard incessant. L'homme qui s'aperçoit de l'aspect unique de son existence, est également conscient de l'essence du renforcement de son monde psychique. C'est par l'expérience que l'homme trouve les moyens de construire étape par étape le sens de sa vie.

Selon J.-P. Sartre : « Sa liberté est comme l'éclairage de la situation où il est jeté. Mais les libertés des autres peuvent lui rendre sa situation intenable, l'acculer à la révolte ou à la mort »³⁰⁹. Le regard d'autrui peut être vu comme une rédemption ou comme une malédiction. Le seul juge de son indépendance individuelle est l'homme en tant que maître de sa vie. Il est indispensable d'apprendre à conquérir sa liberté individuelle dans une société qui essaie de lui imposer une série des lois religieuses. Il est question de la découverte véritable de soi-même.

³⁰⁸ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 121.

³⁰⁹ Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, Situations III, Matérialisme et révolution, 3. La philosophie de la révolution, p. 129.

C'est à l'homme de décider s'il veut vivre à travers ses propres valeurs ou s'il veut se soumettre aux valeurs créées par le regard d'autrui. Une qualité primordiale de tout homme est d'avoir confiance en soi-même et d'apprendre à exister avec l'angoisse de sa propre vie. C'est par le consentement personnel au regard d'autrui que l'homme échappe à la maîtrise personnelle de son existence.

J-P. Sartre dit que « [...] j'existe et opère *sous regard* ; et puisque j'ai accepté la hiérarchie, cela veut dire que le regard de l'autre étant ce par quoi la vérité vraie se dévoile dans le monde [...] »³¹⁰. C'est la possibilité de choisir le comportement envers le regard d'autrui qui permet à l'homme de donner un sens authentique à sa conduite. Le dévoilement de la vérité s'effectue par la prise de conscience de l'homme qui prend la responsabilité entière de sa vie.

L'homme qui agit sous la restriction du regard critique d'autrui, est celui qui a déjà perdu sa vie. C'est parce qu'il accepte la définition de la vérité de la vie d'autrui et ainsi abandonne tout effort personnel afin de créer son propre sens de la vie. L'homme n'est plus le centre de sa propre existence, puisque le regard d'autrui devient le centre primordial qui gère tout par sa domination accablante.

La subjectivité humaine devient objective à travers le regard d'autrui : l'homme devient la victime d'autrui. Ainsi, c'est l'autre qui me permet d'exister. De cette façon, l'autre devient un obstacle qui empêche l'émancipation de soi-même en tant qu'un être unique. Le regard d'autrui est associé à la religion qui met l'homme sous une surveillance continue.

Le lien entre le regard divin et le regard humain est identique. La peur qui s'exprime à travers le regard d'autrui conduit à la soumission de l'homme à la loi implicite indiquée par le jugement d'autrui. Le croyant suit la parole divine et rien n'existe en dehors de cette philosophie religieuse, dans *La Sainte Bible* nous lisons que « Mon pied s'est attaché à ses pas, j'ai suivi sa route sans dévier ; j'ai observé à

³¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 270.

la lettre les commandements de ses lèvres »³¹¹. De la même façon, l'homme qui choisit d'être dominé par le regard d'autrui, suit toujours la volonté d'autrui : il devient objet par la critique extérieure de soi-même. Dans cette perspective, le croyant de la religion ne diffère pas de l'homme qui accepte la définition donnée par la critique d'autrui.

L'homme conscient de ses puissances, est concerné par sa condition transitoire et par son développement personnel, par conséquent, il décide d'échapper par son effort individuel au regard accablant d'autrui. C'est l'homme qui choisit de faire confiance en soi-même : d'être capable de mettre ensemble ses sens et sa raison afin qu'il soit apte à créer consciemment sa mode de vie. Il ne suit pas le chemin préétabli par une religion qui restreint sa propre émancipation – Il ne dépend qu'à lui-même –.

La seule morale valable suivie est celle qui dérive de sa propre philosophie de vie fondée sur les expériences concrètes. De cette façon, il apprend à dire oui à sa propre définition de vie – affirmer sa vie par ses moyens personnels –. L'homme met son esprit critique sur ses propres idéologies et de la même manière le Dieu juge à travers ses lois sacrées. Les concepts idéologiques et les lois de la foi religieuse enferment l'homme dans un cercle limité où le potentiel individuel se laisse inexploré. La mauvaise foi s'enracine dans le dogme cadré.

L'émancipation personnelle ne peut pas accomplie lorsque l'homme se trouve sous l'influence du regard d'autrui. Comme J.-P. Sartre écrit : « L'Autre est ce que je vois d'abord, ce qui me parle de moi-même, ce pour qui j'existe, ce qui me fait venir à l'objectivité »³¹². L'homme se voit à travers le regard d'autrui. Ainsi, le point de vue d'autrui devient immédiatement la définition de l'existence humaine qui élimine toute valeur authentique, l'homme évite la solitude de sa quête personnelle par la soumission volontaire au regard critique d'autrui.

³¹¹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Poétiques et Sapientiaux, Job, Dieu est lointain, et le mal triomphe, 23.11-12, p. 625.

³¹² Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 375.

Ce regard critique d'autrui éloigne l'homme de soi-même, et par conséquent, il anéantit l'indépendance de la condition individuelle. Néanmoins, le regard d'autrui ne peut pas s'effacer au nom de la liberté absolue de l'homme : il peut seulement être redéfini. L'absence de Dieu signifie la présence de l'homme. Il s'agit d'une présence qui s'effectue par le regard d'autrui – l'homme n'est jamais seul, parce qu'il est suivi toujours du regard déterminant d'autrui – F. Noudelmann écrit que « Précisément, l'existence n'est jamais solitaire, et l'absence recèle toujours une présence [...] Tout fait signe aux autres, et l'espace n'est jamais vide, jamais neutre du moment qu'y existe un point de vue »³¹³.

Le vide peut être rempli à travers nos propres actions et ainsi l'opinion d'autrui est remplacée par la nôtre pour nous-mêmes. C'est parce que toute liberté authentique commence par l'émancipation individuelle, l'homme indépendant de tout dogme développe sa propre philosophie de la vie. L'existence humaine porte la sociabilité – l'homme se trouve en relation constant avec les autres –, mais c'est à l'homme seul de répondre à sa manière aux défis de sa vie. Le vide de la condition humaine devrait être rempli seulement par soi-même qui efface toute définition préétablie par autrui : être libre signifie de s'affranchir définitivement du point de vue critique d'autrui.

La liberté n'est peut pas être entièrement réalisée sous le regard d'autrui : l'homme a besoin de la réalisation progressive de soi-même. L'homme retrouve son innocence première de sa nature propre à travers le refus de la domination du regard critique. L'homme conscient de la puissance de soi-même, décide de rejeter le regard d'autrui au nom de la compréhension et de l'amélioration de la condition humaine, dans le christianisme la pureté permet la transparence dans chaque expérience : « D'un cœur pur, aimez-vous les uns les autres sans défaillance, engendrés de nouveau d'un germe non point corruptible, mais incorruptible [...] »³¹⁴.

³¹³ François Noudelmann, *Huis clos et Les Mouches de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 1993, II. La tragédie de la liberté, 3. La critique philosophique, La liberté d'indifférence, p. 70.

³¹⁴ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épitre de Saint Pierre, La charité, 1.22-23, p. 1599.

Selon la philosophie existentialiste, la mort de Dieu n'efface pas le regard critique de l'homme. En portant un regard critique envers autrui, l'individu devient un pécheur envers sa propre existence – il condamne sa nature –. L'homme juge souvent sans réaliser son égalité avec les autres : les besoins humains sont universels.

Cependant, l'homme par son manque de connaissance de soi-même, attribue inconsciemment aux autres les traits qui lui manquent. C'est pour cette raison qu'il porte toujours un critique envers un autre individu. L'homme voit son reflet dans le regard d'autrui. Nous remarquons que l'homme devient esclave d'autrui au moment où il accepte et affirme la définition donnée en dehors de lui-même, de sa propre philosophie de vie. Comme J.-P. Sartre écrit :

« Ainsi la volonté de l'autre me vole l'univers, ma personne et le résultat de l'opération : en réalité, si mon opération, le monde que je vois, le résultat que j'y crée ont un sens secret qui m'échappe dans la dimension de l'autre [...] »³¹⁵.

La prise de la responsabilité de l'homme signifie la reconnaissance du regard d'autrui et de ses conséquences qui se centrent sur l'anéantissement du caractère unique de chaque individu. Le droit indispensable de l'homme est de mener une vie heureuse qui échappe à la critique d'autrui. Néanmoins, ce privilège est effectué par l'action consciente de la part de l'homme. Le sens de l'existence humaine est trouvé dans la quête personnelle – l'homme est toujours le résultat de ces pensées et de ces actes –.

Le seul fait de suivre même son chemin personnel est un acte révolutionnaire. C'est le regard d'autrui qu'une société crée sa propre morale : l'homme apprend dès son enfance à subir la critique d'autrui. De la même manière, le Dieu voit et juge tout. C'est par l'objectivation de l'homme que la vérité de l'existence individuelle disparaît au fur et à mesure de la vie. L'homme conscient de la réalité de sa nature s'aperçoit de la puissance de ses forces.

³¹⁵ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 270.

La qualité du monde psychique est celle qui indique le progrès personnel. C'est par l'intériorisation du regard critique d'autrui que l'homme peut transformer sa vie vers le mal ou vers le mal. Le renforcement de l'influence du regard est fait par le choix de l'homme – affirmer ou nier la puissance d'autrui. La sensibilité humaine est surtout fondée sur deux aspects : la peur et la solitude.

L'homme veut appartenir à une certaine société, une idéologie et même une religion afin qu'il puisse se soustraire à sa solitude écrasante. Ainsi, l'angoisse existentielle se cache derrière la religion. C'est pour cette raison qu'il est essentiel d'apprendre à tirer du sens à travers la solitude et réaliser que toute valeur est conquise par la lutte personnelle.

C'est par ce chemin qu'il se connaît lui-même - il se respecte et il n'attend pas être défini par personne –. Il crée une vie fondée sur sa morale qui échappe au regard critique d'autrui. Selon J.-P. Sartre : « Ce qui compte n'est point de tourner son regard vers Dieu et de le regarder face à face. C'est au contraire de se sentir regardé par lui »³¹⁶.

Le regard d'autrui devient à la fin un mode de vie pour l'homme : l'autre est un Dieu où autrui peut paralyser ou même supprimer définitivement l'individualité unique de tout homme. Ainsi, l'homme devient la proie d'autrui, sans être jamais apte à échapper à l'emprisonnement fait par le regard critique extérieur de soi-même. La confiance en ses forces individuelles, est indispensable afin qu'il puisse éviter la détermination restrictive donnée par autrui.

Le regard de la religion devient inutile à l'homme qui donne par ses moyens un sens authentique de la vie. C'est par le regard pur que l'homme seul pour lui-même peut effectivement mener une existence ajustée à ses choix libres. La prise de conscience s'associe à la prise de la responsabilité : l'homme qui vit hors de la domination religieuse, s'aperçoit de chaque conséquence de ses actes.

³¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 155.

La responsabilité est la qualité de répondre à soi-même à travers le jugement de ses propres pensées et également ses actions, P. Fontaine écrit que « La pensée est l'activité de l'esprit par laquelle le sujet s'efforce de passer de l'opinion au jugement fondé en raison, du préjugé au jugement rationnel, de l'immédiat au réfléchi, du particulier à l'universel »³¹⁷.

Au moment où l'homme est en vie, il est perpétuellement confronté au regard critique d'autrui – ce regard ne peut pas s'effacer totalement sans une lutte incessante. C'est à l'homme de décider s'il serait stigmatisé par le jugement d'autrui ou non. Nous voyons que l'homme se trouve confronter à des situations qui ne peuvent pas être contrôlées par lui-même. Cependant, l'homme conscient de ses puissances est en mesure de gérer son propre comportement – il s'aperçoit qu'il peut maîtriser sa réaction face aux défis de son existence. Le regard apporte la catégorisation des hommes entre les bons et les méchants ou même l'innocent ou le coupable.

D'après S. De Beauvoir : « C'est à travers des hommes que l'appel de Dieu se fera toujours entendre, et c'est par des entreprises humaines que l'homme répondra à cet appel »³¹⁸. La foi religieuse ne peut pas être dissociée du regard humain : l'omniprésence de Dieu se reflète toujours par l'acte humain. Dès que l'homme rend le regard d'autrui à une ampleur divine, sa vie devient un outil à la force extérieure de soi-même, ainsi, l'homme reste passif devant la définition de la vie d'autrui, et par conséquent l'individu perd le sens de sa vie par son manque de la responsabilité envers son existence individuelle.

L'homme conscient de sa puissance, ne vit pas dans l'hypocrisie et sous la domination d'autrui – il ne se soumet pas au regard d'autrui –. L'homme qui nie les vérités préétablies, reste fidèle et sincère envers lui-même, à travers l'affirmation sa propre volonté personnelle. C'est par l'acceptation du regard imposant d'autrui que l'homme vit dans la mauvaise foi.

³¹⁷ Philippe Fontaine, *La croyance*, Paris, Ellipses, coll. « Philo », 2003, Conclusion, La croyance dans tous ses états, de la passion à la pensée, p. 143.

³¹⁸ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pyrrhus et Cinéas, Première partie, Dieu, p. 276.

C'est par ce choix, le caractère personnel s'efface par la faiblesse humaine : la peur de la solitude. Cette angoisse constante peut conduire l'homme à dire 'oui' à toute définition donnée par le regard d'autrui. C'est pour cette raison que l'homme devrait être sincère envers sa condition éphémère, afin qu'il puisse échapper au jugement extérieur fait par autrui. L'individu qui mène son combat individuel, s'aperçoit qu'il ne peut pas gérer toute situation extérieure : d'éviter la réflexion critique d'autrui.

Cependant, il est apte à saisir sa vérité personnelle sans être dominé par l'opinion d'autrui. Comme J.-P. Sartre affirme : « La nature c'est le choix de soi-même en face de la liberté oppressive des autres »³¹⁹. L'affirmation personnelle de la vie permet à l'homme d'accomplir son indépendance profonde qui refuse toute définition donnée par le regard d'autrui – l'homme dit 'non' au regard dominant d'autrui pour qu'il puisse dire 'oui' à lui-même et sa conception unique du sens de la vie –.

Le jugement effectué entre les hommes mène à la division et à l'anéantissement de la valeur personnelle de chaque individu. L'homme est en mesure de s'apercevoir de la réalité de son existence à travers la constatation du regard critique d'autrui. C'est la façon d'analyser et de comprendre la nature humaine qui donne l'occasion à l'individu de franchir chaque limite qui l'empêche à vivre hors de la religion. Le regard sincère envers l'existence humaine permet la disparition de la peur et laisse libre l'esprit créatif de tout individu. C'est pour cette raison qu'il s'aperçoit de l'essence du pardon – il évite le jugement du regard d'autrui –.

L'homme qui appréhende le sens de sa nature, pardonne les autres en se pardonnant à la fois lui-même. La conception du monde est toujours faite par notre propre volonté, celui qui est conscient de sa condition éphémère a le désir d'être accepté par soi-même – d'avoir une relation authentique avec soi-même –. La confiance aux sensations humaines est le moyen nécessaire qui exprime la vie heureuse.

³¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 13.

Les principes indispensables sont : la lutte, l'amour et le bien-être psychosomatique de l'homme. J.-P. Sartre dit qu' : « Ainsi j'existe mon corps et je le connais par le monde qui le cerne, en même temps qu'il esquisse perpétuellement un au-delà de sa passivité »³²⁰. La vérité conçue par les sens s'effectue à travers le corps qui se lie à la mentalité de l'individu qui réussit à échapper à la définition donnée par le regard d'autrui.

Selon la philosophie existentialiste, le Dieu n'est rien sans la présence humaine : la foi se fortifie à travers l'homme. Le regard de l'individu prend une dimension divine par le souci humain. Enfin, le jugement d'autrui représente la critique sacrée. Dans son milieu culturel, l'homme retrouve une définition précise donnée toujours par les autres. C'est pour cette raison qu'il perd son indépendance et essentiellement son individualité unique.

L'homme devient perpétuellement un autre homme : il est la projection du regard d'autrui. S. De Beauvoir affirme que « Dieu s'il existait serait donc impuissant à guider la transcendance humaine. L'homme n'est jamais en situation que devant des hommes et cette présence ou cette absence au fond du ciel ne le concerne pas »³²¹. L'homme est la source de tout sens : il existe parmi les autres individus. Le Dieu incarné par le regard d'autrui. Le jugement divin est reflété dans les actes humains – la critique de l'homme envers sa propre nature –.

L'esprit libre se trouve dehors la puissance du regard humain qui suffit à rendre l'individu victime de sa vie. Il est essentiel devenir pour soi-même son propre Dieu afin de créer ses valeurs qui mènent à la création du sens de la vie. C'est l'homme conscient qui désire son autodépassement et l'affirmation de soi-même en tant qu'un être unique dans ce monde. L'homme transcende le regard d'autrui à travers le renouvellement perpétuel de sa lutte personnelle.

³²⁰ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 328.

³²¹ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pyrrhus et Cinéas, Première partie, Dieu, p. 276.

Le regard d'autrui peut être synonyme de la chute individuelle au moment où l'homme devient un objet pour autrui ou il est possible d'accomplir une rédemption à travers l'enfer du regard extérieur par sa propre décision personnelle. La compréhension véritable de la réalité humaine est trouvée chez l'individu conscient de la force du regard d'autrui, J.-P. Sartre dit que « [...] l'homme passé ainsi à l'existence *regardée* devient proie et sans défense. Il est *autre* pour cet Autre qu'est Dieu »³²².

L'objectivation de l'homme est inévitable par autrui. C'est travers cette voie que l'authenticité individuelle disparaît au nom de la définition de la vie donnée par autrui – l'effacement du regard critique d'autrui signifie la mort de Dieu –. Dans une société, l'homme est défini par l'accord d'autrui, J.-P. Sartre écrit : « Qu'avons-nous besoin de Dieu ? L'Autre suffit, n'importe quel autre. Il entre et je ne m'appartiens plus ; c'est lui qui s'intercale entre moi et moi-même »³²³.

La puissance du regard d'autrui marginalise l'expression libre de l'homme. Dans cet aspect, l'autre est Dieu. Le jugement divin n'est que la critique effectuée par le regard d'autrui. Ainsi, le Dieu disparaît par la force du regard humain. Le Dieu est représenté intégralement par le regard d'autrui. La religion n'a pas besoin d'avoir un être omniprésent afin de mieux gérer le comportement humain, puisque le regard des autres suffit à juger la conduite humaine.

J.-P. Sartre définit la religion de la manière suivante : « La religion : hypostase de l'Autre qui nous transforme en objet absolu pour une liberté qui n'est plus jamais objet. Mais du coup pressentiment de la liberté absolue et de l'intériorité *en l'Autre* »³²⁴. La foi est placée dans le regard d'autrui. L'homme qui cherche le sens de sa vie, s'aperçoit que le chemin qui l'oriente vers la connaissance de soi-même exige l'anéantissement du regard d'autrui.

³²² Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 378.

³²³ Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, Situations I, Aller et retour, II. L'expérience, p. 54.

³²⁴ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 23.

C'est par la prise de conscience de soi-même qu'il appréhende la puissance du regard extérieur – il reconnaît le regard d'autrui et son identification à la présence divine. C'est pour cette raison que l'approche existentialiste met en valeur l'essence du regard d'autrui et de son influence sur la vie humaine. Dès la réalisation du regard d'autrui et de sa relation à la religion, l'homme voit la nécessité d'effacer la dominance de Dieu à travers le rejet du regard d'autrui. L'homme peut devenir enfin un être digne de l'héritage de la mort de Dieu par l'effacement de la force du regard d'autrui. La présence de l'homme nouveau émerge par l'absence de Dieu, dans *Socrate et la conscience de l'homme*, nous lisons qu'

« Il y a en nous comme un principe d'agilité et d'universelle inquiétude qui permet à notre esprit de ne jamais coïncider avec soi, de se réfléchir sur lui-même indéfiniment ; de toute chose nous pouvons faire notre objet et il n'est pas d'objet auquel notre pensée ne puisse devenir transcendante...La conscience veut n'être dupe de rien, pas même de soi. C'est une infatigable ironie. »³²⁵.

³²⁵ Micheline Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1961, Pérennité de Socrate, La « vie posthume » de Socrate, Pérennité de Socrate, Textes, p. 175.

4 LA RÉVOLTE PERPÉTUELLE

4.1 L'affirmation de la vie

La pensée de Friedrich Nietzsche met en valeur l'essence de la négation du christianisme et les répercussions sur l'homme. Le désespoir qui naît par le refus de la religion peut contribuer à reconquête de la conscience humaine. Ce fait permet une rédemption qui se réalise par l'absence de Dieu. Comme F. Nietzsche écrit : « Créer- c'est la grande délivrance de la douleur, et l'allègement de la vie. Mais afin que naisse le créateur, il faut beaucoup de douleurs et de métamorphoses »³²⁶. Ce chapitre est analysé en trois sous-chapitres : le nihilisme comme la force vitale du désir inventif, la constatation de l'absurde et l'exil de Dieu qui explique le rapatriement de la fierté humaine.

4.4.1 *Le nihilisme comme la force vitale du désir inventif*

La condamnation du christianisme suivie du meurtre de Dieu met l'homme devant l'anéantissement de son existence, toute connaissance et assurance acquises avant la mort de Dieu, sont désormais effondrées avec la disparition du monde chrétien métaphysique. Le nihilisme en tant que définition d'un certain mode de vie, est associé au pessimisme.

Cependant, le nihilisme nietzschéen démontre une attitude positive et énergétique. Il affirme l'ensemble de la vie, il dit 'oui' sans aucune hésitation. Le Dieu qui était le 'Tout' a pris maintenant la forme du 'Néant'. F. Nietzsche écrit que l'homme qui est face à l'absence divine, n'espère plus à un sauveur qui lui procure le salut de son âme : « Puisque Dieu est mort, tout ce qu'il a créé l'est aussi, ou n'attend plus que le coup de grâce »³²⁷. Le salut provenant par la béatitude divine est perdu à jamais et l'homme est seul devant la grandeur du néant. C'est à l'homme de redonner à ce nihilisme la forme de la plénitude joyeuse.

³²⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne, (1883-1885), Deuxième partie, Dans les îles bienheureuses, p. 348.

³²⁷ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Introduction de Peter Pütz, Contradictions et métamorphoses, p. 281.

Est-il souhaitable de ressusciter les valeurs anciennes ou de les recréer du zéro ? La gloire divine est aux mains humaines. D'ailleurs, la volonté de Dieu est à présent la volonté de l'homme qu'il se trouve délaissé dans sa propre liberté, dans un monde étranger. Aux premiers moments, il a le sentiment de la confusion devant toute cette abondance qu'il possède grâce à la disparition du sacré. Certes, il a besoin du temps pour s'apercevoir de toute la richesse qu'il a gagnée pour lui-même et ainsi de s'habituer à ce monde libre qu'il créa par ses puissances retrouvées.

L'homme conscient de sa force, voit qu'il peut faire tout ce qu'il veut. Les étapes à faire sont nombreux, mais d'abord il remarque la nécessité de nier tout ce qui le pousse en arrière et ne lui permet pas d'être indépendant. L'échappement de sa misère est fait par la négation de toute valeur prédéfinie. En effet, il n'est pas facile de se ressortir d'une situation dans laquelle qu'il est déjà habitué. La force de l'habitude est à être dépassée.

Camus met en exergue une vie humaine athée qui n'accepte pas les justifications religieuses menées sur toute aporie de l'individu. En niant la religion, le non-croyant admet sincèrement l'absurdité de son existence. C'est par cette voie qu'il réussit à trouver le sens authentique. Ainsi, il construit sa nouvelle religion centrée sur l'homme en tant que source de toute valeur qui affirme honnêtement et activement l'élément absurde de sa vie, C. Lévy écrit que : « Le caractère mystérieux du monde justifie une interrogation patiente et minutieuse, non la lassitude dans le désir de connaître »³²⁸.

L'homme nietzschéen porte en lui « [...] un refus de ce qui est déjà donné, d'une contestation de cette « facticité » qui prive l'homme de toute liberté »³²⁹. C'est par le refus de considérer tout élément de la vie comme étant donné que l'homme pauvre devient riche : chaque élément prédéterminé auparavant par Dieu et réexaminé et réadapté par l'homme émancipé de toute divinité.

³²⁸ Carlos Lévy, « Albert Camus entre scepticisme et humanisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3 (octobre 2002) : 352-362, p. 355.

³²⁹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Introduction de Peter Pütz, Contradictions et métamorphoses, p. 281.

La 'facticité' du christianisme se brise par le veto de l'homme assassin de la religion. La résistance de cet individu contre les ordres anciens, oriente vers la contestation de la jeunesse constante de l'homme réinventé. L'homme conscient de son crime, reconnaît le poids de son acte : la transformation du néant dépend de lui-même. Il y a dans chaque mort une naissance, l'un remplace constamment l'autre : « Jésus [...] dit : 'Je suis la résurrection. Qui croit en moi, fût-il mort, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais.' »³³⁰.

Donc, l'homme qui prend toute la responsabilité du décès divin, appelle le nihilisme sa nouvelle force créatrice. Il devient le fondement de toute nouveauté. D'après le philosophe allemand : « L'homme doit créer par lui-même une nouvelle terre, un homme nouveau »³³¹. Cette 'rénovation' cosmologique demande du temps et de la patience, car l'être humain ne doit pas seulement donner une signification nouvelle aux valeurs préexistantes. Mais, il est premièrement devant son plus grand défi : celui de la création de l'homme nouveau.

L'homme sans Dieu désire l'optimisme qui contribuera à l'évolution de toute civilisation. Du reste, ce bonheur original est créé via le refus de ce qui est justifié par un dogme religieux et plus précisément le christianisme. Les valeurs en tant que vertus font parties de la vie humaine avec ou sans la présence de Dieu. Le christianisme évoque le chemin à Dieu, nous lisons dans *La Sainte Bible* : « Nous détruisons les sophismes et toute puissance altière qui se dresse contre la connaissance de Dieu, et nous faisons toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ »³³².

³³⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Jean, VI. La fête de la dédicace, Résurrection de Lazare, 11.25-26, p. 1415.

³³¹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Introduction de Peter Pütz, Contradictions et métamorphoses, p. 281.

³³² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Deuxième Épitre aux Corinthiens, III. Apologie de Paul, Réponse à l'accusation de faiblesse, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, Daniel, 10.4-5, p. 1533.

Le nihilisme ne deviendra jamais synonyme de l'effacement de toute valeur. Il est le 'véhicule' de l'homme qui l'amènera à la découverte du sens de son existence. Du point de vue de F. Nietzsche, le nihilisme actif rétablit le pathos chez l'être humain. Elles sont présentes, mais elles portent dès la mort de Dieu un sens nouveau et humain. C'est par ce sentiment intense du néant que l'homme peut être dépassé et ainsi approuvé le monde du devenir. Cette évolution nihiliste nie toute vérité absolue. L'objectivité des valeurs, est désormais subjective. Cela signifie que chaque être humain, surtout nietzschéen, crée son propre chemin à partir du zéro, sans n'en avoir aucun préjugé.

Il s'agit d'une voie fondée sur les goûts individuels qui gardent un respect profond pour la nature humaine. C'est par cette façon dont un homme se rend capable de bâtir des 'lois' universelles qui sont acceptées par tous. Quand quelqu'un est satisfait de sa vie personnelle, il influence automatiquement l'existence des autres. Un homme heureux de sa propre existence, ne porte pas en lui la colère, la haine ou même le sentiment de vengeance.

C'est l'homme qui crée sa vie sur ses propres valeurs, individuelles qui garantit par ses moyens leur fondement universel. L'homme conscient devient par ses actes et son comportement personnels un 'exemple' à suivre. Il démontre la singularité de chacun, dans *La Sainte Bible*, nous lisons que « Nous avons péché, nous avons commis l'iniquité, nous avons fait le mal [...] nous sommes détournés de tes commandements et ordonnances »³³³. Cet homme montre l'essence de suivre notre cœur et notre raison et de ne pas vivre derrière un masque.

En révélant son caractère authentique, l'homme athée souligne l'importance de dévoiler une morale vraie qui n'a plus besoin de l'éthique religieuse. Ainsi, chaque homme se sent libre de s'exprimer sans peur. C'est par l'appréhension de la différence entre les hommes que l'individu accomplit l'unicité. Dans la philosophie nietzschéenne, seules les interprétations sont vraies, mais elles sont susceptibles toujours au changement.

³³³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, La prophétie des soixante-dix semaines, 9.5, Prière de Daniel, p. 1202.

Comme il est souligné dans *Le Gai Savoir* : « Le nihilisme [...] signifia [...] la négation de ce qui constitue chaque valeur : la volonté d'affirmation de soi de l'existence qui dit oui à la vie »³³⁴. C'est à travers le nihilisme que l'homme peut enfin dire oui à sa nature originelle, d'accepter la totalité de son être. Le caractère de l'homme athée est fondé sur l'incertitude, ou autrement appelé, le néant. L'éphémère est sa seule stabilité.

Il est premièrement suggéré de dire 'non' à un système qui porte en lui des valeurs intransigeantes comme chez le christianisme. En disant ce 'non' à la religion, l'homme se conduit vers l'affirmation de l'existence humaine. C'est ce 'non' qui ouvre la voie vers l'affirmation complète de la vie. Dans la pensée nietzschéenne, le christianisme n'était que le 'non' à l'existence humaine : « Humiliez-vous donc sous la puissante main de Dieu, pour qu'il vous élève au bon moment »³³⁵. Cette religion refuse d'admettre les besoins vitaux de l'homme, en lui interdisant d'être en colère, d'être agressif ou même de défendre ses positions pour sa survie.

La pureté de l'individu est assurée par la confirmation du nihilisme actif. Le nihilisme nietzschéen est la réponse agissante au nihilisme passif du christianisme. La négation de l'homme faite par la religion est transformée en affirmation de tout ce qui caractérise la nature humaine. D'après la philosophie nietzschéenne l'homme n'est plus coupable. Selon F. Nietzsche, le sens du monde dépend de chaque être individuellement, ce sens est subjectif évidemment et non pas objectif.

L'homme interprète son environnement à sa manière. Néanmoins, le christianisme impose une signification du Cosmos hypothétiquement objective et valable pour tout homme. C'est également l'une des raisons que F. Nietzsche souhaite la destruction du christianisme. La religion considère l'homme comme un être abstrait : une généralisation, sans se soucier des besoins de chacun spécifiquement en tant qu'un être particulier.

³³⁴ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, *Le Gai Savoir* « La Gaya Scienza » (1882-1887), Introduction de Peter Pütz, Les nouveaux thèmes, p. 18.

³³⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épitre de Saint Pierre, Aux fidèles, 5.6, p. 1602.

La moindre altération est considérée comme un péché, le fidèle peut dire que « Je ne puis rien faire de moi-même »³³⁶. Cependant, l'homme athée s'aperçoit que le monde n'a aucun sens, sauf celui que nous lui donnons. Donc, l'humanité est déjà dans le néant : tout commence à partir du néant. Le monde contient une seule vérité, la mort. La racine de tous et de tout élément est le zéro. Pour l'homme conscient de l'absence divine, la réévaluation de tous les paramètres de la vie humaine, devient apparemment nécessaire.

Qu'est-ce qui détermine le bien ? Comment peut l'homme être éventuellement moral sans Dieu ? Le mal, a-t-il une place quelconque dans la vie de tout individu ? Le nihilisme demande un rejet radical de toutes les valeurs et de tout sens : le néant est un phénomène objectif qui paradoxalement représente la subjectivité. Chaque signification qui ressort n'est qu'une nouvelle interprétation personnelle.

Si la diversité d'opinions était acceptée, les hommes s'apercevraient de la beauté du nihilisme. Ils n'auront plus besoin d'aucune loi divine restrictive. L'homme devient plus libre par le seul fait d'interpréter tout à sa manière, ainsi il regagne la confiance en lui-même. C'est par ce processus qu'il peut vaincre une fois pour toutes l'ombre de Dieu. Donc, l'homme donne ses propres interprétations sur les phénomènes et non pas l'inverse.

Le christianisme souligne que tout est résolu à travers l'exécution exacte de chaque loi divine. Il interdit à l'homme d'être fier de son aptitude de 'traduire' le monde à sa manière. Du coup, il est l'esclave de sa propre création tout-puissant : Dieu. Malgré ses efforts prétendus, elle laisse le vide présent dans la psyché humaine. En méprisant la foi chrétienne, l'auteur athée déclare qu'elle : « [...] est une des conceptions divines les plus corrompues que l'on ait jamais réalisées sur terre ; peut-être est-elle-même au plus bas niveau de l'évolution descendante du type divin »³³⁷.

³³⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Jean, III. Deuxième fête à Jérusalem, Discours sur l'œuvre du Fils, 5.30, p. 1404.

³³⁷ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins' », 1993, L'Antéchrist, Imprécation contre le Christianisme, Avant-propos de Friedrich Nietzsche, p. 1053.

Le christianisme est l'épreuve de la capacité créative de l'homme qu'il veut apparemment créer d'histoires horrifiantes et à la fois paisibles au point de l'ennui. L'homme a peur d'être puni par Dieu, mais à la fois il veut qu'il soit surveillé vingt-quatre heures. Il se déclare 'libre' à travers l'autorité divine qui juge chaque petit mouvement. Bien qu'il soit un 'Père' austère, 'Chef' de la prison humaine, le croyant pense illusoirement qu'il possède la liberté : « N'avons-nous pas tous un Père unique ? N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créés ? »³³⁸.

L'homme ne connaît que les barrières de sa petite cellule. Ce mythe chrétien évoque le sadomasochisme humain. L'homme se fait peur par lui-même, il construit ses propres outils pour s'autodétruire. Il crée et met au-dessus de lui un Être qui l'empêche de vivre spontanément. L'homme nietzschéen ne supporte plus la prison divine. Il veut explorer le monde et le vivre à sa façon. Certes, la destruction est l'une des caractéristiques de la nature humaine. Mais la question qui se pose est : Comment pouvons-nous créer par l'effondrement ?

L'homme chrétien l'utilise contre lui-même : il ruine sa volonté. Il a comme but de détruire pour détruire et non pas pour créer. C'est-à-dire qu'il commet un suicide surtout mental continuellement. L'ascétisme n'est pas accepté dans la philosophie nietzschéenne, parce que le croyant maltraite son corps et, par conséquent, sa mentalité. En ne satisfaisant pas l'ensemble de ses soucis. Ainsi, l'anéantissement destructif est pour lui une arme contre sa propre nature.

Néanmoins, l'homme meurtrier de Dieu, apprend à l'utiliser pour son propre bénéfice : il détruit pour créer. La destruction est l'autre nom de l'annihilation négative : « Pitié pour moi, Yahvé, je suis sans force, guéris-moi, mes os sont bouleversés, mon âme est bouleversée »³³⁹. C'est à travers elle-même que l'homme se définit complètement. Donc, le nihilisme nietzschéen annonce que ce qui a été auparavant justifié par le Dieu doit maintenant périr à jamais.

³³⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Malachie, Mariages mixtes et divorces, p. 1276.

³³⁹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, L'Ancien Testament, Les Psaumes, Psaume, 6.3-4, p. 657.

Les valeurs demeurent présentes chez l'humanité, mais il est indispensable d'abolir leur sens ancien. En effet, les vertus comme le bien, la beauté, l'amour sont réappréciés par l'homme athée. En outre, l'homme responsable de la disparition de Dieu devient un philosophe de vie, puisqu'il a dans ses mains toutes les valeurs auparavant possédées par Dieu. Il devient 'obligatoirement' un sage qui ne reconnaît aucune limite, car il s'aperçoit que chaque nouveau style de vie, commence et finit par lui-même.

La nouvelle ère est marquée par l'absence de Dieu qui est validé par la présence de l'homme. La renaissance de l'humanité est finalement subjective et non pas objective. En créant un monde dans lequel un homme vit pleinement sans nier sa propre nature, il sera donc inévitablement heureux et satisfait de lui-même. En conséquence, cet homme content de son existence affirme le mode de vie qui peut être différente chez chaque individu qui vit également sans Dieu : « Et ce que vous appelez monde doit être d'abord créé par vous : votre raison, votre image, votre volonté, votre amour même ! »³⁴⁰.

Le nouveau monde n'est pas dès lors fait au modèle d'un Être- suprême qui dépouille l'homme de toute qualité. En revanche, l'homme athée crée un milieu particulier qui répond véritablement à ses besoins. Le nihilisme devient pour lui une force qui lui permet de bâtir la civilisation athée, libéré de tout dogme restrictif. L'homme est désormais inventeur du monde, J. Moreau écrit que

« La προαίρεσις, la faculté de choix, n'est pas seulement le moyen de notre libération, la condition de notre contentement ; elle est ce qu'il y a de plus précieux en nous, ce qui nous apparente aux Dieux ; et il nous suffirait d'avoir toujours présente à l'esprit cette parenté divine pour nous garder de toute défaillance, pour conserver toujours le respect de nous-mêmes. Ce sentiment de la dignité personnelle doit tenir une place primordiale dans la détermination de nos choix »³⁴¹.

³⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Deuxième partie, Dans les îles bienheureuses, p. 348.

³⁴¹ Joseph Moreau, *Epictète ou le secret de la liberté*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1964, VI. L'action et le choix, p. 51.

C'est grâce à ses actions conscientes qu'il manifeste l'ampleur humaine. Entre autres, il voit que son destin est fondé sur le néant, car les éléments composants de la vie humaine n'occupent pas toujours la même position. Il a devant lui un horizon sans limites, mais cette perspective n'est pas suffisante. L'homme consciemment plongé dans le nihilisme de son existence, réalise un comportement de vie réelle. Il admet les difficultés de son existence sans en lui attribuant une justification transcendante : « Repose-toi sur Yahvé de tout ton cœur, ne t'appuie pas sur ton sens propre ; en toutes démarches, songe à lui [...] »³⁴².

Selon la pensée nietzschéenne, la vie est expliquée seulement par la raison humaine et non pas par le Dieu. C'est à l'homme d'évaluer sa propre vie et cela n'est pas une tâche simple. Cela signifie qu'il prend en lui la non-stabilité de la vie et reconnaît son caractère éphémère. Cette manifestation du savoir authentique amène l'humanité vers l'appréciation de chaque instant, sans considérer rien comme étant donné. Alors, le désir inventif est né par le nihilisme optimiste et clairvoyant. L'homme sans Dieu reconnaît nécessairement l'incertitude qui caractérise cet horizon infini. Il voit par son expérience de la vie qu'elle est en elle-même imprévisible. Elle contient des événements inattendus, par exemple des personnes jeunes, maladies, blessure physiques et psychiques.

F. Nietzsche s'interroge sur le sens de tout ce qui semble à première vue, mauvais. Il voit que la grandeur de l'homme se trouve dans sa capacité de redéfinir le mal et de redonner une notion véritable à ses douleurs. En prenant en compte cet aspect, l'homme 'philosophe' de la vie, est heureux devant sa nouvelle liberté. L'homme dit 'oui' même à la revalorisation du néant, F. Nietzsche écrit que « [...] nous autres philosophes et « esprits libres » [...] nous nous sentons illuminés d'une aurore nouvelle [...] enfin l'horizon nous semble de nouveau libre, en admettant même qu'il ne soit pas clair [...] »³⁴³.

³⁴² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Proverbes, Les Livres Poétiques et sapientiaux, I. Prologue, Comment acquérir la sagesse, 3.5-6, p. 803.

³⁴³ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre cinquième, Nous qui sommes sans crainte, p. 206.

C'est la confession ultime de l'homme envers lui-même. La nouveauté vient de l'effacement de l'ancien. Il est important de devenir un philosophe de soi-même pour qu'il soit en mesure d'estimer l'émancipation de son Cosmos. Le manque de clarté de l'avenir humain n'est pas du tout une conception pessimiste. À l'encontre, il s'agit d'un optimisme profond qui donne à l'homme l'occasion de profiter chaque second comme si c'était son dernier moment. Pour que l'homme soit vivant, il doit vivre sa propre 'mort'. Il est utile de 'mourir' pour vivre. C'est par les entraves vécues qu'il s'aperçoit de ses aptitudes mentales et physiques.

La religion chrétienne présente l'homme comme un être fragile près d'un Être insurmontable : « Car toute chair est comme l'herbe et toute sa gloire comme fleur d'herbe : l'herbe se dessèche et la fleur tombe ; mais la Parole du Seigneur demeure pour l'éternité »³⁴⁴. Mais, l'homme nietzschéen ne se brise pas facilement. Il trouve la puissance psychique de tuer 'Dieu' à nouveau. Ce meurtre est commis quotidiennement.

La fragilité humaine se transforme en vigueur qui permet à l'homme de lutter contre ses propres démons. Donc, il ne peut plus avoir peur de la mort, car il fait partie de la vie humaine et ainsi de la nature. C'est cette mort qui assure la vie – l'une est estimée par l'autre – l'authenticité est née par cette réciprocité. Alors, un Dieu n'a plus de place dans un monde où tout domaine est réinventé par l'homme. En effet, le fait d'accepter la vie dans son ensemble veut dire convertir l'homme en Dieu – l'homme qui dit oui est évidemment Dionysos.

Le Dieu de l'ivresse et de l'abondance qui se décomposent et se recompose incessamment. Le christianisme ne construit pas la voie inaltérable qui mène au salut de l'âme. L'homme athée fait une promesse de rédemption en lui-même. Le Dieu ne procure plus les réponses aux questions que l'homme porte sur son existence. Il ne justifie plus le bien par la condamnation du mal. Le Dieu n'est plus l'excuse primordiale de l'homme. Néanmoins, pour le croyant, c'est la foi en cet Être omniprésent qui soulage l'inquiétude et l'angoisse de l'existence terrestre.

³⁴⁴ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épitre de Saint Pierre, La charité, 1.24, p. 1599.

Cependant, d'une autre approche, surtout religieuse, l'homme explique son néant par l'annihilation divine, F. Nietzsche dit que « Le néant divinisé en Dieu, la volonté du néant sanctifiée ! »³⁴⁵. Il est la source du rien qui crée un plus grand 'zéro' tout-puissant, comment supporter une existence sans ce nihilisme sacré ? L'homme meurtrier répond par la conversion de cet anéantissement divin en humain. De cette façon, il ne dit pas seulement oui à la vie, mais il dit oui à l'humanité.

La persistance de l'homme sans Dieu sur la transformation de ce néant est celle qui détermine le présent et, par conséquent, l'avenir. À première vue le néant est le porteur d'une négativité devant laquelle l'homme se sent seul et menacé. Puisque le nihilisme, est considéré, de manière injuste, comme un mouvement qui ne croit en rien et que la vie est plongée dans les ténèbres, comme nous voyons dans les paroles chrétiennes : « A la poursuite de la Vanité, ils sont devenus vanité »³⁴⁶.

F. Nietzsche accomplit à travers ses œuvres la transformation du premier sens du 'rien'. Il remarque que tout élément provient du rien. Ce 'rien' est l'homme. Donc, ne doit-il pas d'abord affirmer son néant pour qu'il puisse posséder le 'Tout' ? Néanmoins, cette apparence du néant non-constructif, donne lieu à la créativité productrice. L'espèce humaine a donc besoin de ce 'rien' puisque : « C'est seulement par là que la négativité acquiert sa fonction véritablement positive, c'est-à-dire créatrice, puisque le créateur authentique est alors celui qui détruit »³⁴⁷.

Afin d'être un créateur véritable, l'homme doit se connaître. L'homme se trouve face à lui-même. La métamorphose du monde métaphysique est accomplie grâce au vrai savoir du monde physique. Cette destruction enlève le mécontentement de l'homme envers sa nature. Il s'agit d'un néant qui conduit à la réconciliation des contraires.

³⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, L'Antéchrist, Imprécation contre le Christianisme, Avant-propos de Friedrich Nietzsche, p. 1053.

³⁴⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, Jérémie, I. Oracles contre Juda et Jérusalem, I. Au temps de Josias, Les plus anciennes prédications : L'apostasie d'Israël, 2.5, p. 1057.

³⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne (1883-1885), Introduction de Peter Pütz, Contradictions et métamorphoses, p. 281-282.

L'humanité est en quelque sorte porteuse du néant, le mal et le bien font partie de son être. Elle n'est pas uniquement l'un des deux, puisqu'elle fondée sur sa bipolarité. Du coup, le 'rien' est principalement son socle. Les seuls remèdes au mal sont le consentement de l'homme (prise de conscience de sa situation) et la récréation de tout à partir de zéro (action qui sauvera son âme). En outre, ce nihilisme affirme l'incertitude de la vie. Ainsi, il provient la nécessité de réinventer le sens de la vie quotidiennement.

L'existence humaine est en elle-même transitoire. Donc, le christianisme ne peut pas procurer à l'homme des réponses absolues. Même par ce comportement de la part de la religion, l'être athée réalise par sa raison qu'il est trompé par le dogme chrétien. Les phénomènes eux-mêmes prouvent le caractère fugace de tout élément : « Or le monde passe avec ses convoitises ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement »³⁴⁸. Entre autres, l'affirmation du néant est la vérité qui accepte la vie dans sa totalité.

Le nihilisme est le changement, puisqu'il ne laisse rien dans sa notion usée. En revanche, il redonne à tout composant une conception insolite. Du reste, les contraires s'entremêlent et ils redonnent à l'homme l'honnêteté de son existence. Le lieu de cet amalgame de toute antinomie se fait via le néant. C'est par ce 'rien' que les facteurs opposants conduisent à la conquête du sens. L'homme est lui-même un ensemble des contradictions.

Il est essentiel, par exemple, de connaître la notion du bien pour comprendre le mal et l'inverse. C'est par la souffrance que l'homme s'aperçoit et apprécie son bonheur de bien-être. En illustrant le passage suivant tiré de l'œuvre *Humain, trop humain, Un livre pour esprits libres*, l'homme se montre capable de réaliser son intégrité à travers ses expériences vécues, F. Nietzsche écrit : « *Se perdre soi-même.* – Lorsque l'on est arrivé à se trouver soi-même, il faut s'entendre à *se perdre* de temps en temps – pour se retrouver ensuite : en admettant, bien étendu, que l'on

³⁴⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épitre de Saint Jean, I. Marcher dans la Lumière, Troisième condition : se garder du monde, 2.17, p. 1607.

soit un penseur »³⁴⁹. Celui qui veut acquérir le savoir de lui-même et de sa vie est perdu et retrouvé, car sans se perdre comment peut-il autrement se retrouver ? Il est évidemment un 'penseur' qui quête le sens surtout en lui-même et, par conséquent, partout.

Dans la pensée de F. Nietzsche, le centre est l'être humain. Le fait de se perdre est de se retrouver montre un homme apte à se 'ressusciter' par ses forces, sans en avoir besoin d'une puissance supérieure. L'être humain qui est dans un chemin inconnu qui se sent comme un étranger même de lui-même, c'est celui qui est capable de se ramener à la voie qu'il soit à ses mesures. Cette étrangeté envers soi-même semble à l'enfer.

Le 'penseur' nietzschéen remarque la futilité de son existence : l'instabilité des phénomènes. Il est essentiel de souligner le changement des sentiments qui caractérisent l'existence humaine. Est-il possible d'être dans un état motivé tout le temps ? Le nihilisme nietzschéen ne porte pas en lui le péché dicté par le christianisme. Il n'interdit pas l'exploration de l'horizon humain.

C'est par sa curiosité que l'homme maintient toute motivation envers la vie. À l'encontre, il trouve nécessaire d'être 'perdu' pour être enfin sauvé. Cette situation d'égarement offre à l'homme le don de regagner ses poursuites. Il estime sa vie par cette dérogation. Donc, s'il est souhaitable d'utiliser les termes chrétiens, c'est par le péché que la purification est éventuellement garantie.

Alors, le néant existe même avant la mort de Dieu, le mal devient un élément indispensable pour l'émergence du bien. Les remords de l'homme meurtrier semblent être déraisonnables, car la mort du néant incarné en Dieu constituait un devoir indispensable envers l'homme lui-même et envers l'humanité entière : « Quiconque comment le péché transgresse aussi la loi, car le péché est la

³⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 1, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Humain, trop humain, Un livre pour esprits libres (1878-1879), II, Deuxième partie : le voyageur et son ombre, p. 943.

transgression de la loi »³⁵⁰. Ce Dieu est comme un 'ancre' qui maintient le bateau à la même position, sans en avoir la possibilité d'explorer tout l'océan qu'il a devant lui. De la même manière, l'homme croyant est enchaîné à sa foi, et il meurt éventuellement sans découvrir son potentiel véritable. L'homme est fait par ses propres décisions.

Donc, le meurtrier athée prend dans ses mains son acte et choisit de donner un sens au néant infini. Comme S. de Beauvoir souligne qu' : « Agir pour un but c'est toujours choisir, définir »³⁵¹. Choisir de tuer Dieu signifie choisir faire naître l'homme. D'ailleurs, les mots seulement ne suffisent pas, car ils semblent être toujours validés par l'acte. La théorie est affirmée et jugée à travers l'action. Chaque action est toujours accompagnée par ses conséquences, bonnes ou mauvaises.

Définir la mort de Dieu signifie évidemment de définir la vie de l'homme. Donc, l'homme qui agit, selon sa propre volonté, s'aperçoit des répercussions de tout son comportement. En profitant sagement du nihilisme auquel il est confronté quotidiennement. Chaque prise de décision est faite par la gravitation du motif. Le but procure les raisons d'agir : celui-là diffère entre les hommes.

Néanmoins, le meurtrier est poussé par son indignation de son état d'esclave devant le maître de l'Univers (Dieu). L'homme agit pour tout homme : il défend sa position par le rejet de tout le sens donné par le Dieu chrétien. Ce rejet est radical, puisqu'il prend le mal par sa source : l'Être omniprésent est finalement captivé par l'homme. Cela signifie que les rôles sont renversés.

Le nihilisme devient une puissance de destruction et également de construction. Est-ce possible que l'homme fait naître la nouvelle ère sans effacer son histoire ancienne ? La réponse est l'acceptation. Dire 'oui' à la vie signifie d'affirmer également son passé, mais sans le réémerger à la surface du nouveau monde athée. La culture dans laquelle un homme est né, n'est pas effacée.

³⁵⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épitre de Saint Jean, II. Vivre en enfants de Dieu, Première condition : rompre avec le péché, p. 1608.

³⁵¹ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pyrrhus et Cinéas, Première partie, L'humanité, p. 294.

Mais le 'lion' nietzschéen ne peut plus retourner à son état de 'chameau' qui porte en lui les valeurs de ces ancêtres et tout préjugé assujettissant : « Parce que tu as rejeté la parole de Yahvé, il t'a rejeté pour que tu ne sois plus roi ! »³⁵². Le christianisme était le premier qui a donné lieu au nihilisme, il anéantit la nature humaine et il la rend incapable de saisir ses desseins.

Dans la religion, un Être tout-puissant dévalorise l'homme. Il le considère impuissant, par conséquent, l'homme est même avant la mort de Dieu, plongé au nihilisme. Il n'est rien face à la plénitude divine. Dans la réflexion nietzschéenne, le monde chrétien devrait être détruite pour que l'homme puisse devenir lui-même l'architecte d'un monde nouveau et réel.

Le croyant trouve que le christianisme est la réalité de la vie et non pas un monde 'fictif' qui a été créé par l'homme lui-même. Selon toute apparence, il ne s'aperçoit pas de ses propres œuvres. L'homme était depuis toujours celui qui établit les fondements qui entourent sa vie. Ne faudra-t-il pas cesser d'être bourreau ? C'est-à-dire de couper de l'existence humaine tout ce qui la rend belle et intéressante.

F. Nietzsche souligne l'importance de l'effondrement du monde chrétien pour le bien-être de l'homme, il faudra : « [...] *détruire* ce monde considéré comme essentiel, ce monde que l'on dénomme « *réalité* » ! Ce n'est que comme créateurs que nous pouvons détruire ! »³⁵³. L'homme détruit Dieu pour 'bâtir' une nouvelle vie : remplace la négation par l'affirmation. L'existence humaine est le canevas à présent peint par une multitude des couleurs différentes.

Du reste, l'homme est l'artiste de son propre Univers, il décide d'ennoblir sa manière de vivre. En effet, la noirceur du christianisme symbolisée par la tristesse, les remords la haine ne se trouve plus au premier rang. Nous gardons seulement les points positifs de la religion.

³⁵² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres de Samuel, II. Débuts du règne de Saül, Saül est rejeté par Yahvé, 13.23, p. 294.

³⁵³ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre deuxième, p. 88.

Ainsi, l'orientation de la vie humaine n'est plus définie par la religion 'triste'. Le Dieu créateur devient désormais l'homme créateur. Il choisit de redonner à la vie sa beauté primitive et d'accepter l'être humain dans son ensemble, sans faire aucune exception. Le seul véritable 'bâisseur' des civilisations est l'être humain : en détruisant il invente constamment.

Le vide existait et existera toujours chez l'homme. Mais jusqu'au jour du meurtre de Dieu, ce néant passif dominait essentiellement la vie humaine, en l'asséchant de tout bonheur. La paralysie de l'homme est la caractéristique du christianisme : « [...] car hors de moi vous ne pouvez rien faire »³⁵⁴. L'homme religieux pense qu'il est protégé par Dieu. Néanmoins, il est apparemment menacé par lui, puisqu'il l'affaiblit et l'appauvrit incessamment.

Il lui interdit de vivre à sa propre façon et il n'est jamais au niveau de prendre n'importe quelle décision, sans l'intervention chrétienne. Cette néantisation déjà vivante, fait émerger le défi du remplacement du 'trône' divin. Donc, l'homme qui tue Dieu, se demande, comme F. Nietzsche : « Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes des dieux ? »³⁵⁵. L'homme est par conséquent 'obligé' de donner un sens sacré à son existence.

L'être profane est désormais celui qui possède consciemment le divin. La question qui se pose est comment peut-il accomplir une existence qui englobe l'élément profane et divin. L'appréhension de tout ce qu'il entoure ne sera jamais complète : il retrouve toujours le néant en face de lui-même. Donc, il devient chaque jour ou même chaque minute un pionnier de la découverte de son propre environnement. Dès présent, l'homme doit dépasser son 'maître'. Il n'est pas assez de 'paraître digne' de lui, mais il est nécessaire de se rendre encore plus efficace.

³⁵⁴ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Jean, B. Le dernier repas, Le vrai cep, 15.5, p. 1421.

³⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 132.

Le Dieu est vaincu par le nouveau Dieu actif, l'être humain. Cela signifie qu'il ne laisse pas à l'humanité une certaine série de commandements comme le Dieu ancien. La divinité de l'homme actif réinvente à partir du lever du soleil, les valeurs qui lui permettent d'absorber chaque expérience dans sa vie quotidienne.

Chaque élément est vécu toujours comme la première fois : « Il n'y eut jamais action plus grandiose, et ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause de cette action, à une histoire plus haute que ne fut jamais toute histoire »³⁵⁶. L'homme, en tant que fondateur du néant créatif, il transmet aux générations suivantes le patrimoine de la nouveauté de chaque jour.

Paradoxalement, cette innovation à partir du rien devient une tradition qui se perpétue au fur et à mesure à ceux qui restent fidèles à l'homme. Celui qui vit son présent comme une éternité, assure l'avenir de toute l'humanité. C'est parce qu'il ne met plus ses espoirs dans un au-delà, mais il applique ses désirs dans son présent.

Si l'homme ne possède pas ce qu'il veut maintenant, comment peut-il l'avoir dans son futur ? Il repart toujours de rien afin qu'il puisse maintenir l'authenticité de sa créativité. Le présent affirme l'avenir. En devenant Dieu, il est toujours actif et il récupère perpétuellement ses forces pour travailler joyeusement. Le renouvellement de toute valeur n'est pas fait seulement une fois, par exemple après la mort de Dieu.

À l'encontre, il s'effectue quotidiennement, car c'est la seule façon d'avoir une existence pleine et originale. Donc, le nihilisme devient le mécanisme du désir inventif. L'homme doit effectuer les funérailles de Dieu chaque jour, puisque toute expérience vécue est réestimée habituellement. Devant le néant, l'homme chante : « [...] *Requiem aeternam deo*³⁵⁷. »³⁵⁸.

³⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre troisième, p. 132.

³⁵⁷ Note en bas de page tiré de l'œuvre Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, L'Antéchrist, Imprécation contre le Christianisme, Avant-propos de Friedrich Nietzsche, p. 1053 : Nietzsche transforme la première ligne de l'introït de la messe des morts dans la liturgie catholique. Le texte liturgique catholique est emprunté à l'Ancien Testament (*Esdras*, IV) et dit : « *Requiem aeternam dona eis* » (« Donne-leur le repos éternel »). La formule de Nietzsche signifie au contraire : « [Donnons] à Dieu le repos éternel. ».

Cet hymne qui annonce la disparition de Dieu. En outre, par cet hymne, l'homme ensevelit une fois pour toutes le néant vide et destructif et le remplace par le néant pleinement créatif. Comme il a été évoqué auparavant, c'est par l'amalgame des contraires que ressort le vrai sens. L'homme fait la sépulture de Dieu vide de toute signification pour qu'il donne naissance à l'homme porteur de la vérité. La pureté naturelle de l'homme est accomplie par le sens du nihilisme créatif. Il suffit de redonner la nouveauté aux appréciations des phénomènes et à créer peu à peu la nouvelle identité de l'homme renaissant, F. Nietzsche écrit que « [...] devenir son propre corps ; l'apparence primitive finit par devenir presque toujours l'essence, et fait l'effet d'être l'essence [...] »³⁵⁹.

Le néant qui sert comme une force vitale du désir inventif est celui du devenir perpétuel. C'est une tâche difficile qui met à l'épreuve l'homme. Le premier axiome de l'homme est l'homme lui-même. Le nihilisme optimiste permet à l'individu de se surmonter, en se réconciliant avec sa propre nature. L'essence n'est pas donnée, mais elle est créée. Il faudra rappeler que ce qui est considéré dans la vie comme étant donné est souvent non-estimé.

C'est par sa lutte que l'homme gagne tout ce qu'il possède. L'homme n'a rien sans son propre combat individuel, dans les écrits chrétiens nous lisons que « C'est pour cela qu'il vous faut endosser l'armure de Dieu, afin qu'au jour mauvais vous puissiez résister et, après avoir tout mis en œuvres rester fermes »³⁶⁰. L'essence est dans la 'guerre' de soi-même, la seule chose donnée est la mort : même sur cela il est lui-même le créateur du sens. Cela signifie de trouver la notion authentique de la mort devient équivalent de la signification de la vie. Comment apprécie-t-il autrement quelque chose qu'il n'a pas lui-même créé ? L'homme athée définit sa vie et inévitablement sa mort. Il devient ce qu'il est vraiment sans prétentions.

³⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, L'Antéchrist, Imprécation contre le Christianisme, Avant-propos de Friedrich Nietzsche, p. 1053.

³⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre deuxième, p. 88.

³⁶⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Éphésiens, II. Parénèse, Le combat spirituel, 6.13, p. 1548.

Dans la philosophie nietzschéenne, le lecteur remarque la difficulté de devenir ce que l'homme est vraiment. L'individu est couvert par les commandements et les évaluations de Dieu qui surveille la nature humaine. La réponse au désespoir de l'homme 'insensé' du Gai Savoir, sur la question de la mer vide de tout sens par la mort de Dieu, vient par la prise de sa responsabilité.

En tant que celui qui possède le néant divin, il remarque qu'il n'est pas finalement désespéré au terme pessimiste, mais il est désormais celui qu'il apportera tout optimisme. Le salut de la psychè est fait par l'homme sauveur de soi-même. En signifiant qu'il voit à nouveau l'horizon illimité de son océan tout prêt à être exploré, F. Nietzsche écrit « [...] la mer, *notre* pleine mer, s'ouvre de nouveau devant nous, et peut-être n'y eut-il jamais une mer aussi ouverte et « pleine ». »³⁶¹.

³⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, Le Gai Savoir « La Gaya Scienza » (1882-1887), Livre cinquième, Nous qui sommes sans crainte, p. 206.

4.4.2 Constaté l'absurde : Créature et Création

L'homme conscient de sa réalité hors de tout dogme prend la décision de regarder dans les yeux la vérité. De cette manière, il affirme que la vie n'a originellement aucune signification. De toute manière, la vie porte en elle-même l'élément absurde. En fait, l'absurdité peut servir comme une malédiction ou bien comme une bénédiction. Le choix est toujours laissé à la volonté humaine.

C'est par le désaccord des éléments conflictuels que l'homme se sent toujours délaissé dans un monde qui ne contient pas du sens, A. Camus dit que « Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable [...] ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme »³⁶². C'est ce sentiment qui l'amène à créer fondamentalement une civilisation consacrée à la religion ecclésiastique qui fournit des réponses prêtes à être inculquées à l'esprit humain.

L'absurde peut être vu comme un phénomène lumineux, mais il ne faudra pas négliger le fait que si quelqu'un regard directement la lumière, risque d'être s'aveugler. C'est pour cela qu'il est important de faire de petits pas chaque fois afin d'apercevoir de plus en plus clairement le sens de l'absurde. Le moment présent est dès lors une arme puissante pour arriver à la vérité.

L'être humain est rarement prêt devant les surprises de la vie, son existence est plein des situations imprévues. La luminosité de l'âme humaine est retrouvée dans une quête qui admet et inclut inévitablement l'élément absurde, dans *La Sainte Bible*, nous lisons : « Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes »³⁶³. La contradiction est trouvée innée chez la condition humaine : l'individu n'est pas toujours prêt à entendre la vérité au moment où il ne s'aperçoit pas de la dualité de son caractère.

³⁶² Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 39.

³⁶³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épître aux Corinthiens, I. Divisions et scandales, 1. Les partis dans l'église de Corinthe, 1.25, p. 1512.

C'est pour cette raison que l'homme préfère le confort de la religion : la vérité est préétablie. Ainsi, la quête personnelle de la vérité s'anéantit au nom des lois procurées par un Dieu. D'après l'approche existentialiste, l'homme conscient de sa propre vie reste fidèle à une vie plongée dans l'incertitude et dans le doute. De cette façon, il choisit de ressortir de son état ténébreux, en suivant droitement la lumière de son propre chemin.

Une vie qui ne possède pas la sincérité de ses phénomènes, ne vaut pas enfin la peine d'être vécue. Le concept camusien fait appel à la sincérité de l'homme envers sa propre existence éphémère qui échappe dans un au-delà métaphysique. C'est par le refus de reconnaître sincèrement l'absurdité de la vie que la vérité hors de la religion s'efface à travers les idéologies.

D'après l'approche existentialiste, l'homme qui regarde en face l'absurdité de sa vie, est celui qui suit l'exemple de Sisyphe. Il reprend à nouveau son rocher, même s'il connaît bien qu'il s'agit d'une action qui n'amène nulle part, Sisyphe peut dire les paroles de *La Sainte Bible* : « Plus que tous mes maîtres j'ai la finesse [...] »³⁶⁴. Selon la pensée camusienne, l'opacité du destin du héros tragique est redéterminée clairement dans l'absurde. La pensée de Sisyphe est mieux exprimée dans la phrase suivante, A. Camus écrit : « [...] continuer, seulement continuer, voilà ce qui est surhumain »³⁶⁵.

La révolte authentique s'enfonce dans la force humaine de ne pas abandonner la lutte. Ainsi, il admet l'absurdité de sa punition et il met toutes ses forces pour la réévaluer perpétuellement. En se dépassant lui-même, il devient un surhomme qui ne subit pas simplement son destin. Ce type d'homme évite toute explication métaphysique. La philosophie existentialiste s'interroge sur la question suivante : Comment l'absurde naturel entre l'homme et le monde et l'absurde surnaturel entre le Dieu et l'homme se définissent ?

³⁶⁴ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Poétiques et Sapientiaux, Les Psaumes, Psaume 19 (118), 119.99, p. 775.

³⁶⁵ Albert Camus, *La chute. Récit*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 1980 p. 132.

Ce sous-chapitre est consacré à l'attitude de l'homme athée envers son existence absurde et également des mécanismes qui se mettent en pratique afin d'apprendre à vivre avec l'absurde. En effet, il lutte contre le mal, mais il ne peut jamais échapper à son destin mortel et à l'injustice de la vie. Enfin, l'ennemi de l'homme n'est que l'homme lui-même. En effet, le mal se trouve chez la nature humaine. Bien que le malheur provoqué par la dissonance entre le monde et l'individu soit éternellement apparente, l'homme camusien découvre le plaisir d'agir sans attendre des récompenses.

D'après la philosophie existentialiste, la victoire est déjà présente dans la lutte de l'homme envers les défis de la vie : celui qui est conscient de sa condition, combat toujours avec et contre la vie, à la fois son allié et son ennemi. Malgré l'intensité et la grandeur de la lutte, il est devant une défaite perpétuelle. Cet aspect n'est pas pessimiste, parce qu'il affirme la temporalité de la victoire.

L'homme conscient agit toujours dans le temps et jamais hors de lui. La seule manière de triompher est de s'appuyer sur le présent. C'est par l'échec constant que l'homme peut finalement conquérir l'absurdité et de la former à son gré. C'est pour cette raison que l'auteur de *L'homme révolté* dit : « Je tire ainsi de l'absurde trois conséquences qui sont ma révolte, ma liberté et ma passion »³⁶⁶. Le monde n'est pas rationnel et le besoin de l'homme d'apprendre son dessein demeure injustifié par un silence universellement déraisonnable.

En conséquence, l'homme est dès sa naissance, confronté au néant de son existence et de sa propre mort. Cette attitude échappe à toute illusion métaphysique et glorifie seulement la nature de l'homme dans sa totalité. Selon la philosophie camusienne, l'amour pour l'être humain exige la nécessité de la révolte et ainsi la reconnaissance primordiale de l'apparente incohérence de la vie.

³⁶⁶ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, La liberté absurde, p. 90.

En effet, le vrai accomplissement de tout individu est de parvenir à attribuer à l'absurdité une notion plus profonde, C. Roy écrit : « La nature humaine ayant horreur du vide, et le besoin de croire étant une erreur du vertige qui pour éviter l'abîme de l'incertitude se satisfait d'objets réels ou illusoire »³⁶⁷. La révolte est la seule attitude qui dit oui et en même temps non au néant existentiel.

D'après l'approche camusien, ce défi fait un appel à l'éveil d'une situation passive. D'après la philosophie existentialiste, l'absurdité peut être vue comme un motif capital pour l'homme en quête de la vérité. En effet, le regard sincère envers l'absurdité de la vie évite les réponses prêtes qui assouissent illusoirement l'inquiétude désespérante des gens.

L'homme évite soi-même en évitant à la fois la confrontation à l'absurdité. L'angoisse est vue comme une malédiction pour celui qui nie la présence de l'élément absurde dans sa propre vie. Cependant, l'homme conscient de ses puissances aperçoit l'angoisse existentielle en tant qu'une bénédiction qui contribue à la découverte du sens de la vie.

La crainte ne paralyse plus la quête du sens authentique de la vie qui échappe à toute idéologie. L'homme conscient de sa condition affirme la peur comme un élément indispensable de la vie authentique. L'homme se trouve présent dans un combat perpétuel des éléments contradictoires entre eux : le bonheur ou la tristesse, la vie et la mort.

Selon A. Camus : « L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde »³⁶⁸. Ainsi, la contradiction persistante entre le besoin humain de trouver un sens à sa condition et l'assourdissement écrasant de l'Univers crée l'absurdité de l'existence ontologique. Suivant l'approche camusienne, la nécessité première est toujours la révolte individuelle.

³⁶⁷ Claude Roy, *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais CCXV », III. Le refus de croire, 1, p. 221.

³⁶⁸ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 46.

D'un côté, le cri humain est rempli par la douleur et la souffrance créées par l'hostilité du monde, où l'homme est délaissé sans aucune explication quelconque. En outre, il se sent jeté dans un 'on' collectif qui ne satisfait pas souvent ses nécessités individuelles. D'un autre côté, la tenue atone du monde intensifie ce besoin humain toujours en recherche des réponses : « En proie à la détresse, il pria de façon plus instante, et sa sueur devint comme de grosses gouttes de sang qui tombaient à terre »³⁶⁹. Ainsi, l'âme humaine plongée dans la douleur tremble devant l'inconnu et elle cherche constamment à échapper à tout malheur. La prière camusienne n'est que la révolte personnelle qui échappe à toute religion.

Néanmoins, cette dissonance qui apparaît entre la contradiction de l'individu et de l'Univers est l'occasion d'élever l'homme à sa propre place, de tirer de ce fait les valeurs personnelles de sa vie : son enthousiasme envers la vie : de trouver le Dieu en lui-même. Ce conflit entre l'envie de l'homme et le silence de l'Univers constitue le début de toute action authentique d'un révolté qui conquiert sa propre vérité et sens de la vie, D. Bourg écrit : « Ce repli sur soi, l'évanouissement de toute finalité religieuse, de toute tension vers une extériorité non mondaine qui en découle, constituent un nouvel éthos »³⁷⁰.

Le pivot de cette éthique athée est l'homme en tant que maître de son propre monde psychique. Il édifie sa vie sur l'absurdité qui naît de cet antagonisme des forces. L'absurdité permet la réunification de l'homme en soi-même et pour soi-même. La morale athée se réalise par l'individu qui s'aperçoit de ses propres puissances. C'est à travers la redéfinition de la morale que le sens authentique suscite au cœur de l'individu qui échappe à la nécessité de toute religion, A. Camus écrit que « C'est à cela qu'il faut se cramponner parce que toute la conséquence d'une vie peut en naître »³⁷¹.

³⁶⁹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Luc, VI. La Passion, Au mont des Oliviers, 22.44, p. 1385.

³⁷⁰ Dominique Bourg, « Christianité et déchristianisation », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 59, fascicule 2 (1985) : 162-175, p. 163.

³⁷¹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 46.

L'homme peut se retrouver soi-même une fois pour toutes à travers l'exploration de l'irrationnel du Cosmos. C'est la reconnaissance sincère de la définition de chaque phénomène qui détermine toujours par son contraire qui permet à l'homme d'agir consciemment. Ainsi, il appréhende qu'en suivant ce chemin de l'absurdité, il redonne à sa vie un sens précis perpétuellement. C'est en traversant les ténèbres que l'homme est en mesure de découvrir la lumière. L'homme devient pour lui-même son propre rayonnement, il n'est plus justement la créature, mais également il se transforme en son propre créateur, dans *La Sainte Bible* nous lisons : « De tout être il était la vie et la vie était la lumière des hommes et la lumière luit dans les ténèbres [...] »³⁷².

En outre, sa nécessité d'apercevoir une réaction de la part du monde envers sa quête existentielle, lui oblige de prendre l'initiative par ses propres moyens. La pensée camusienne évoque la présence humaine en tant que création et à la fois créateur. Selon l'approche camusienne, l'homme conscient de ses propres puissances, il réapprend à se passionner pour la vie, en écartant le fanatisme de toute idéologie qui ne fait qu'éloigner l'homme de sa véritable destinée.

Celui qui aime indéniable la vie dans son intégralité, porte en lui-même le leitmotiv de sa révolte personnelle qui au fur et à mesure se collectivise toujours authentiquement, Carlos Lévy écrit que « Pour Camus, c'est précisément au moment où l'homme se sent étranger au monde et à sa propre vie, où il renonce à l'espoir comme aux consolations illusoire, qu'il peut se libérer de la chaîne des habitudes et comprendre le paradoxe [...] »³⁷³. C'est par la voie de la sincérité que la révolte devient un outil indispensable pour la conquête du sens authentique.

Nous voyons que toute démarche passive qui sous-estime la nature humaine est rejetée par la philosophie existentialiste. C'est le cas de la foi religieuse qui ne permet pas à l'homme de poursuivre sa propre quête individuelle. Il devrait se comporter, selon les lois ecclésiastiques qui sont évidemment les mêmes pour tous.

³⁷² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Jean, Prologue, 1.4, p. 1397.

³⁷³ Carlos Lévy, « Albert Camus entre scepticisme et humanisme », Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°3 (octobre 2002) : 352-362, p. 356.

L'absurde devient un acte collectif au sein de la croyance chrétienne : la révolte évoquée par la philosophie camusienne est toujours personnelle et ensuite collective. La religion projette un Être infini à un Être fini, la présence de la contradiction entre les deux confirme la puissance du paralogisme de l'existence humaine, dans les écrits chrétiens nous voyons : « [...] un Dieu éternel il a créé les confins de la terre. Il ne se fatigue ni ne se lasse et son intelligence est insondable »³⁷⁴. L'omnipotence de Dieu ne peut qu'anéantir la présence humaine. Ainsi, le conflit s'impose à l'âme humaine au moment où l'individu se soumit au Dieu.

Selon l'approche existentialiste, la religion mène à la division de l'homme et de sa propre nature. La sérénité se trouve essentiellement dans l'harmonie des contradictions. C'est à travers la lutte personnelle de joindre tout élément opposant à son complémentaire que l'homme peut remarquer clairement et avec gratitude le dessein individuel de sa propre vie. L'harmonie de la psyché humaine s'effectue à travers la révolte sincère et continuelle : elle se transfère de génération en génération. De cette façon, la condition éphémère de l'homme devient éternelle.

C'est par la conquête de la mesure que l'homme conscient de sa propre vie, devient apte à échapper à la domination du déraisonnable et ainsi trouver un sens profond dans son existence. La confusion et le désordre qui se trouvent chez l'âme humaine, sont notamment nés de l'instauration de la démesure par la religion chrétienne. Elle offre une consolation et un soutien vitaux à l'individu avec toujours un échange : la perte de la tranquillité et dès lors l'éloignement de la nature originelle.

L'homme affirme son existence à partir du néant : le sens accompli de la vie humaine est apprécié en chaque instant. Cette vie ne s'efface pas pour un au-delà métaphysique. C'est par l'autorité austère de Dieu que l'affaiblissement et la soumission dépouillent l'homme de son vrai potentiel : l'absurde se renforce à travers la logique religieuse.

³⁷⁴ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, Isaïe, II. Livre de la consolation d'Israël, La Providence toute-puissance, 40.28, p. 1027.

A. Camus affirme la puissance de l'harmonie chez l'homme : « Le bel équilibre de l'humain et de la nature, le consentement de l'homme au monde [...] a été brisé, au profit de l'histoire, par le christianisme d'abord »³⁷⁵. L'homme perd à la fin son originalité par son aveuglement idéologique : il écarte son propre équilibre afin de rester fidèle à une religion qui le marginalise par rapport à son monde naturel.

Il est nécessaire de souligner que l'incertitude, la crainte et tout sentiment négatif, émergent de l'élément séparateur sur lequel se fonde la foi chrétienne. Ce phénomène a comme conséquence la peur de la mort, de la souffrance et du deuil en termes généraux. Le croyant vit dans sa propre absurdité, en gardant dans son esprit comme une histoire consolatrice l'attente du Paradis. Cela lui donne du courage afin de supporter les malheurs de sa vie et de se comporter également bien, afin qu'il puisse être accepté par père céleste. Donc, le fidèle agit moralement pour une vie après la mort. Cela signifie qu'il ne le fait pas pour justement agir, mais il voit encore plus loin, les avantages qu'il pourrait finir par tirer de son comportement éthique. Cette attitude ne peut que renforcer l'absurde.

L'homme tremble devant l'idée de la mort et c'est pour cette raison qu'il choisit de se définir par la religion. La mort ne définit pas un point terminant pour le croyant. Il agit moralement pour se rassurer d'une vie post-mortelle bien heureuse au Paradis céleste. L'absurdité de la religion est montrée par négation de la mort en tant que fin de la vie. La mort fait partie du paralogisme.

Celui qui regarde la mortalité de son existence, affirme en même temps la vérité de l'absurdité de son existence. L'homme chrétien n'accepte pas cela. C'est parce qu'il évite le contact direct avec sa réalité mortelle : il vit dans l'absurdité de sa foi qui est déguisée par les justifications métaphysiques, où l'homme se trouve constamment dans le péché, même le christianisme souligne que « Car du plus petit au plus grand, tous sont avides de rapine ; prophète comme prêtre, tous ils

³⁷⁵ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, III. La révolte historique, Le terrorisme d'État et la terreur rationnelle, La prophétie bourgeoise, p. 229.

pratiquent la fraude »³⁷⁶. Même si l'homme est un être mortel, ses actes peuvent porter une essence éternelle. Ainsi, l'homme atteint l'éternité par ses actions présentes, la religion ne fait qu'augmenter l'intensité de l'absurdité de la tragédie humaine. Ils attribuent à la mort l'éternité et la paix de l'âme, au-delà de toute souffrance terrestre.

Cette pensée maintient l'homme dans un état inconscient et ignorant de sa nature. En conséquence, il reste un être en suspens entre le fini et l'infini. Le combat est mené toujours entre la mortalité et l'immortalité. L'homme se trouve déchiré et confus devant sa propre vie. C'est pour cette raison qu'il cherche une justification du sens de la vie à travers les lois sacrées. La pensée camusienne reconnaît la valeur de l'éternité seulement dans la révolte qui échappe à la religion. Il s'agit d'une révolte qui dit oui à la vie.

Le mystère apocryphe des religions est édifié sur cette utilisation entre deux composants essentiels : le maintenant limitant (le paron) et l'horizon indéfini (l'apeiron). À travers cette séparation, le dogme évoque encore plus de confusion à l'esprit humain, M. Neusch écrit « Au lieu de saisir l'opposition fini/infini comme immanente à l'homme, elles en font une opposition entre deux êtres, extérieurs l'un à l'autre »³⁷⁷. D'après le concept chrétien, la vie devient juste après la mort : les méchants vont à l'Enfer et les bons au Paradis.

C'est la possibilité du Paradis métaphysique qui permet à l'homme d'attribuer à sa vie un sens quelconque. Même s'il s'agit d'une réponse métaphysique qui procure à l'homme passif une explication qui ne nécessite plus une recherche plus profonde. Néanmoins, le type d'homme camusien prend la décision difficile de regarder en face l'absurde, il ne veut pas de solutions préétablies. Il sait bien que toute vérité sincère est trouvée par chaque homme individuellement.

³⁷⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, Jérémie, I. Oracles contre Juda et Jérusalem, 1. Au temps de Josias, Encore l'invasion, 6.13, p. 1064.

³⁷⁷ Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, coll. « Foi vivante », 1993, Chapitre 2, Ludwig Feuerbach : le père de l'athéisme moderne, La religion, première conscience de soi de l'homme, p. 53.

La religion qui se construit autour des besoins de la masse ne fait que renforcer l'absurde où le Dieu ne se trouve pas dans cette vie terrestre: « Je ne suis plus dans le monde, mais eux sont dans le monde »³⁷⁸. La philosophie camusienne est centrée sur cette vie et refuse toute justification métaphysique d'une présence au-delà du monde humain. Du coup, il reconnaît a priori le non-sens de la vie et il ne le déguise pas rester soumis à aucun dogme préétabli.

La souffrance terrestre ne se justifie pas par la miséricorde d'un Dieu: la définition d'un monde sans Dieu est placée dans la reconnaissance personnelle de l'absurdité. Selon l'approche camusienne, l'homme conscient de sa responsabilité envers l'absurdité de la vie, est sincère envers lui-même et, par conséquent, envers sa nature mortelle : il apprécie et jouit intégralement la vie par la pensée même de la mort.

En effet, elle redéfinit la dignité de l'individu, sa force est montrée par sa capacité de tirer de sa condition mortelle des valeurs éternelles : rendre chaque instant précieux et vivre dans le moment présent. Comme par exemple la passion pour le caractère éphémère de la vie, la révolte sincère qui gagne toujours à nouveau le respect envers l'humanité entière et la liberté qui garantit l'évolution quotidienne de l'homme émancipé de tout Dieu.

Selon A. Camus : « Il s'agit d'honnêteté. C'est une idée qui peut faire rire, mais la seule façon de lutter contre la peste, c'est l'honnêteté »³⁷⁹. D'après la philosophie camusienne, c'est par ses actions propres que l'homme conscient de sa condition terrestre devient familier avec son environnement et qu'il accomplit l'effacement de l'aliénation menée par la religion. La clarté de son existence, tant désirée par l'homme est effectuée, dans sa quête individuelle. De surcroît, il appréhende entièrement l'absurdité de la vie par la mise en pratique de ses puissances. La confrontation sincère de l'absurde donne un caractère sacré à la vie :

³⁷⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Jean, VII. La dernière Pâque, B. Le dernier repas, Prière sacerdotale, 17.11, p. 1424.

³⁷⁹ Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, II, p.151.

« Quand nous disons que la vie humaine est « sacrée » disons-nous qu'elle incarne l'invisible, qu'elle matérialise le surnaturel, qu'elle est habitée par une transcendance, dans le sens religieux du terme »³⁸⁰.

L'homme n'échappe pas à la discordance du monde et de son appel humain, mais il peut donner au moins une notion anthropomorphique afin de mieux concevoir le concept absurde dominant à sa vie. L'intelligibilité du conflit entre le monde et l'homme se clarifie par la volonté personnelle de l'individu. D'après la philosophie camusienne, l'absurde constitue le point de départ de l'émancipation authentique de tout maître et de toute idéologie restreinte, C. Lévy dit qu' « Épuiser le champ du possible avec la certitude que c'est à l'homme de définir sa propre fin, telle est l'éthique de l'absurde »³⁸¹.

La philosophie camusienne trouve un sens profond à l'existence de l'absurde : elle le considère comme une motivation essentielle à l'indépendance humaine et, par conséquent, à l'instauration d'une attitude morale qui échappe à tout dogme. L'homme peut vivre avec dignité à travers l'absurdité de sa vie. Les explications abordées sur l'absurde portent un goût humain et non pas divin. C'est par cette perspective que l'individu et le monde trouvent ensemble leur cohérence et ainsi leur chemin commun. Selon A. Camus : « Comprendre le monde pour un homme, c'est le réduire à l'humain le marquer de son sceau. »³⁸².

C'est à travers l'appréhension sincère de l'absurdité de la vie humaine, que l'homme conscient de son existence montre qu'il n'est pas une victime de l'absurdité, mais il est lui-même le créateur de sa signification primordiale. Il redétermine sa relation au monde par son effort personnel, le lien entre l'homme et le monde est réharmonisé intégralement par la volonté humaine. Ainsi, la philosophie existentialiste souligne que l'absurdité n'est plus un phénomène insupportable, mais elle est le fil primordial qui unifie l'homme au monde.

³⁸⁰ Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, coll. « Nouveau collège de philosophie », 2004, Qu'est-ce que le sacré ?, p. 67.

³⁸¹ Carlos Lévy, « Albert Camus entre scepticisme et humanisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3 (octobre 2002) : 352-362, p. 356.

³⁸² Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 34.

L'équilibre entre les besoins de l'homme et l'élément absurde, conduit au renoncement de toute justification transcendante. C'est par l'interprétation personnelle de l'absurde que l'individu soutient courageusement les malheurs de sa vie. C'est la première étape qui compte vraiment, la volonté qui pousse l'homme à sortir de sa zone confortable et se confronter à la vérité universelle.

Le fait que l'homme est seul devant sa mort et devant une existence essentiellement sans aucun sens, constitue une motivation vitale pour lui. Il se rend compte que toute notion naît par son esprit et ensuite par ses actions. Les paroles de Dieu sont désormais dites par l'homme qui devient le seul maître de sa vie. L'homme conscient de sa quête personnelle du sens de la vie annonce sa décision comme le Dieu tout-puissant : « Je ne vous laisserai pas orphelins. Je reviendrai vers vous »³⁸³. De cette manière, l'homme fait une promesse envers lui-même et envers les générations à suivre.

L'homme est le seul créateur de sa vie : ni la religion, ni les autres hommes ne peuvent l'aider à donner un sens sincère et personnel à sa condition. L'analyse de la réflexion camusienne évoque la solitude de l'homme face à l'absurde. Ainsi, la seule façon de vivre pleinement et d'apprendre à cohabiter avec l'absurdité de la vie. C'est ce comportement sincère envers l'absurdité qui sauve l'homme des ténèbres de son ignorance.

Même par son désir, la relation entre l'homme et le monde se renouvelle continuellement. Toute action sincère est faite par la puissance psychique de chaque homme. En faisant confiance en soi-même, il donne à l'absurde par sa propre volonté, le 'sceau' de son caractère unique. La découverte de l'essence de l'élément déraisonnable de la vie porte à jamais un prix à payer. La philosophie camusienne évoque le défi de la confrontation de l'homme au néant de son existence.

³⁸³ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, L'Évangile selon Saint Jean, VII. La dernière Pâque, B. Le dernier repas, Les adieux, 14.18, p. 1420.

C'est parce que l'homme est premièrement obligé de se mettre d'accord avec soi-même et en même temps avec le monde que la compréhension de l'absurde devient une tâche exigeante. L'appréhension du sens de l'absurdité demande un effort authentique et perpétuel de la part de l'individu. Selon A. Camus :

« Il fallait seulement commencer de marcher en avant, dans la ténèbre, un peu à l'aveuglette, et essayer de faire du bien. Mais pour le reste, il fallait demeurer, et accepter de s'en remettre à Dieu, même pour la mort des enfants, et sans chercher de recours personnel »³⁸⁴.

Les valeurs du respect et de la dignité se trouvent déjà chez la psyché humaine. C'est pour cette raison que toute religion ne sert pas pour l'éthique de l'individu. À travers cette voie, l'homme conscient de sa condition admet les aspects qui ne lui sont pas convenables. Il est prêt à risquer son confort pour saisir la vérité crue.

Mais, c'est le premier pas à faire pour qu'il puisse finalement accepter l'interminable absurdité de son existence sur cette Terre. La souffrance et les chagrins qui subissent ceux qui sont innocents. L'absurde est l'injustice : le besoin de l'homme d'avoir une réponse et la difficulté de la saisir. C'est pourquoi il se trouve devant une lutte, car il prend du recul et il reconnaît qu'il lui est indispensable d'échapper à sa position confortable.

La religion n'offre qu'une situation confortable enfoncée dans les promesses d'une vie post-mortem. Le croyant n'a qu'à s'assimiler absolument aux ordres indiqués. De cette façon, la vie présente est sacrifiée pour la vie au-delà. Ainsi, l'homme fidèle à sa foi ne s'interroge plus sur lui-même et sur sa propre vie.

D'après la philosophie existentialiste, tout dogme préétablie laisse l'homme dans une assurance convenable et il ne l'encourage pas à chercher pas ses outils personnels le but et la valeur réels de son existence. Ainsi, l'homme meurt sans se connaître soi-même. La religion lui donne des réponses qu'il juge valides et, par conséquent, essentielles pour la survie de l'espèce humaine.

³⁸⁴ Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, IV, p. 206.

Dès la réception servile des commandements ecclésiastiques par le fidèle, l'absurde se justifie automatiquement par l'instauration des lois protectrices et bienveillantes pour l'être humain : « Aurait-on observé la Loi tout entière, si l'on commet un écart sur un seul point, c'est du tout qu'on devient justiciable »³⁸⁵. L'adaptation de l'idéalisme transcendant au réalisme humain est accomplie par l'effort personnel.

L'homme qui décide de vivre son existence, rejette toute explication abstraite et non-valables qui ne font qu'accroître l'élément absurde de sa condition. En mettant confiance à sa situation tragique, l'homme camusien annonce que « Mon raisonnement veut être fidèle à l'évidence qui l'a éveillé. Cette évidence, c'est l'absurde »³⁸⁶.

L'homme qui échappe à tout dogme religieux, trouve le sens de sa vie à travers l'appréhension de l'absurde. Il s'agit d'un motif vital qui lui apporte la prise de conscience véritable. La manifestation de l'absurdité permet la compréhension de soi-même et du monde. La question primordiale est si : « Peut-on être un saint sans Dieu, c'est le seul problème concret que je connaisse aujourd'hui »³⁸⁷.

De cette façon, l'homme s'aperçoit que toute situation absurde ne se trouve pas seulement dans un côté, mais dans la vie dans sa totalité, l'émergence de l'absurdité est faite dans le conflit même entre les éléments opposants. En effet, ni l'homme ni le monde, ne portent pas un non-sens en eux-mêmes. C'est dans leur confrontation que l'absurde est né principalement. Paradoxalement, c'est par cet absurde que l'homme camusien peut trouver les motifs nécessaires pour sa révolte et ainsi son émancipation.

³⁸⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître de Saint Jacques, Le respect dû aux pauvres, 2.10, p. 1596.

³⁸⁶ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Le suicide philosophique, p. 73.

³⁸⁷ Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, IV, p. 230.

La réponse au cri humain peut être tirée du silence déraisonnable de l'Univers. Ce Cosmos se modifie perpétuellement et rien ne reste stable. C'est pourquoi l'homme renouvelle chaque jour son lien avec le monde. La seule stabilité est l'action constante, A. Camus écrit « Le monde n'est pas dans une pure fixité, mais il n'est pas seulement mouvement. Il est mouvement et fixité »³⁸⁸. La philosophie camusienne reconnaît la valeur de la lutte personnelle en face de l'absurdité de la condition humaine. La quête du sens par l'existence absurde de tout homme est synonyme du mouvement continu.

L'être humain porte un désir ardent de vouloir tout connaître et d'avoir toujours une définition bien spécifique sur chaque perspective de ce qui l'entoure. C'est le désir d'apprendre qui permet à l'homme de connaître. La religion ne fait que donner une assurance convenable. Ainsi, il crée des rôles sociaux, des étiquettes qui servent à mieux placer dans les catégories bien précises chaque être humain. Cela est fait selon sa fonction sociale et non pour son caractère unique. Néanmoins, la philosophie existentialiste met en exergue les sens humains par les paroles stoïciennes :

« La perception ou connaissance sensible suppose un acte de l'esprit, par lequel nous donnons notre assentiment à la représentation reçue par les sens, nous la jugeons conforme à un objet réellement existant. L'assentiment (assensus, συγκατάθεσις) est donc le jugement de réalité [...] »³⁸⁹.

C'est par le consentement personnel que le bien ou le mal commence pour l'existence humaine. En effet, toute réalité est fondée sur la perception personnelle du monde. De cette manière, la valeur de chaque homme et sa contribution dans la vie collective s'exprime par l'action individuelle, car l'effort même d'un seul homme contribue au bien-être total de la société. Tout héros est créé par sa lutte : même le courage de mener un combat sincère envers l'absurdité de la vie représente déjà la victoire de l'homme sur soi-même.

³⁸⁸ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, V. La pensée de midi, Mesure et démesure, p. 354.

³⁸⁹ Joseph Moreau, *Epictète ou le secret de la liberté*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1964, p. 23.

L'homme trouve la grandeur de son existence dans l'imprévisibilité de la vie. Il fait confiance en soi-même par ses propres moyens. Les conséquences des actions personnelles apparaissent dans l'ensemble du monde. L'homme se trouve jeté dans un Univers incompréhensible et également silencieux, puisqu'il ne répond pas aux apories profondes de tout appel humain.

L'antinomie qui existe dans le monde est accablante pour l'homme qui cherche désespérément un sens unifiant de soi-même avec son environnement. Cet aspect tragique conduit l'homme à une quête du sens de sa vie, il aspire à s'unifier à sa nature. C'est à travers elle qu'il trouve les puissances nécessaires d'accepter le monde tel qu'il est un changement continu.

L'appel humain est continuellement déçu par la séparation entre lui-même et le monde qui pèse sur son existence. Selon la philosophie camusienne, l'homme conscient de sa condition recommence à nouveau chaque jour et il lutte perpétuellement le néant de sa vie. Comme Martha annonce dans *Le Malentendu* :

« Je me contenterais de si peu. Mère, il y a des mots que je n'ai jamais su prononcer [...] mais il me semble qu'il y aurait de la douceur à recommencer notre vie de tous les jours »³⁹⁰.

Les éléments contradictoires s'accordent par l'affirmation consciente des caractéristiques des deux côtés : de l'homme et du monde. La quête passionnante de l'individu et également le silence écrasant de l'Univers. L'un désire ce que l'autre ne peut pas suffisamment lui procurer.

C'est à l'homme d'ajuster l'absurde à ses mesures : c'est le désir de supprimer cette division qui redonne à l'individu sa valeur primordiale ; la volonté de vivre avec sa propre dignité. Le regard sincère envers la vie est le premier pas qui conduit à l'émancipation individuelle.

³⁹⁰ Albert Camus, *Caligula suivi de Le malentendu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1958, Acte III, scène I, p. 229.

Cette fierté ressuscite de l'effort incessant. En reconnaissant, la disharmonie de lui-même et du monde, il affirme à la fois l'opposition qui les lie intrinsèquement, A. Camus écrit que « C'est ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit, ma nostalgie d'unité, cet univers dispersé et la contradiction qui les enchaîne »³⁹¹. Donc, le seul lien authentique entre l'individu et le Cosmos, est leur guerre réciproque. En admettant au moins leur seul point commun qui est le divorce, l'homme s'approche évidemment à rejoindre toute antinomie : De devenir un avec le monde.

C'est par l'effacement de la crainte et de l'écartement de sa position confortable procurée par la religion – qu'il réussit à se met en accord avec le monde. C'est par l'affirmation de la présence de division entre soi-même et le monde qu'il réunifie perpétuellement son désir avec la réponse silencieuse du monde. Ainsi, il apprend à vivre avec le silence. En disant 'oui' il redéfinit sa négation profonde au mensonge : la révolte est une nécessité indispensable à la quête de la vérité personnelle. L'homme conscient de sa condition, affirme la séparation qui existe entre lui-même et le monde et il lutte incessamment pour l'effacer.

C'est par l'homme que la division est métamorphosée en une unification précieuse pour l'essence de la valeur humaine. Il ne supplie pas pour une explication métaphysique, ni par l'Univers, ni par l'intermédiaire de l'institution religieuse. En revanche, celui qui accepte la vérité contradictoire de son existence, prend l'initiative et lutte par ses propres armes, les écrits chrétiens met la parole divine en exergue « Garde-toi de dire en ton cœur : 'C'est ma force, c'est la vigueur de main qui m'ont procuré ce pouvoir'. »³⁹². Est-ce ce pouvoir divin une puissance humaine ? La révolte sincère qui échappe à toute religion est fondée sur l'action consciente et perpétuelle : l'homme est pour soi-même le début et la fin.

³⁹¹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Le suicide philosophique, p. 73.

³⁹² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Le Deutéronome, Second discours de Moïse, Les tentations de la Terre Promise, 8.17, p. 186.

Le silence du monde absurde met en exergue la quête du sens de la vie par l'acte. En effet, l'homme conscient de son existence met ensemble la théorie et la praxis : les paroles ne valent pas sans les actions concrètes : toute parole est validée à travers l'acte et toute théorie se valide éventuellement par la pratique tangible. L'homme prend sa part de responsabilité devant l'absurde qui suscite par la confrontation entre lui-même et l'Univers, A. Camus dit que « L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur seul lien »³⁹³.

La reconnaissance de la relation absurde entre les deux devient le fondement de toute prise de décision authentique. L'homme est seul face au monde. C'est à lui-même de choisir d'admettre honnêtement la solitude profonde ou de la masquer par la religion. La philosophie camusienne suggère l'affirmation sincère de l'absurdité, en mettant à côté toute idéologie.

La vérité de l'homme est placée dans cette vie et non pas dans un au-delà. C'est la nostalgie qui constitue le point de départ d'une véritable recherche de la notion existentielle : le besoin d'avoir une explication ou même une justification des phénomènes, provoque chez l'homme la nécessité de voir en face sa condition absurde. C'est à travers la lucidité individuelle que l'homme s'aperçoit de sa rédemption accomplie par ses propres forces.

Selon la pensée camusienne, c'est à travers la foi en soi-même que tout homme s'aperçoit de ses puissances hors de la religion. Il développe ses capacités et il apprend à redonner chaque jour un sens nouveau à sa vie. C'est grâce aux efforts persistants que l'homme accomplit un : « [...] dépassement individuel de l'absurde par un sursaut de courage et d'action »³⁹⁴. En effet, il l'accepte et l'intègre dans sa vie, et par conséquent il est apte à se transcender soi-même. Il voit que l'absurde coïncide à la nature mortelle de tout individu.

³⁹³ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 39.

³⁹⁴ Bernard Gros, *L'homme révolté. Camus*, Hatier, coll. « profil d'une œuvre 56 », Paris, 1977. Ch. 2 Genèse d'une œuvre, L'écume des jours, Germination d'un livre, p. 20.

Celui qui est conscient du chemin solitaire de sa vie et ainsi de sa mort, décide d'agir dans l'intérêt de l'action en tant que telle. En effet, chaque acte n'a rien d'autre but que l'acte lui-même. Selon la philosophie camusienne, l'homme qui échappe à la justification de sa morale par la religion, prend sa propre vie en main. Il réussit à donner un sens authentique à l'absurdité de son existence. C'est par cette manière dont il réussit à créer par son combat personnel un caractère infailliblement unique et bien distinct qui le rend maître de sa condition absurde.

En dépassant singulièrement l'absurde par son courage personnel, il regagne non pas seulement sa foi dans sa propre existence, mais il devient également un être qui regarde en face la mort. De cette façon, il se soustrait à toute explication métaphysique. Il s'agit de l'accomplissement ultime qu'un individu peut atteindre. La confrontation de l'homme au nihilisme de l'absurdité humaine est équivalent de la capacité de ne pas porter un regard de peur envers la douleur ou même envers la mort.

Par le seul fait d'accepter l'absurde, il remarque ainsi que tout fait intégralement partie de la vie : le bien et le mal, la joie et la tristesse. Entre autres, le 'seul lien' qui l'unifie au Cosmos, c'est la notion de l'absurde qui met en relief le contact direct de la situation humaine et du monde, et non pas un Être tout-puissant. Selon la philosophie existentialiste, la religion cache la vérité de l'existence humaine, car elle place un voile sur l'absurdité de la condition de l'individu : Il met un Être infini devant un être fini. L'un se soumet à l'autre.

C'est l'esprit critique de l'homme qui peut l'aider à dépasser les justifications métaphysiques et de se retrouver soi-même. C'est par la quête de la vérité que l'homme affirme consciemment l'absurdité angoissante de sa propre vie et ainsi il évite de toute illusion. La présence d'un Dieu renforce l'absurdité dominante. La question principale d'A. Camus concerne le mal et surtout la souffrance et la mort des enfants. Autrement dit, la douleur des innocents. Dans ce 'pourquoi' qu'il suscite chez un homme conscient, la réponse ne vient pas de Dieu.

Comme A. Camus souligne : « [...] l'ordre du monde est réglé par la mort »³⁹⁵. Alors, cette structure mondiale donne paradoxalement le désordre et la confusion au cœur humain. Toute difficulté naît du refus de l'homme devant les circonstances de sa vie. Il n'admet pas la mort en tant qu'une fin de la vie, car il s'accroche à l'espoir d'une vie au-delà de celle-ci, le fidèle annonce : « Pour moi, certes, la vie c'est le Christ et mourir représente un gain »³⁹⁶.

La philosophie camusienne fait appel à l'acceptation de la mort qui conduit à la réalisation du caractère éternelle de chaque moment présent. L'homme devient son propre Dieu par l'immortalité de ses propres actions. La mort définit le comportement et ainsi les décisions de tout homme : la vie est fondée sur la mort. Cet ordre affirme l'absurdité de l'existence humaine. C'est notamment l'aspect inévitable de la mort qui conduit l'homme à chercher des réponses, mais sans aucun véritable résultat. D'après la philosophie camusienne, l'homme qui fonde sa vérité sur la religion, détruit par ses propres mains son innocence première laquelle disparaît irrévocablement. De cette façon, la croyance se transforme en la foi à l'homme.

En reconnaissant franchement sa nature mortelle, il préfère de métamorphoser le sentiment de la stérilité et de l'abandon effectué par l'absurde en une quête de soi-même. Ainsi, il combat quotidiennement par ses forces humaines contre la misère et l'injustice qui dominent le monde. La révolte authentique affirme à la fois l'aspect humain et divin de tout individu.

Les mesures efficaces peuvent seulement être prises par un homme conscient de sa situation. Le silence du monde à l'appel désespéré de l'individu solitaire apporte deux choix possibles : l'adhésion ou le refus de la religion. Tout homme se trouve confronté à l'absurdité de son existence. Cependant, le comportement de celui qui admet sans peur l'absurde diffère de celui qui consent passivement à l'absurdité de l'Univers à travers les lois de la religion.

³⁹⁵ Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, II, p. 121.

³⁹⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Philippiens, Situation personnelle de Paul, 1.21, p. 1550.

Le fidèle interprète le silence du Cosmos comme une attitude divine. Mais, pour l'homme révolté, le silence du monde est un événement qui dérive de sa propre nature et en même temps de la vie dans sa totalité. Selon la réflexion camusienne, l'homme se sent délaissé devant la création du non-sens. L'importance de maintenir le regard humain aux affaires terrestres et de ne pas se préoccuper de l'au-delà métaphysique permet la réunification de soi-même en soi. A. Camus écrit que « [...] peut-être vaut-il mieux pour Dieu qu'on ne croît pas en lui et qu'on lutte de toutes ses forces contre la mort, sans lever les yeux vers ce ciel où il se tait »³⁹⁷.

Les répercussions de l'absurde peuvent être éliminées par la reconnaissance de l'absurde et par l'affirmation de l'absence de Dieu. C'est par un simple regard qui porte à la souffrance un sens naturel. Ainsi, l'homme voit qu'il fait partie d'un 'Tout' qui englobe évidemment le bien et le mal et généralement il rassemble les éléments opposants. La mortalité de l'homme est dès lors affirmée par l'immortalité de l'Univers.

Selon la réflexion camusienne, l'homme qui choisit le chemin d'une religion, écarte définitivement toute possibilité de constater complètement et sincèrement l'absurdité de son existence. En effet, il s'affaiblit aux dépens de sa propre nature. En niant sa poursuite véritable dans la vie au profit d'un Dieu créé par l'institution religieuse. C'est parce qu'il crée un Dieu qui fortifie l'absurdité, au lieu de la diminuer.

C'est par la volonté d'agir que l'homme lutte afin de réharmoniser la relation entre lui-même et du monde. L'approche camusienne annonce l'importance de l'affirmation de la nature humaine dans sa totalité. En disant 'oui' à la vie et évidemment à ses défis, l'homme ne renonce jamais. L'homme fidèle à sa nature réalise l'essence de la lutte qu'elle doit être menée contre la souffrance et contre l'injustice.

³⁹⁷ Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, II, p. 121.

Le but sacré qui est construit sur le désir humain, commence par la prise de conscience du besoin de mettre en accord les éléments opposants, A. Camus écrit que « L'insurrection contre le mal demeure, avant tout, une revendication d'unité »³⁹⁸. Le néant qui naît entre l'homme et le monde définit la distance qui demeure entre le fini et l'infini. C'est par l'effort individuel de rejoindre ces deux côtés que l'harmonie s'établit dans la relation de l'homme et de l'univers.

L'homme devient immortel à travers sa lutte contre le mal. La lutte perpétuelle de tout individu révolté contribue à réduire la souffrance inutile de l'espèce humaine. L'ampleur de l'homme est placée dans sa capacité de pouvoir tirer du sens de chaque événement de son existence. Tout changement commence intérieurement avant d'être projeté extérieurement. En effet, le paraître se détermine par l'être. En s'approchant au monde, et par conséquent à son trait significatif, l'absurdité, l'homme réussit à rétablir sa confiance en lui-même et il convertit l'hostilité de l'Univers en une relation cordiale. Il est question d'une résurrection personnelle qui fait un appel à la réévaluation des relations humaines : la compréhension de la condition humaine.

La philosophie camusienne souligne que le rythme de l'homme peut coïncider avec l'Univers. L'homme et le monde peuvent être associés à travers la prise de conscience humaine et de la mise en pratique de la mesure. En effet, l'instauration de la symétrie se soustrait à tout excès. Cette analyse de l'absurde se redéfinit par la punition tragique de Sisyphe. C'est le modèle d'un homme qui croit à son destin tragique, en affirmant à la fois la confrontation du monde irrationnel et de l'individu désespéré. Selon la philosophie camusienne, l'homme révolté annonce : « La croyance dans l'absurdité de l'existence doit donc commander sa conduite. [...] »³⁹⁹. L'homme nouveau qui naît de l'absurde, est Sisyphe.

³⁹⁸ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, II. La révolte métaphysique, Nihilisme et histoire, p. 127.

³⁹⁹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 35.

4.4.3 L'exil de Dieu ou le rapatriement de l'homme fier.

Dans les sous-chapitres précédents, la relation entre le travail humain et la religion est analysée en tant que résultat fondamental de l'émancipation individuelle. Ce lien met au-dessus de l'homme quelqu'un qui le dépasse. La hiérarchie est le trait de la société des classes et ainsi de la foi menée par l'Institution ecclésiastique.

La bourgeoisie gère la division du labeur physique et en même temps elle dirige l'instruction morale par la croyance chrétienne. C'est pour cette raison que l'exil de Dieu est la première étape au rapatriement de l'homme fier, O. Boulnois dit que « La mort de Dieu est la récupération de Dieu par lui-même (dans l'Esprit): Dieu se nie lui-même pour épouser le devenir du monde et revenir à soi »⁴⁰⁰. L'homme aliéné de tout ce qu'il l'entoure devient enfin un homme sans aucune patrie véritable. Nous analysons dans ce sous-chapitre la renaissance de l'homme athée et la reconquête de la confiance en soi-même à travers la présence de l'angoisse existentielle.

La religion peut dominer la réflexion du fidèle. Ainsi, le système prépondérant fonctionne de la même manière. L'homme se trouve dans une condition où la liberté et la créativité personnelles s'éteignent par la négligence de soi-même. Néanmoins, la pensée marxisme souligne l'essence du rapatriement de tout être-humain, non seulement par l'effacement de Dieu, mais également par le renouvellement actif et total de l'homme en tant qu'individu indépendant. Toute la fierté de l'homme s'appuie sur son travail. Il se sent utile à travers ses tâches accomplies. L'activité humaine s'effectue par la disparition de la religion. L'homme est un être créatif. La parole divine peut être appliquée à la naissance de l'homme nouveau : « [...] je façonne la lumière et crée les ténèbres. Je fais le bonheur et provoque le malheur, c'est moi Yahvé qui fais tout cela »⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Olivier Boulnois, « Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*, 4^e série, tome 99, n°3 (2001) : 358-384, p. 377.

⁴⁰¹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Isaïe, II. Livre de la consolation d'Israël, Oracle de salut, 45.7, p. 1034.

Cependant, le système ne lui donne pas l'occasion d'être soi-même – un être singulier –. Le travail, et par conséquent la religion servent comme un moyen de survie qui laisse à côté toute créativité. L'humanité en tant qu'expression de l'âme humaine constitue une caractéristique intrinsèque de l'individu qui le rend différent des animaux. C'est pourquoi l'homme conscient ne peut pas vivre dans un système qui divise toujours les êtres humains. De la même façon, la religion ne permet pas l'unification des hommes.

En revanche, le système social et la foi se maintiennent à travers l'existence des castes entre les gens, Y. Quiniou écrit qu' « Il n'y a donc pas pour le marxisme d'individus méchants, il n'y a que des structures sociales mauvaises qui produisent ce qui s'appréhende imaginativement comme de la « méchanceté ». »⁴⁰². La créativité n'est pas seulement une action qui apporte du profit et du bénéfice économique. L'exil de Dieu offre à l'homme l'occasion de révéler ses sentiments et sa personnalité authentique.

En gagnant sa liberté par ses propres forces, il assure ensuite l'instauration des rapports humains. La patrie de l'homme émancipé est aussi celle de tous. La société qui s'associe à la religion, dépouille l'homme de ce qui décrit l'ensemble de sa nature originelle. Comme J.-P. Sartre dit : « Aliénation totale. Suppression du monde de l'humain, subordination absolue de l'homme à ses fins posées comme transcendantes et à une volonté qui n'est celle de personne, mais dont j'use comme si c'était la mienne, traitement de l'homme comme un moyen sous couleur de la traiter comme une fin »⁴⁰³. La classe socialement supérieure incarne le Dieu sur terre. C'est par cette manière dont le contrôle des masses devient de plus en plus puissant. En conséquence, la foi chrétienne menée par la bourgeoisie met l'homme dans un cadre suffoquant, en lui rendant inapte à saisir ses perspectives uniques.

⁴⁰² Yvon Quiniou, « La question morale dans le marxisme », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°68 (2000) : 10-18, p. 15.

⁴⁰³ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 285.

Selon l'approche de la religion chrétienne, pour le croyant le mal s'efface par la foi en Dieu : « Soumettez-vous donc à Dieu ; résister au diable et il fuira loin de vous »⁴⁰⁴. C'est pour cette raison que l'être humain perd son identité dans la foule. Celui qui ne connaît plus ce qu'il veut, se sent perdu et les répercussions de cet effet se reflètent dans le reste de la société. D'une perspective réaliste, il est clair qu'un homme seul ne peut pas apporter entièrement le changement bénéfique pour tout le monde.

Cependant, le premier pas vers l'accomplissement d'une civilisation libre et joyeuse est faite par le progrès individuel. L'homme se retrouve soi-même, par son propre effort singulier. D'après la pensée marxiste, l'homme qui croit en lui-même n'a plus besoin de la religion. La foi en Dieu est la néantisation de la valeur humaine, C. Roy dit que « Leur religion est une des seules richesses de ceux qui n'ont rien »⁴⁰⁵.

En s'apercevant de l'improbabilité de la vie, il risque chaque jour et il prend des décisions qui forment son présent et ainsi son avenir. Entre autres, la première cause du sentiment de la marginalisation vient de l'éloignement de l'homme de soi-même. En faisant jour après jour un travail à la chaîne, dépourvu de toute créativité, l'être humain devient évidemment un 'chiffre' parmi d'autres. Il porte une certaine étiquette qui montre son rôle dans la société.

D'après la pensée marxiste, sans un métier spécifique, l'homme est sans aucune utilité, sans une fonction bien précise dans sa cité. Donc, il a besoin d'avoir le sentiment d'appartenance sociale : d'être indispensable et, par conséquent, aux autres. Cependant, l'homme reste délaissé au monde et éloigné de sa propre nature : « Mais vos iniquités ont creusé un abîme entre vous et votre Dieu. Vos péchés ont fait qu'il voile sa face pour ne pas vous entendre »⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître se Saint Jacques, Contre les discordes, 4.7, p. 1597.

⁴⁰⁵ Claude Roy, *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais CCXV », I. Le besoin de croire, 4, 1981, 6, p. 78.

⁴⁰⁶ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Prophétiques, Isaïe, III. Troisième partie de livre d'Isaïe, Psaume, 59.2, p. 1047.

La réflexion marxiste insiste sur la renaissance de l'humanité athée dans la vie sociale dans sa totalité. L'humanisme qui échappe aux réponses religieuses constitue la vertu qui permet l'épanouissement total de tout être-humain. La métamorphose du monde est trouvée dans l'action, la praxis créative : « [...] la praxis [...] suppose que l'homme unifie par le projet et dans l'action transformatrice le monde qui l'entoure et se dépasse lui-même dans cette action »⁴⁰⁷. La passion pour son travail permet l'amélioration de soi-même et également de la société dans son ensemble. Dès lors, l'homme plongé dans la praxis authentique n'a plus de limites sur lui-même.

C'est à travers l'amour de son travail créatif qu'il devient également lui-même un être indépendant. En participant activement dans la société, l'homme contribue à son propre développement personnel. Ainsi, il se trouve chez lui quand il se sent à l'aise avec tout ce qu'il fait quotidiennement. Tout obstacle n'est qu'un défi qui lui assure son état libre et insoumis accompagné de l'évolution continue. Comme J.-P. Sartre dit :

« Et il y a complicité du maître et de l'esclave du fait que le maître préfère que l'esclave soit immoral dans la mesure où il n'a pas des conduites précises à tenir vis-à-vis du travail et du maître. La moralité de l'esclave serait une affirmation d'égalité. Mais si l'esclave est immoral, il est néant, il tire son existence objective de ses fonctions, donc de l'ordre établi par le maître »⁴⁰⁸.

L'homme conscient s'auto-apprend et il s'auto-dépasse. C'est par le rejet de la religion qu'il fait ses choix personnels, en gardant toujours le principe du respect de lui-même et des autres. De cette manière, l'homme devient son propre maître. L'éthique qui se soustrait à la force divine, est trouvée dans le travail responsable et créatif.

⁴⁰⁷ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Deuxième partie, Praxis et Morale, Jeannette Colombel, p. 145.

⁴⁰⁸ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 405.

Le labeur est le centre de l'existence humaine, C. Wackenheim dit qu' « En instaurant positivement la plénitude de l'homme social, le communisme rend impossibles les tensions et les carences qui secrètent notamment la conscience religieuse. L'athéisme pratique vérifie l'athéisme théorique »⁴⁰⁹. C'est à travers la mise en pratique des valeurs humaines que la religion devient obsolète dans l'existence individuelle et collective. C'est le travail authentique qui remet l'homme à son état pur. Cela est fait par l'écartement de tout antagonisme entre les gens, où l'un veut surpasser l'autre.

Celui qui franc envers soi-même, ne souhaite que son propre auto-dépassement. Le progrès de soi-même s'effectue par la conquête de la confiance en soi-même. Les besoins vitaux de tout être-humain sont principalement les mêmes : nourriture, sécurité, travail, bonheur, et élimination de la souffrance au niveau psychique et physique. C'est pour cette raison que le rejet de toute sorte de tyrannie est le pivot de l'indépendance humaine, car l'essor personnel, professionnel et ainsi social s'accomplit par l'instauration de la liberté premièrement individuelle et ainsi collective.

L'homme qui est opprimé n'est pas en mesure de donner à l'autre l'émancipation qu'il désire profondément. L'homme libéré des maîtres, agit seul, mais pour le bien de tous. Il est conscient que ces actions ont leurs répercussions à son propre environnement social. C'est lui qu'il se distingue des autres, il est montré du doigt parce qu'il ose à conquérir ses droits et sa dignité dans un monde soumis au pouvoir. En effet, il est à la fois hors et dans ce monde.

D'après la pensée marxiste, l'homme qui efface la puissance religieuse, s'aperçoit avec un regard sincère les restrictions de la société dans laquelle il vit. Selon le marxisme, la structure sociale est créée par les règles qui asphyxient l'existence humaine qui rendent l'individu incapable de s'exprimer soi-même. Bien qu'il soit enfoncé dans la société, l'homme indépendant de toute religion il crée ses idées et sa façon d'agir.

⁴⁰⁹ Charles Wackenheim, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131, p. 130.

Cela signifie qu'il croit en soi-même et il fait chaque jour des actions réalisables qui lui assurent son indépendance et la réhabilitation de sa nature créative. L'antagonisme social disparaît à travers le rejet de Dieu. L'homme est un être éphémère qui vit dans le présent. L'exil de Dieu définit le renforcement du moment présent. La mise en exergue du présent note l'élément éternel qui se place dans la force humaine, J. Lacroix écrit que

« Si bien que le transcendant, dans sa réalisation immanente, si l'on peut dire, n'est pas autre chose que ce mouvement continu par lequel je me fais vrai, par lequel je me fais juste. Aussi s'agit-il moins de déboucher dans l'éternité au-delà du temps que de comprendre que le temps n'a de signification que par la présence en lui de l'éternel : si nous comprenons le temps et sommes capables de le dominer tout en vivant de lui, c'est que nous le dépassons »⁴¹⁰.

Selon la pensée marxiste, la division causée par le christianisme engendré par la bourgeoisie, rend l'homme une 'bête' féroce qui dévore tout à son passage, même soi-même. Le rapatriement de l'homme est fait à travers la disparition de l'antagonisme et la concurrence entre les gens, l'identité singulière de l'homme se sacrifie devant l'opinion d'autrui. D'après J.-P. Sartre :

« Dans le rapport du Pour-soi avec l'Autre, il choisit comme moment originel le moment de l'Autre. Cela s'accorde parfaitement avec le monde du désir où l'objet est l'essentiel et la subjectivité inessentiel. L'Autre étant objet dans le monde du désir est ce par quoi je viens à moi »⁴¹¹.

D'après l'approche marxiste, l'homme se retrouve soi-même à travers le refus de la dominance d'autrui et à la fois la négation de la puissance divine. Selon S. De Beauvoir, l'homme courageux se réalise dans la possibilité de l'erreur, il se dépasse par le simple fait de risquer et de ne pas hésiter à choisir par lui-même. Sans avoir aucune religion préétablie, ni dominé par la peur d'être puni par un Être omniprésent.

⁴¹⁰ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre premier, L'homme marxiste, III. L'homme marxiste est un homme ouvrier, p. 46.

⁴¹¹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 375.

L'inaction laisse indifférent celui qu'il souhaite une vie qui mène du sens, S. De Beauvoir dit qu' « Ainsi l'homme peut agir, il faut qu'il agisse : il n'est qu'en se transcendant. Il agit dans le risque, dans l'échec »⁴¹². L'homme est créé toujours par ses propres actes. Ainsi, l'homme trouve le sens de sa vie à travers ses choix actifs. Ce chemin inclut, la défaite et l'incertitude. Une vie réussie est faite par les entraves à surmonter. Les défis de la vie ne s'éliminent jamais. C'est à l'homme d'apprendre à vivre devant le défi quotidien des obstacles qui devraient être vaincus. C'est à lui-même de choisir le discernement juste de la société.

Les noms avec lesquels il préfère appeler la réformation culturelle sonest à lui-même, Y. Quiniou dit qu' « [...] il faut substituer la chaîne déterministe, ancrée dans des processus matériels, prévention / transformation / rééducation / réinsertion, le tout pris, on peut le dire sans emphase, dans l'horizon d'une « révolution » de l'ordre injuste du monde »⁴¹³. La flexibilité de l'homme athée est vue à travers la façon dont il se comporte devant les situations difficiles. La présence des défis qui échappent aux réponses religieuses, est la seule façon de gagner sa confiance en soi-même.

En faisant des erreurs et en se corrigeant incessamment. L'exil de Dieu est la voie unique à la connaissance de soi-même. La recette de l'homme indépendant se trouve dans son cœur et dans sa personnalité unique. C'est pourquoi, il lui est indispensable d'établir une croyance forte en lui-même et en ses propres aptitudes individuelles. Tout développement fait appel à la conquête de soi-même.

Le but de l'émancipation absolue est accompli par les fondements suivants : du matériel essentiel pour survivre physiquement et également spirituellement et avoir une vie intime et sociale assurée par les relations humaines fondées sur la vérité. La sérénité, et par conséquent, le bonheur essent préservées par le travailleur qui ne néglige point ces aspects primordiaux. L'homme qui trouve du sens dans son labeur, peut répondre à ses questions existentielles.

⁴¹² Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pyrrhus et Cinéas, Deuxième partie, L'action, p. 365.

⁴¹³ Yvon Quiniou, « La question morale dans le marxisme », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°68 (2000) : 10-18, p. 15.

L'homme s'autocrée par son travail. Il resplendit et prospère par la praxis créatrice, R. Virgoulay écrit que « L'athéisme est-il en son essence, non une négation plus ou moins passionnelle, mais la première condition, le présupposé nécessaire de la liberté humaine ? »⁴¹⁴. L'indépendance humaine se fonde sur un travail sur soi-même. L'exil de Dieu signifie l'effacement de la notion du péché et du mal. Donc, la décision menée par l'homme athée devrait apporter un changement complet au niveau personnel et collectif. La marginalisation de l'homme par l'homme s'augmente par l'ignorance : le général désintérêt de l'homme envers toute connaissance constitue des situations qui nécessitent une résolution directe. Selon J.-P. Sartre :

« On retrouvera cette idée du Mal = Néant dans la religion du christianisme. Dieu est maître en ceci que l'homme tire son existence pleine comme valeur et comme être des fonctions positives qu'il remplit dans l'ordre établi par la divinité. Le Mal est sa face d'ombre, ce n'est rien, c'est l'irresponsabilité. Ainsi le vol et le démerdage peuvent fermer l'issue ouverte par la misère physiologique de la faim. Cette réclamation d'être un homme se transmue en irresponsabilité »⁴¹⁵.

Le savoir qui néglige la puissance religieuse, commence par soi-même et pour être en mesure de l'accomplir, il faudra croire premièrement en soi-même. La liberté n'est pas un acte irresponsable. À l'encontre, elle est surtout fondée sur l'esprit critique et la réflexion perpétuelle. D'après l'approche marxiste, l'homme libre est un être responsable. C'est grâce à la croyance en lui-même qu'il n'a plus besoin de la religion. La morale est née par l'homme et non pas par Dieu, l'homme moral, est également libre. Penser, être et agir toujours, sont inévitablement la base du rapatriement de l'homme auparavant exilé par la présence de Dieu. Celui qui a été rejeté par lui-même, par ses propres restrictions limitantes : « [...] la liberté, qui est à la fois connaissance et maîtrise, est une création continue, une *libération* »⁴¹⁶.

⁴¹⁴ René Virgoulay, « La création humaine des valeurs », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 41, fascicule 3 (1967) : 193-226, p. 194.

⁴¹⁵ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 405.

⁴¹⁶ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) :

L'homme a perdu son 'pays' ou autrement dit, 'soi-même' par sa faute. L'homme tue l'homme en tant qu'homme, avant de tuer enfin le 'Dieu' représentant de toute valeur obsolète. Maintenant, il est primordial de recréer dès le début l'homme et de l'amener à son propre 'pays'. Il s'agit de l'homme qui est pour lui-même le centre, l'Alpha et également l'Omega de sa propre vie. Il est capable de réfléchir et de regagner sa confiance perdue.

En s'agrandissant personnellement, il contribue à l'évolution de la société. Le développement individuel influence directement l'amélioration de la société. La réflexion est un outil nécessaire pour l'effacement de tout type d'aliénation. C'est parce qu'il offre le fruit de son travail à lui-même, à sa famille et à la société. Il se rend plus 'riche' même par le seul fait que son produit est désiré par les autres autour de lui.

De la même façon, l'homme qui ne subit plus la puissance divine, réussit étape par étape à former son éthique pour le bien-être de soi-même et de l'humanité dans son ensemble. En conséquence, il apprend à être fier de lui-même et il n'a plus envie d'être jugé – bien ou mauvais – par la religion. Comme J.-P. Sartre écrit : « L'impossibilité posée comme caractère constituant de l'homme devient exil de l'homme sur terre. La soumission devient mérite. Dieu rétablit la justice et l'échec est martyr, témoignage, épreuve »⁴¹⁷.

Le péché qui est attaché à l'homme dès sa naissance se transforme à une indépendance pure. En effet, elle est même le résultat du travail de l'individu sur lui-même. Le sentiment de l'utilité et de l'appartenance, transmet à la psychè le don du bonheur de la réussite profonde. Selon Mircea Eliade :

« Le péché original s'hérite ; chacun de nous venant au monde n'est libre que de choisir le mal, mais le secours de la grâce rend possible le choix du bien. Cependant, la grâce n'est pas accordée à n'importe qui, ni pour des raisons évidentes. Elle n'est pas

Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre premier, L'homme marxiste, III. – L'homme marxiste est un homme ouvrier, p. 31.

⁴¹⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 412.

accordée qu'à certains prédestinés (praedestinati), selon une raison mystérieuse de Dieu »⁴¹⁸.

C'est l'homme qui est sincère envers lui-même et ses buts, qui se rend compte que toute lutte authentique amène avec elle la destruction et en même temps la reconstruction. La lutte des classes et ainsi de toute idéologie dominante, dévoie l'homme de sa destination qui se soustrait de la religion : la saisie de son innocence première. La reconquête de soi-même s'accomplit par le combat continu. Les anciennes valeurs ne changent pas d'un simple geste. Donc, l'homme devrait insister jusqu'à la reconquête totale de sa vie et de sa dignité.

D'après l'approche existentialiste, tout élément préexistant porte une résistance considérable. La puissance de l'homme guerrier est montrée par sa capacité de ne pas être influencé par la dominance d'autrui. Les valeurs préexistantes, ne peuvent pas être si simplement supprimées. Donc, le combattant a besoin d'une endurance forte. Le passage du mensonge à la vérité est celui qui garantit l'envergure de l'homme en tant qu'homme. Il lui donne un sens à son existence et il se transcende par ses propres actions conscientes. D'après J.-P. Sartre :

« La réponse est claire : la Violence est un Mal absolu du point de vue de l'Autre et du point de vue de l'Autre en moi. Et c'est d'ailleurs de ce seul point de vue qu'elle se constitue comme violence. En contrepartie on ne peut pas la juger du point de vue du Même ou de l'ipséité puisque ce jugement serait seulement rétrospectif, le Même étant l'aboutissement de la violence »⁴¹⁹.

Le regard est le moyen du jugement qui fait obstacle à l'émancipation humaine. L'homme conscient de sa condition, porte un regard toujours optimiste envers la vie. Il admet le non-sens de la vie et il lui en donne une par ses décisions actives. Il s'aperçoit que l'orgueil de l'humanité ne peut pas se fonder sur un Dieu qui la dépasse absolument.

⁴¹⁸ Mircea Eliade, Ioan Petru Couliano, *Dictionnaire des religions*, Paris, Plon, coll. « Agora 122 », 1992, Première partie : Les religions, 10. Christianisme, p. 112.

⁴¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier I, p. 419.

La position prise par la conception marxiste est celle de l'équilibre entre le matérialisme et le spiritualisme humain. Ce point signifie la marginalisation du potentiel humain l'exploitation cesse totalement et le travailleur gagne de son propre produit. Le bourgeois (capitaliste) et le Dieu (chrétien) n'ont aucune place dans la vie de l'homme irréligieux et émancipé. L'homme travailleur est son propre maître. La liberté est accomplie incontestablement par la réalisation complète de la créativité humaine, J. Lacroix dit que

« Si nous étions une réalité toute faite, peut-être pourrions-nous nous connaître dans une vue intuitive et nous posséder intégralement ; mais puisque nous sommes en devenir et que nous avons à nous faire, en d'autres termes puisqu'il y a du néant en nous, nous ne pouvons nous connaître que d'une connaissance en mouvement qui ne se poursuit que parce qu'elle est déjà, mais qui n'est aussi que dans la mesure où elle se poursuit »⁴²⁰.

L'homme est un être en mouvement continu. Le progrès s'effectue par la mise en pratique des valeurs fondées sur l'effort perpétuel. La notion approfondie du terme 'homme' est liée intrinsèquement à celle de l'homme travailleur qui est décidément sans Dieu. La spontanéité renforce l'imagination éternellement rafraîchie, par l'homme qui se dépasse toujours soi-même grâce à sa nature créative, G. Mury dit que « Pour un marxiste, l'objectif est de créer, d'inventer un univers neuf à l'intérieur duquel l'homme ne soit pas une créature, mais un créateur, maître de se donner à lui-même son propre visage »⁴²¹.

Le collectif est dynamisé par l'aspect personnel, puisque chaque être-humain se développe individuellement à travers son travail et ainsi il apporte un changement non seulement en lui-même, mais également dans la société entière. Il n'est plus une 'machine automatique'. En revanche, en se créant par son labeur créatif, il amène la différence et la nouveauté au monde.

⁴²⁰ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre II, Système et existence, p. 65.

⁴²¹ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, et al., *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Première partie, Matérialisme et Transcendance, Gilbert Mury, p. 56-57.

L'ultime expression de soi-même s'effectue par le désir de travailler pour le bien-être de tous. De cette façon, l'homme se lie avec soi-même, et par conséquent, aux autres, sa propre personnalité est reflétée dans son art. D'après la pensée marxiste, le travail réel doit être synonyme de l'art. En suivant ce chemin, l'homme retrouve son innocence. En exilant tout maître, il devient indépendant. Comme J.-P. Sartre écrit :

« Je suis au-delà de tout ce que je fais, toujours futur à moi-même. Personne ne peut m'enfermer dans ce que je fais. Je vaud mieux que ce que je fais. Dans ce que j'ai fait vous ne verrez jamais qu'une petite partie de moi-même. Précaution des gens dont on va lire un manuscrit : vous savez, c'est manqué. Refus de s'incarner dans aucune œuvre ni dans leur somme »⁴²².

C'est par le travail authentique sur soi que l'homme accomplit sa transformation totale. L'homme a deux choix, d'utiliser sa créativité à travers le bien et le mal. D'un côté, il est capable de forger les systèmes stricts qui lui dictent ce qu'il faut faire ou non. Ainsi, il vit dans une menace constante pour son bien-être. D'un autre côté, il peut être un demiurge d'une liberté absolue, laquelle est toujours accompagnée par le sentiment de la responsabilité consciente. En permettant à chaque homme de s'exprimer sans peur d'être jugé ou même d'être puni.

Dans une société athée et libre des maîtres, le côté artistique de chaque individu s'applique dans tout aspect de leur existence et surtout au domaine du travail et de la production. C'est l'objectif envisagé de Karl Marx qui évoque la nécessité d'avoir une civilisation culturellement humaine, dans laquelle tous les individus puissent s'exprimer librement sans peur et sans restriction toujours dans le cadre du respect envers soi-même et envers autrui. L'indépendance, la liberté et toute haute vertu, sont gagnées par l'homme lui-même. Si un de ces avantages est donné à l'individu par quelqu'un d'autre, il demeure un esclave qui a toujours un devoir, une 'dette' envers celui qui lui attribue une liberté quelconque.

⁴²² Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 453.

Il s'agit d'un certain type d'émancipation qui met l'homme à la position de croire qu'il est complètement indépendant et autonome. Cependant, cela n'est qu'une croyance fondée sur la précarité de la psychè humaine. La valeur humaine est prise par chaque être individuellement, en écartant toute sorte d'exploitation entre les gens. L'homme athée sait bien qu'il est seul et que c'est à lui-même la responsabilité entière de sa propre vie. Le Dieu rédempteur s'efface devant l'homme qui prend en main son présent et son futur. D'après J.-P. Sartre :

« Un autre homme gouverne l'homme du dehors. Si nous réintroduisons la religion dans l'humain (synthèse subjective) nous voyons donc que dans l'intersubjectivité historique est secrétée une image altérante objective de cette même subjectivité, qui gouverne l'historisation de la subjectivité interhumain. Cela vient de la nécessité première où l'homme est de s'apprendre par le monde »⁴²³.

C'est à travers la connaissance perpétuelle que l'homme réussit à devenir indépendant de la religion. Inévitablement, afin d'avoir un changement de l'état social, il est nécessaire de construire concrètement une conscience individuelle et collective. Cependant, la réussite de ce changement est fondée singulièrement sur chaque membre de la société.

L'éducation prend la première place. Elle permet la connaissance de l'homme sur lui-même, ses besoins et ses désirs. La connaissance de soi-même ne laisse pas à côté l'enseignement des événements historiques. C'est par ces phénomènes du passé de l'humanité que l'individu puisse s'apercevoir de l'intelligence ou même encore de l'absurdité qui caractérisent les sociétés mondialement.

Il ne s'agit pas de suivre sans un regard critique le passé et accepter passivement les solutions données. L'homme devient son propre maître par la prise de responsabilité suivie de la négation de la religion. Cet aspect oriente vers la clarification des besoins personnels. L'homme commence par lui-même et fournit ensuite les résultats obtenus par sa propre observation aux autres. Ainsi, le progrès devient universel par la volonté humaine.

⁴²³ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 455.

Nous voyons qu'à ce moment, le fait de savoir si les autres ont également fait leur autocritique et qu'ils comprennent que les problèmes existants se créent par un seul être – l'homme –. Toute éducation au sein du marxisme signifie la création de l'homme authentique qui peut porter des jugements, critiquer, évaluer et enfin choisir consciemment. Comme J.-P. Sartre écrit :

« Par la réflexivité, je consens à être homme c'est-à-dire à m'engager dans une aventure qui a les plus fortes chances de finir mal, je la justifie pour moi-seul, par le seul fait de la mettre en question. Je la saisis dans sa contingence, mais aussi comme un absolu indépassable, insurmontable, qui tire son caractère absolu de ce qu'il est voulu comme il se veut. Ainsi, je puis dire aussi bien que je n'aurai jamais personne qui témoigne pour moi et que je suis mon propre témoin »⁴²⁴.

C'est à travers la connaissance authentique que la perte de la crainte et de l'incertitude est assurée une fois pour toutes : « Quand la sagesse entrera dans ton cœur, que le savoir fera tes délices, prudences veillera sur toi, l'intelligence te gardera [...] »⁴²⁵. L'homme conscient de sa condition, s'aperçoit que le Dieu est inévitablement un Être qui l'empêche à vivre. La seule voie est celle de l'accumulation des connaissances à travers les expériences.

Les situations problématiques de l'homme ne peuvent que d'être résolues par sa détermination et par ses propres énergies. C'est le travailleur qui se consacre avec toute son âme à son projet qui crée la renaissance de l'humanité entière. Le nouveau ne reste pas toujours nouveau. C'est par le travail sur soi-même et l'engagement absolu à ce qu'il fait que l'homme réussit à se maintenir dans un état d'un esprit éternel. C'est de cette manière que la patrie complètement humaine se conserve à travers le temps.

⁴²⁴ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 498.

⁴²⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Poétiques et Sapientiaux, Les Proverbes, I. Prologue, Recommandation de la sagesse, Comment acquérir la sagesse, 2.10-12, p. 802.

L'exil de Dieu marque le début de l'homme qui renaît quotidiennement, J. Lacroix écrit que

« La connaissance de soi chez l'homme est conscience de soi. Or la conscience n'est pas autre chose que le sentiment d'une certaine distance de soi-même en même temps que l'effort pour se rapprocher de soi : elle n'est jamais pleine possession de l'être par lui-même, mais conquête progressive, création continue. La conscience, si l'on veut, est connaissance en mouvement d'un sujet qui toujours s'affirme et poursuit de s'affirmer, parce que jamais il ne se possède immobile »⁴²⁶.

À travers la prise de conscience, l'homme s'aperçoit de ses capacités et se retrouve soi-même par un effort continu. La pensée marxiste veut supprimer l'état d'un travail qui rend l'homme handicap de son vrai potentiel. Ce type de travail rend l'homme faible non seulement physiquement, mais aussi moralement. Cette décadence faite par l'aliénation de l'homme met la confiance entière en Dieu, et par conséquent, néglige la puissance humaine. Comme c'est écrit dans *La Sainte Bible* : « Qu'as-tu, mon âme, à défaillir, que gémiss-tu sur moi ? Espère en Dieu [...] »⁴²⁷.

En revanche, la nouvelle forme du travail présentée par l'approche marxiste porte un caractère rédempteur pour l'homme en tant qu'homme et pour l'humanité dans sa totalité. Le monde nouveau est fondé sur l'ampleur culturelle qui refuse la présence de Dieu. L'écrasement des chaînes n'est pas accompli par la passivité, mais par l'action, J. Lacroix dit :

« L'inquiétude est alors ce qui la pousse à créer un système, afin d'appréhender le réel et à le dépasser sans cesse pour le reconstruire toujours. Une philosophie humaine ne saurait être ni une philosophie de la conscience heureuse ni une philosophie de la conscience malheureuse, mais une philosophie de la conscience inquiète. C'est ce qu'ont bien vu les marxistes dans leur analyse de la situation prolétarienne. Leur tort a été de ne pas creuser plus

⁴²⁶ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre II, Système et existence, p. 67.

⁴²⁷ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Poétiques et Sapientiaux, Les Psaumes, Psaume 42-43 (41-42), Complainte du lévite exilé, 42.5, p. 693.

profondément jusqu'à cette inquiétude essentielle de l'homme, écartelé entre le temps et l'éternité. Ce qui n'implique nul romantisme »⁴²⁸.

C'est par le regard sincère envers la vie que l'homme s'aperçoit de la présence de l'angoisse. L'inquiétude envers les défis de l'existence humaine est gérée par la conscience pure de reconstruire l'homme en tant que seul centre de sa vie. Dans le *Manifeste*, il apparaît clairement que rien n'empêche l'homme à la poursuite de ses buts. L'épuisement, le désespoir et la soif pour la justice sont les motifs de celui qui veut vivre finalement sans Dieu, K. Marx écrit : « Les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner »⁴²⁹. Cette nouvelle société est créée par l'homme lui-même.

Celui qui prend son destin en main et décide de vivre émancipé. Entre autres, le nouveau monde fondé par lui, respecte incontestablement l'individualité et le caractère de chaque homme. Le combat conscient qui vise à la perte des 'chaînes' signifie également la disparition de l'homme opprimé. En outre, la confiance en l'homme établit l'épanouissement de la personnalité singulière de tout être-humain. Désormais, l'antagonisme destructif pour l'homme est remplacé par le zèle bienveillant. Il évite la domination de la religion par la transformation de la peur de Dieu.

Le rapatriement de l'homme est accompli par l'écartement du monde impersonnel qui enchaîne la singularité humaine. Toute émancipation disparaît grâce à la lutte de l'homme conscient de son état. En remarquant que le système éducatif est ainsi appliqué dans l'Institution religieuse. Le croyant espère avoir également de bons résultats de sa foi. Cependant, il ne les reçoit qu'après la mort. Entre autres, les représentants de Dieu se trouvent sur Terre et ils transmettent les lois divines aux gens.

⁴²⁸ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre II, Système et existence, p. 70.

⁴²⁹ Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Paris, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste (1847)*, III. Littérature socialiste et communiste, 4. – Position des communistes envers les différents partis d'opposition, p. 62.

C'est pourquoi le marxisme évoque la nécessité de briser les chaînes, elles symbolisent tout ce qui garde l'homme un prisonnier de sa propre vie. C'est au-delà de cet étouffement du système politique et religieux que l'émancipation totale est sans doute garantie. Selon la pensée marxiste, ces deux institutions mettent l'homme dans l'ignorance laquelle signifie constamment la négligence de l'unicité de tout individu.

La particularité de chaque être humain disparaît pour le maintien de la force religieuse. En conséquence, l'assimilation de l'un avec la majorité dominante, est implicitement obligatoire. C'est pour cette raison que le sentiment de la marginalisation et de l'aliénation s'accroît continuellement. C'est par l'adaptation de l'homme aux 'règles' de l'ensemble de la société qu'il perd enfin son identité distinctive.

D'après l'approche marxiste, la 'voix' personnelle de l'individu s'éteint dans un monde du profit. Le Dieu incarné par la classe puissante élimine toute indépendance humaine. L'autonomie de l'homme sur sa vie n'est pas réalisée par lui-même. C'est pourquoi le brisement des chaînes, est le seul chemin qui redonne à l'homme non pas justement sa fierté, mais aussi son individualité propre. L'exil de Dieu signifie l'émergence de la lumière dans la vie humaine. L'absence de Dieu annonce la présence de l'homme.

Le marxiste athée s'aperçoit que le maintien de son autonomie est une tâche quotidienne. Il ne prend rien comme étant donné. Le danger de perdre toute liberté est présent toujours. En admettant les défis de la préservation de sa liberté, il se centralise sur lui-même et prend des décisions par sa propre volonté. Il ne dépend plus de Dieu. Cela oriente l'individu vers une transformation perpétuelle. D'après J.-P. Sartre : « L'Être n'est plus du tout saisissable *pour l'Autre* que nous sommes. Mais d'autre part n'étant pas à lui-même et pour lui-même, il s'échappe à lui-même à force *d'être* soi ; son existence est une générosité perdue à force de n'être pour personne »⁴³⁰.

⁴³⁰ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 499.

L'homme n'est jamais achevé, puisque les situations de la vie changent incessamment. C'est pourquoi il a le devoir de se réadapter perpétuellement. Donc, l'instabilité des événements place l'homme devant sa responsabilité de prendre toujours de nouvelles décisions. Chaque choix redétermine l'évolution du caractère humain. A. Camus écrit que « Ce n'est pas si facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde »⁴³¹.

En mettant en perspective cette idée camusienne, la difficulté d'être soi-même est une réalité indispensable de la vie. C'est une tâche effectuée au fur et à mesure de la vie humaine. Il s'agit d'une lutte existentielle qui ne porte aucun Dieu et aucun maître en dehors de soi-même. L'homme devient ce qu'il est par ses propres décisions et actions conscientes.

L'homme qui s'engage complètement à son développement continu est libéré de l'opinion d'autrui. De cette manière, il poursuit ses buts, en rejetant à la fois le pouvoir de la religion. Cette réalisation s'associe au 'devenir' perpétuel. L'adulte est celui qui comprend qu'il n'arrive jamais à une fin précise. L'exil de Dieu signifie le progrès perpétuel. C'est la voie qui mène vers les plus hautes valeurs qui caractérisent l'homme indépendant.

La vérité qui se soustrait à la puissance religieuse, se trouve dans ce voyage vital qui porte des entraves, défis, joies et souffrances. Cette réalité incontestable met au centre l'homme en tant qu'un être individuel. La rédemption n'arrive pas sans l'acte personnel. L'athéisme du marxiste se complète par les décisions éternellement actives. L'homme conscient s'aperçoit de sa responsabilité qui consiste à mettre la théorie en action. C'est pour cette raison que l'exil de Dieu permet à l'homme de retrouver sa foi en soi-même qui a été auparavant perdue. La croyance n'est pas attribuée à un Être omnipotent, mais à l'homme fier de soi-même.

⁴³¹ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, Noces, Noces à Tipasa, p. 19.

La religion fait appel à l'essence de la soumission de l'homme. La pensée existentialiste met en valeur le courage de faire face à la vérité de la vie par le refus de toute soumission. Le fidèle se trouve constamment sous l'œil de Dieu, par conséquent, la seule solution est de faire disparaître le pouvoir religieux. D'après J.-P. Sartre : « Ainsi l'homme se trouve hériter de la mission du Dieu mort : tirer l'Être de son effondrement perpétuel dans l'absolue indistinction de la nuit. Mission infinie »⁴³².

À travers la disparition de Dieu, l'homme devient le créateur de sa vie. C'est pour cette raison que la nécessité de créer un monde essentiellement humain au sens qualitatif du terme est la priorité de l'homme athée, R. Garaudy écrit : « Nous ne connaissons pas d'autre sanctuaire que la société des hommes ; pas d'autre prière que le travail ; pas d'autre culte que la culture [...] »⁴³³. La vie dans son entité prend un sens uniquement humain par le travail constant.

La religion cède sa place à la vaillance athée de l'homme conscient de sa propre valeur. D'après la pensée marxiste, l'Église de Dieu est détruite pour que le nouveau 'Temple' dédié à l'homme émancipé puisse être bâti. La question de la potentialité de l'homme est assurée par l'évolution individuelle à travers le travail. La créativité réelle de l'individu trouve sa notion par la contribution efficace envers lui-même et ainsi envers la société. Il s'agit d'un homme totalement consacré à sa tâche et à la connaissance de soi-même.

Selon l'approche existentialiste du philosophe français, c'est par le rejet de Dieu que le travail et la culture prennent une autre dimension. Ils substituent totalement la foi religieuse. La prière ne s'adresse plus à Dieu, mais à l'homme. Elle devient le souhait qui se manifeste par le travail. Dès l'exil définitif de Dieu, le désir humain se manifeste concrètement dans le travail personnel. La prière n'est plus un acte théorique. Dorénavant, elle est mise en pratique.

⁴³² Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 510.

⁴³³ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Troisième partie, Sens humain ou sens chrétien de la réforme, Roger Garaudy, p. 175.

La religion se transforme en une croyance culturelle. Selon J.-P. Sartre : « Les trois directions dans lesquelles l'homme se manifeste dans son humanité : affirmation, action, création, n'en font qu'une. L'homme est-créateur. L'aliénation lui masque son caractère de créateur. Et cela se comprend fort bien »⁴³⁴. C'est grâce à son travail que l'homme réussit à établir enfin un monde nouveau et, par conséquent, humainement éduqué.

L'homme s'affirme par la création, il se crée par ses actes. L'apprentissage par cœur est métamorphosé à un enseignement du cœur. Le renouvellement de l'éducation a comme fondement l'esprit critique et l'essor de la réflexion libre. Le travailleur fidèle à son labeur et ainsi à sa nature humaine, crée une civilisation construite sur les valeurs humaines qui évitent les réponses religieuses.

Cet univers sans Dieu naît par un effort continu qui assure et met en exergue la fierté absolue de l'homme pour l'homme. Cela signifie qu'il veut émerger l'entité de son être à la surface, devant lui-même. Il vit entièrement par ses actions explicitement sincères. En admettant les difficultés de la vie, il se défend bien plus efficacement. C'est par la décision de faire face directement aux problèmes de son existence à leur racine qu'il accomplit l'effacement total de la religion. Il le fait maintenant, lorsqu'il s'aperçoit que la vie est si courte et le temps est précieux.

L'homme athée vit dans le présent, en ayant une conscience précise du monde. C'est par ce chemin que l'homme peut atteindre une vie pleinement riche surtout au niveau psychique. Il exerce simultanément ce pouvoir acquis au perfectionnement à chaque domaine de sa vie. De cette manière, il retrouve à nouveau le sens de la vie à travers la redécouverte de soi-même. Ainsi, il apprend à mettre ensemble les contradictions entre elles dans le présent : « Vous qui ne savez pas ce que vous deviendrez demain : vous êtes une vapeur qui paraît un instant, puis disparaît »⁴³⁵.

⁴³⁴ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 524.

⁴³⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître de Saint Jacques, Avertissement aux riches, 4.14, p. 1597.

Le devenir de l'homme est toujours accompli dans le moment présent. Cet acte permet la victoire de la puissance humaine sur les obstacles quotidiens. L'homme actif consciemment retrouve son orgueil par la redétermination du sens de la vie et de la mort à travers la disparition de Dieu. Ainsi, la vie devient une péripétie pour l'homme fier de soi-même. Il ne s'agit plus d'une vie plongée dans la peur.

Entre autres, l'entité des qualités attribuées en Dieu est désormais remise à l'homme : celui qui est le seul propriétaire des traits divins. C'est l'homme travailleur qui forme par ses réflexions, ses rêves et ses actions sa vie à son gré. En ayant comme valeur également le respect de soi-même et des autres êtres humains. La lutte personnelle est infailliblement collective, puisque l'éthique individuelle permet ainsi l'épanouissement d'eudémonisme collectif, R. Garaudy a écrit que « [...] l'infinité de notre combat pour l'homme total et l'exigence de lutte pour faire de chaque homme un homme [...] »⁴³⁶.

La seule morale authentique est non seulement la dignité profonde de chaque être, mais également l'essor individuel de chacun pour le bonheur de tous. Les rapports humains se renouvellent par le rapatriement de l'homme fort. Il s'agit de l'individu qui n'utilise pas son énergie d'une manière égoïste. L'homme qui s'aperçoit de son impact sur le monde, s'élève contre toute sorte de manipulation et de l'excès de la force qui rend l'humanité misérable. Cependant, le prix à payer dépend toujours de chaque action. Inévitablement, le choix qui est mis en pratique, a des répercussions qui apparaissent tôt ou tard.

Dans le *Manifeste*, il est irrévocablement noté que le combat contre la répression, est engendré par la bourgeoisie elle-même. L'état du travailleur remplace l'état du bourgeois : « Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui la tueront, elle a produit aussi les hommes qui les manieront : les ouvriers modernes, les prolétaires »⁴³⁷. L'amour-propre de l'homme opprimé est regagné par

⁴³⁶ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, Troisième partie, Sens humain ou sens chrétien de la réforme, Roger Garaudy, p. 175.

⁴³⁷ Karl Marx, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Paris, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963, Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste (1847)*, I. Bourgeois et Prolétaires, p. 28.

sa lutte personnelle qui devient à la fois collective. En effet, le renversement des places s'effectue par l'homme qui prend conscience de sa situation. La guerre menée contre les socialement 'forts' est paradoxalement une création de la bourgeoisie et cléricale principalement contre elle-même.

C'est-dire que le prolétariat (le religieux), est un produit de la classe qui se trouve au fur et à mesure au sommet de la pyramide sociale. La société fabrique un certain type d'homme qui apporte des bénéfices désirables par le bien-être de l'institution politique et à la fois religieuse. C'est à travers l'exil de Dieu que l'homme associe la croyance à l'expérience concrète, J. Lacroix écrit que

« La croyance est l'équilibre toujours en mouvement du penser et de l'agir qui procèdent du dynamisme originaire de l'être. Que suis-je donc en définitive, sinon une interrogation continue, un doute sur moi-même – et un doute en quête de certitude. Il y a, si l'on veut, deux modes d'existence. L'un, propre à l'objet, consiste à être pris dans le contexte d'une expérience possible, l'autre, propre au sujet, consiste à être à l'origine de toute expérience possible. Ces deux modes d'être ne sont pas sur le même plan : être objet c'est toujours être pour un sujet. Toute expérience est celle d'un esprit »⁴³⁸.

La conquête de soi-même signifie le mouvement continu de l'homme de mettre ensemble ses pensées avec ses actes : le travail est ainsi son art. L'homme est pour lui-même son propre héros. Cet art est sa vie. Le travail l'un est enchaîné à la spiritualité individuelle : l'entrelacement de ces éléments conduit à la création d'une nouvelle triade. Il n'est plus question de la triade chrétienne : Dieu, fils et le Saint-Esprit.

La triade existentialiste est celle de l'homme créateur de ses pensées, ses actions et de son statut social. En préservant en même temps, l'esprit, le corps et son âme dans un état sain dans tout aspect. En effet, le travail devient une création perpétuelle. Chaque jour est une aventure anticipée pour celui qui aime ce qu'il fait. Il s'agit de l'homme qui embrasse la vie dans son intégralité.

⁴³⁸ Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme : Présence de l'éternité dans le temps*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971, Chapitre IV, La croyance, p. 110.

Selon la pensée existentialiste, l'homme conscient accepte la présence de la souffrance et c'est par ce consentement qu'il la dépasse avec succès. C'est par la compréhension de la valeur de la douleur que la joie prend tout son sens : la fierté de l'individu⁷ est fondée sur la négation de tout Dieu, et par conséquent, de tout maître. C'est par cet acte que le Dieu s'exile définitivement de la vie humaine. De cette manière, l'homme retrouve son 'pays'. Il est rapatrié grâce à sa prise de conscience. Il apprend à se réaimer dès le début. L'exploitation de l'homme à l'autel de la société se focalise sur l'argent et le savoir-vivre chrétien.

La puissance religieuse est supprimée une fois pour toutes par la praxis créatrice et indépendante de l'homme athée, J. Colombel écrit « C'est par l'acte humain que le neuf vient au monde. C'est pourquoi Marx disait que la nature de l'homme est d'être culturelle »⁴³⁹. Même l'acte la plus ordinaire prend une extension éminente. Il n'est plus un homme condamné et jugé toujours par le Dieu. Il est question de l'homme qui rend sa mortalité un événement célébré : la vie humaine devient immortelle par la manifestation du sens unique de l'homme en tant qu'élan propre de la nature.

La patrie de l'individu est le centre de l'essor culturel qui échappe à la présence de la religion. L'homme rapatrié agit premièrement en solitude et ensuite ensemble avec les autres. Ces actes prennent éventuellement une notion universelle. Il fonde par son travail une société complètement humaine. La culture devient un outil indispensable pour l'instauration des nouvelles valeurs. C'est par son histoire et ses innovations scientifiques que l'homme réussit à bâtir un avenir meilleur pour lui-même et pour les générations qui suivent : « [...] par la science, on emplit ses greniers de tous les biens et désirables »⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Jeannette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, *et al.*, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964, , Deuxième partie, Praxis et Morale, Jeannette Colombel, p. 145.

⁴⁴⁰ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, L'Ancien Testament, Les Livres Poétiques et Sapientiaux, Les Proverbes, III. Recueil des Sages, 24.4, p. 834.

D'après l'analyse de l'exil de Dieu dans ce sous-chapitre, il semble que la pensée marxiste souligne la nécessité du changement social. Il s'agit de l'instinct naturel de l'homme est orienté toujours vers un désir d'indépendance. Cependant, le besoin inné est altéré à travers le temps, car l'homme est confronté à l'émergence des besoins nouveaux. En devenant dépendant aux éléments matériels et des idoles qui promettent la rédemption. L'approche marxiste souligne que solution se trouve intrinsèquement en soi-même. D'après J.-P. Sartre :

« Le Bien est nécessairement ce vers quoi nous nous transcendons, il est le noème de cette noèse particulière qu'est l'acte. Le rapport entre la subjectivité agissante et le Bien est aussi étroit que le rapport intentionnel qui lie la conscience à son objet, ou celui qui lie l'homme au monde dans l'être-dans-le-monde »⁴⁴¹.

Le bien est vu à travers la religion. C'est par la présence de l'homme devant les défis de la vie quotidienne, qui crée le besoin d'avoir un maître qui lui indique une série de règles. Dans lesquelles, il se sent protégé. L'homme n'a pas appris à se gérer soi-même – ses pensées, et par conséquent, ses actions –. C'est pour cette raison qu'il a toujours besoin de quelqu'un qui le dépasse : « [...] afin que votre foi reposât, non point sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu »⁴⁴².

C'est parce qu'il se considère soi-même comme insuffisant et incompetent. Cependant, la fragilité créée par le sentiment de l'impuissance perpétue l'assujettissement de l'homme, puisqu'il se laisse emporter par la crainte et l'incertitude. L'exil définitif de Dieu s'accompagne de l'effacement de la peur en tant qu'obstacle imposant. L'athée marxiste est un réaliste qui regarde en face la vérité et choisit de mener une vie libérée par les chaînes de la division sociale et ainsi religieuse, l'histoire est marquée principalement par la lutte des classes. La pensée marxiste fait appel à l'unification de l'homme avec sa propre nature.

⁴⁴¹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Appendices, Appendice I, p. 573.

⁴⁴² *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, p. 1512.

Le combat concerne l'éloignement des thèses antinomiques : le riche contre le pauvre, le bien contre le mal, l'innocent contre le pécheur, disparaît par le réveil de l'homme émancipé de la religion. Somme toute, la genèse d'une société culturelle faite par l'homme pour l'homme consent à la réhabilitation de l'homme fidèle à sa nature originelle. En rapatriant l'individu à son environnement créatif, tout Dieu devient simultanément vain.

L'homme qui renaît par ses propres forces porte en lui le désir intense de vivre pleinement. Cette notion coïncide avec la morale camusienne : « [...] il me suffit d'apprendre patiemment la difficile science de vivre qui vaut bien tout leur savoir-vivre »⁴⁴³. Cet art d'une existence qui échappe à la puissance religieuse, est accompli par un travail continu sur soi-même, il s'agit d'une tâche individuelle qui prend des dimensions collectives.

D'après J.-P. Sartre : « Le Pour-soi est l'En-soi comme modification en « manque ». Il est soutenu à l'Être par cet Être et il *n'est rien* si ce n'est cet Être. Mais, en même temps, le Pour-soi est sa propre motivation à créer de l'Être »⁴⁴⁴. Cette création de soi-même s'effectue à travers le consentement à la vie et cet aspect nous amène vers la réflexion nietzschéenne de la puissance de l'homme par le rejet de la religion. L'affirmation de la vie signifie la résurrection de l'homme nouveau, face à l'angoisse de la mort de Dieu. L'analyse de la pensée marxiste sur la religion, la revalorisation l'homme et l'exil de Dieu, nous oriente vers la philosophie nietzschéenne.

⁴⁴³ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, Noces, Noces à Tipasa, p. 24.

⁴⁴⁴ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983, Cahier II, p. 546.

4.5 La lucidité de la lutte personnelle

Ce chapitre met en valeur l'importance de la lutte personnelle dans le mouvement existentiel. Un conflit littéraire contre la religion afin de mieux défendre l'existence humaine. La glorification du ciel divin est désormais réalisée sur Terre. La révolte dénonce le sacrifice, mais exige l'engagement total de l'homme. Le renforcement du monde psychique et ainsi de la vie morale et athée, s'explique toujours par les moyens humains du combattant. Ce chapitre observe la fidélité absolue à la révolte humaine et la redéfinition de la parousie.

4.5.1 Une fidélité absolue à la révolte humaine

La puissance divine se trouve dans la psyché humaine. L'extrait suivant qui montre le devoir de l'homme envers le Dieu: « Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui »⁴⁴⁵. La réflexion existentialiste souligne la présence de Dieu dans la psyché humaine. C'est par la fidélité de l'individu envers sa vie que toute exaltation de sa propre nature devient possible.

. L'appréhension du but de la vie authentique est faite par la reconnaissance de l'absurde et de l'émergence de la révolte. Le rejet des valeurs anciennes permet à l'homme révolté de recréer et de mettre en pratique une éthique renouvelée quotidiennement qui se concentre sur l'homme et non pas sur un Être au-delà. Les principes de la révolte ne sont jamais stagnants et intransigeants. À l'encontre, elles se réadaptent aux besoins humains et aux nécessités de l'époque. Le combattant conscient accepte le défi de vivre dans un changement perpétuel où il n'y a aucun garanti, sauf sa passion pour la vie et son amour pour l'humanité.

Le recommencement de la vie s'exprime par la disparition absolue de la religion dominante : « Dieu mort, restent les hommes, c'est-à-dire l'histoire qu'il faut comprendre et bâtir. Le nihilisme qui, au sein de la révolte, submerge alors la force

⁴⁴⁵ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Épître aux Romains, II. Le Salut, B. La vie du chrétien dans l'Esprit, 8.17, p. 1502.

de création [...] »⁴⁴⁶. C'est à travers ce passage qu'A. Camus souligne la vocation de l'homme conscient de sa vie qui n'est que la révolte perpétuelle et authentique pour la quête du sens.

La mort de Dieu fait écho à l'apparence de la créativité humaine. C'est la révolte contre le système religieux qui affirme l'anéantissement de la puissance de Dieu. L'anéantissement de toute valeur ancienne est essentiel pour que la nature humaine puisse retrouver sa nature première. L'absence de Dieu signifie la revendication de soi-même qu'elle constitue a priori la motivation essentielle qui pousse l'homme à saisir consciemment et pratiquement son émancipation.

Le révolté qui échappe à la justification de la vie à travers la religion, s'aperçoit de ses forces et par conséquent conquiert la confiance en lui-même. C'est par la croyance en soi-même que l'homme découvre son côté divin. Paradoxalement, la révolte commence au sein de la religion, à travers la réalisation du non-sens de la vie. Le nihilisme exprimé par l'absence divine donne à l'homme l'occasion de refaire dès le début sa vie, à son gré. Ainsi, la seule certitude est sa révolte continuelle qu'elle s'aperçoit du poids de l'histoire passée et essaie vaillamment de la recréer et de la reconstruire à nouveau aux prémices entièrement humaines.

Le Dieu est mort et sa place est maintenant occupée par le révolté qui se connaît soi-même. De cette manière, il est conscient de la réalité de la nature humaine qui échappe à toute explication religieuse. Ce savoir lui permet de construire son présent sur sa propre philosophie de vie qui n'inclut pas évidemment un Être céleste. La démesure est le péché contre la vie elle-même.

C'est par l'équilibre que l'homme atteint le sens authentique de sa révolte perpétuelle. À travers, la décision consciente d'édifier à nouveau un monde fondé sur la justice et la dignité qui n'a plus besoin d'un Dieu. La religion rejette tout mouvement révoltant par ses commandements qui condamnent celui qui ose mener une vie hors d'elle ; le révolté est vu toujours comme un pécher. A. Camus dit qu' : [...] il y a dans les hommes plus de choses à admirer que de choses à

⁴⁴⁶ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, II. La révolte métaphysique, Nihilisme et histoire, p. 130.

mépriser »⁴⁴⁷. Ces paroles marquent la croyance profonde en l'humanité qui porte en elle-même la dualité de la vie : la lumière et l'obscurité.

D'après A. Camus, l'homme peut dominer sur le mal et la souffrance par ses propres capacités, il a en lui-même les puissances nécessaires de transformer sa vie chaque jour. Le seul maître de la condition humaine est l'homme en tant qu'un être mortel : « Car ce n'est pas un esprit de crainte que Dieu nous a donné, mais un Esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi »⁴⁴⁸. L'homme révolté est toujours à la quête consciente de soi-même.

La philosophie existentialiste remarque la présence de Dieu chez l'âme humaine et ainsi tout Dieu s'efface devant la puissance de l'individu. C'est pour cette raison qu'il n'a pas besoin d'un Dieu tout-puissant qui lui indique une morale à suivre. L'indépendance de l'homme commence par son assentiment personnel envers sa vie. La pensée camusienne attribue un caractère divin à la révolte sincère qui évite les valeurs religieuses. Ainsi, la révolte authentique équivaut avec l'admiration de l'homme. Cette vénération précède la foi en l'être-humain.

L'approche existentialiste note que la religion est l'obstacle qui ne permet pas l'ouverture d'esprit, puisqu'elle donne à l'homme des réponses prêtes qui l'empêchent de poursuivre son propre destin et de créer une vie à sa guise. La démesure est présente à cause de la voie unilatérale imposée par la croyance religieuse. En effet, au moment où la religion reste une institution dominante, l'homme se trouve sous une menace continue, de ne jamais se trouver soi-même.

Ainsi, l'homme est appelé à choisir et évidemment à mettre en pratique les paroles qui affirment l'importance individuelle de chaque individu. De cette manière, l'association de l'homme à sa nature s'effectue à travers les actes conscients. Afin d'être capable de discerner la parole religieuse, l'homme a besoin d'avoir un esprit

⁴⁴⁷ Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, V, p. 279.

⁴⁴⁸ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Deuxième Épitre à Timothée, Les grâces reçues par Timothée, 1.7, p. 1570.

critique, prendre c'est qui renforce l'existence humaine et mettre à côté tout ce qui l'affaiblit et la rendre misérable.

Cette redécouverte de l'eurythmie de l'existence humaine s'exprime par l'écartement de la foi qui conduit ainsi à l'émancipation de tout individu. La justice ne prévaut pas au moment où la religion demeure le seul point référentiel qui dicte l'éthique strictement à travers les lois de Dieu. À l'encontre, le fidèle s'aperçoit des paroles qui évoquent la punition et par conséquent la peur où la moindre inclination hors ses ordres divins, est vue comme un crime qui a besoin du pardon de Dieu.

L'estime de soi-même se réalise par l'autonomie authentique de l'être. L'amour de soi-même est le point de départ de la révolte qui est fondée sur la fraternité et la compréhension. Le rocher du héros mythique est celui de chaque homme : les desseins de la lutte sont communs, mais l'effort reste individuel. De cette manière, les lois divines prennent une dimension humaine. Dans cette perspective, nous voyons la valeur primordiale de la conscience qui conduit l'homme vers son indépendance incontestable. Celui qui ne vit plus sous l'œil austère de Dieu.

L'homme apprend à réévaluer sa vie à travers la critique systématique de la foi: le cri humain trouve sa réponse par le lancement de la révolte. Le croyant ne trouve pas son importance singulière à travers la religion où tout caractère unique s'anéantit au nom de la volonté collective de la masse. Selon la philosophie camusienne, la solitude est un élément essentiel qui exprime la renaissance de la révolte. C'est par le questionnement personnel qui est centré sur l'expérience toujours individuelle. Il s'agit de la première évidence de l'homme qui ne reçoit pas une réponse de la part du Cosmos. Ainsi, ces questions posées par celui qui cherche le sens de la vie, mènent à la révolte consciente de ses buts.

C'est l'homme qui échappe à la puissance religieuse qu'il réussit à trouver le Dieu en soi-même et au fur et à mesure il universalise sa lutte personnelle. L'homme athée redéfinit les valeurs de la vie par sa lutte personnelle. Il s'aperçoit en lui-même l'absurde et, par conséquent, la nécessité de sa lutte : « Ainsi de la révolte individuelle naît la solidarité entre les hommes qui partagent, à leurs corps

défendant, le même destin »⁴⁴⁹. Les ordres sacrés sont remplacés par les valeurs instaurées par l'homme révolté qui prend conscience du besoin de créer une vie émancipée qui se soustrait au châtement et aux remords.

C'est par la réharmonisation de ses forces psychiques et physiques que l'homme conscient de sa révolte authentique rejette la puissance de Dieu. L'équilibre permet de mettre ensemble les puissances intellectuelles et corporelles. L'apathie religieuse envers l'unicité de chaque individu est métamorphosée en un pathos pour la condition humaine qui respecte la vie individuelle, et par conséquent universelle. Chez la philosophie camusienne, la culpabilité se trouve dans l'inertie.

Sisyphée s'affranchit spirituellement de sa condamnation par son consentement à l'absurdité de sa punition, mais également par sa révolte qui porte éventuellement la découverte du sens : « Conscience et révolte, ces refus sont le contraire du renoncement »⁴⁵⁰. Ainsi, le révolté remarque l'effort continu qui est exigé par le mouvement de la révolte authentique. Il est question d'une lutte qui se fonde loin de la force de la religion et des valeurs intransigeantes.

La réussite de l'homme est placée au sein de la continuité de sa révolte, puisqu'il affirme la vie et s'assume pleinement elle-même. L'indépendance de l'individu est manifestée par la compréhension de son passé, la réflexion sur soi-même, l'évaluation de la vie et la critique des actions humaines au fur des siècles. Les limites de tout acte sont circonscrites primordialement dans un certain espace et temps. Le cadre de l'activité révoltante ne s'applique pas dans un au-delà, mais dans un moment bien précis : la lutte comme mouvement prend toute sa signification de l'homme qui recrée sa vie à partir du zéro grâce à l'anéantissement mené par la disparition de Dieu.

L'éthique du révolté s'exprime par la mise en valeur de la parole divine : « Qui veut, en effet, aimer la vie et voir des jours heureux doit garder sa langue du mal et

⁴⁴⁹ Paul Ginestier, *Pour connaître la pensée de Camus*, Paris, Bordas coll. « Pour connaître », 1971, Ch. II Attitudes vitales, 3. La nouvelle métaphysique, p. 40.

⁴⁵⁰ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, La liberté absurde, p. 80.

ses lèvres des paroles fourbes, s'éloigner du mal et faire le bien, chercher la paix et la poursuivre »⁴⁵¹. Dorénavant, la fondation pour l'homme et seulement l'homme : il n'a plus des valeurs fixes et non-modifiables, comme celles de la foi. Le nihilisme passif de la religion est métamorphosé en une pure force de créativité qui refuse la punition et par conséquent la mort. C'est ce chemin qui reconduit l'individu à son innocence premier : l'accord de soi-même avec sa nature. De cette manière, il confirme sa nature mortelle, comme Sisyphe consent à sa condamnation, mais il ne renonce pas.

L'équilibre se trouve entre l'affirmation et la négation. L'homme est défini par ses choix. Il affirme sa mortalité et en même temps il lutte contre la mort : toute la grandeur authentique de la révolte humaine prend du sens à travers l'affirmation et la résistance contre la mort. L'acceptation de la vie en tant que telle est le début de la révolte véritable, ayant comme premier trait l'équilibre et non pas l'excès : « C'est la révolte qui est la mesure, qui l'ordonne, la défend et la recrée [...] »⁴⁵². L'insurrection individuelle échappe à la puissance de Dieu et fait appel au savoir authentique de l'homme, par la connaissance de soi-même, l'individu prend conscience qu'il est lui-même un porteur des contradictions et ainsi le seul responsable de leur harmonisation.

L'homme conscient de ses forces, s'aperçoit qu'il est son propre ennemi. Le révolté ne porte pas sa lutte seulement contre les systèmes autoritaires, mais également contre soi-même : il essaie d'écarter les mauvaises habitudes au nom de son bien-être psychique, il combat avec ses propres démons perpétuellement. La conquête de chaque vertu est effectuée à travers le courage à mener une révolte individuelle qui évite la puissance de Dieu. Ainsi, l'homme devient capable de dépasser chaque entrave.

⁴⁵¹ *La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, Le Nouveau Testament, Première Épître de Saint Pierre, Entre frères, 3. 10-11, p. 1601.

⁴⁵² Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, V. La pensée de midi, Mesure et démesure, La pensée de midi, p. 361.

La mesure représente la reconquête de la nature humaine. L'individu est vivant grâce à l'existence des éléments opposants, car c'est par le non-être qu'il s'aperçoit de son être véritable. C'est l'envie de se nourrir qui mène l'homme à la recherche des aliments, le désir de vivre librement lui permet d'orienter sa quête hors des institutions religieuses qui l'emprisonnent la nature première de l'homme. L'équilibre n'est pas une valeur stable, le révolté a l'obligation de la défendre et de la réévaluer chaque jour. Cette mesure est la valeur fondamentale de l'homme révolté qui réalise le poids de sa lutte.

La responsabilité est la qualité qui permet la présence de l'équilibre dans la vie. La révolte consiste également à combattre continuellement pour conserver les valeurs raisonnées par l'intelligence humaine, au premier rang. Si l'homme échoue à maintenir l'équilibre dans sa lutte, il la transforme en une idéologie dangereuse. L'homme conscient refuse l'omnipotence d'un Dieu et place l'homme en tant que valeur première au centre de la réévaluation authentique de son existence. La lutte ne se justifie pas à travers les lois de la religion. Quand une révolte est conduite par les motifs fondés par un au-delà, tout peut être sacrifié au nom d'un Dieu.

Le besoin humain d'avoir une explication à l'absurdité de sa vie renforcée par le sentiment de la solitude et du délaissement dans le monde exprime l'envie de s'intégrer dans une foi religieuse afin de trouver des raisons suffisantes qui lui aident à vivre. La subtilité du monde sentimentale de l'individu permet le développement perpétuel de la liberté humaine. Elle met en évidence la force de la foi qui peut dépouiller l'esprit humain de son vrai potentiel : la connaissance authentique de soi-même. L'essence de la vie est affirmée quotidiennement par la révolte consciente de l'homme qui aime sa propre nature.

Bien que le monde soit silencieux, le combattant apaise par lui-même l'absurdité par sa passion pour la vie. Nous voyons que le mutisme accablant de l'Univers ne l'empêche pas à porter un amour profond pour sa condition terrestre. De cette manière, l'appréhension de l'absurde devient intelligible par l'homme qui répond 'oui' au 'non' de l'Univers. Le révolté trouve l'affirmation de sa vie humaine par la négation silencieuse du monde. C'est à travers cet acte que l'homme peut clarifier le

seul point de l'absurdité de son existence. La révolte est l'équilibre qui justifie et accorde les éléments contradictoires. En conséquence, l'appel désespéré de l'individu est placé au sein de ses actions. Le silence du monde ne fait que positionner encore plus l'homme à sa seule force : le présent qui l'unifie à tous les autres hommes.

La liberté authentique est accomplie maintenant par la révolte. Le premier désir de l'homme combattant est de rétablir la mesure par la destruction de la démesure de la religion. Une autre distinction qui sépare la doctrine religieuse et celle du révolté est l'espérance. L'exaltation de la vie terrestre qui supprime chaque valeur transcendante est menée sur la disparition définitive de tout espoir. L'homme est le seul créateur de sa propre condition de vie et ainsi tout espoir métaphysique s'efface devant le comportement de l'individu qui fait confiance en soi-même.

Selon l'approche camusienne, les paroles du combattant qui échappe à la force de Dieu, annonce le caractère solitaire et également dur de la révolte athée: « [...] je dois reconnaître que cette lutte suppose l'absence totale d'espoir (qui n'a rien à voir avec le désespoir) [...] »⁴⁵³. C'est parce que la foi ne fait que plongé l'homme dans le 'peut-être' et dans l'espérance métaphysique. Le fidèle met toutes ses forces dans un au-delà et néglige considérablement le seul don qu'il possède : le moment présent. Le renversement des rôles entre le Dieu et l'homme mortel se réalise à travers la prise de conscience. La révolte s'oppose au sacrifice, la vie existe par l'engagement du révolté avec les desseins de son combat.

L'amour de la vie se renforce par la volonté de vivre du combattant. Il porte en lui-même la passion d'agir et de vivre et ainsi confirme sa haine pour la servilité religieuse. C'est par le regard sincère envers la vie que la vérité permanente de la religion est remplacée par la versatilité de la révolte authentique. La révolte qui est fondée sur l'accumulation surtout des expériences personnelles qui conduisent au savoir-vivre qui supprime la force de Dieu. Il est nécessaire d'être conscient afin de pouvoir traduire chaque expérience à une connaissance profonde.

⁴⁵³ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Le suicide philosophique, p. 51-52.

Le révolté s'aperçoit que le besoin d'avoir un Dieu s'efface grâce à la diversité des actions menées contre les lois rigoureuses qui enchaînent la nature humaine. Le Dieu personnel devient désormais impersonnel. La révolte commence par la prise de l'identification personnelle et par la suite conjugue avec l'ensemble de l'Univers : « [...] retrouve le monde de l' « on » anonyme, mais l'homme y rentre désormais avec sa révolte et sa clairvoyance. Il a désappris d'espérer »⁴⁵⁴. L'espoir ne sert plus à l'individu, puisqu'il lui procure des promesses illusoires et se fonde sur la 'probabilité'. Le révolté réalise que sa lutte doit être bâtie sur la sûreté de sa condition : le présent.

L'approche camusienne est centrée sur le caractère transitoire de la vie humaine. C'est à travers les actions présentes que le futur peut se créer. Ce qui n'existe pas maintenant, n'existera jamais. L'avenir de l'homme révolté est prévu toujours à travers les évidences valides et concrètes effectuées toujours par lui-même. Le révolté s'aperçoit de son futur par son héritage présent, les possessions qu'il a conquises jusqu'à ce moment précis.

Quand nous parlons des possessions, il s'agit des biens surtout psychiques et des valeurs qui se fondent sur sa seule vérité : son corps et ses sensations. L'indépendance de l'homme est réalisée par son insurrection consciente. L'œuvre révoltante est celle qui s'associe au changement continu qui se définit par la modification des positions ou des perspectives. Elle porte des risques, car elle ne prend aucune chose comme étant donnée.

À l'encontre, la foi offre le sentiment de la stabilité et de la sécurité qui peuvent soulager l'angoisse de l'homme à travers la justification des souffrances. L'homme s'anéantit au nom de Dieu. En effet, la nature humaine est sacrifiée à l'autel des lois sacrées créées par l'homme lui-même. Le révolté ne supporte plus les valeurs indirectes qui nécessitent des intermédiaires afin d'être transmises au monde : chaque action est faite premièrement par l'individu lui-même et ensuite elle devient universelle.

⁴⁵⁴ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, La liberté absurde, p. 76.

Un concept ne commence jamais généralement, il se réalise dans la conscience toujours personnelle qui s'élargit progressivement dans le collectif. La révolte tant qu'elle est examinée par A. Camus ne consiste pas à un acte rédempteur pour tout le monde, si elle n'est pas premièrement libératrice pour la personne qu'il la poursuit passionnément. Le révolté est surtout son propre maître qui change par ses moyens personnels sa vie.

La création de la vie dépend entièrement de l'homme conscient de ses puissances qui échappent à la présence de Dieu. Cependant, il est indispensable d'avoir une confiance forte en ses puissances et de porter toujours une sympathie profonde envers le monde. Il prend en ses mains la responsabilité du coupable qui efface tout espoir, tue Dieu et apprend à cohabiter avec l'absurdité de son existence. Néanmoins, elle garde à jamais une certitude indéniable : la priorité à l'homme : « Tuer Dieu et bâtir une Église, c'est le mouvement constant et contradictoire de la révolte »⁴⁵⁵.

La résurrection de l'homme est accomplie par l'effondrement des prémices ecclésiastiques – dire 'non' à Dieu afin de dire 'oui' à l'existence humaine – c'est le phénomène du changement perpétuel. L'absurde peut être le moyen qui affirme la croyance en l'humanité, et par conséquent évite toute explication divine. C'est par le regard sincère envers l'absurdité que l'homme annihile tout espoir métaphysique d'une vie éternelle et ainsi il redonne à soi-même l'occasion de glorifier cette vie terrestre. Cette fidélité à la révolte humaine est nécessaire, parce qu'elle est toujours expliquée par ses propres moyens et non pas dans les ordres divins.

Le mouvement de la révolte authentique est justifié seulement par l'intelligence de l'individu, en échappant à la foi et toute lutte prend un caractère humain. Ce combat qui se soustrait à la puissance d'un Dieu, est surtout personnel et après collective : « Son souci est de transformer ; Mais transformer, c'est agir [...] Il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d'elle-même, puisqu'elle ne peut les tirer de

⁴⁵⁵ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, II. La révolte métaphysique, Nihilisme et histoire, p. 129.

rien d'autre. »⁴⁵⁶. C'est au fur et à mesure de son justification individuelle qu'elle prend des dimensions universelles. L'homme met continuellement sous le spectre de son esprit critique l'analyse personnelle de ses besoins et de ses désirs. C'est à travers la révolte humaine que tout individu se connaît soi-même hors de la définition donnée par la foi. En suivant cette stratégie, il est apte à savoir également tout ce qui l'empêche à s'émanciper totalement : la nécessité de mettre ensemble le sens des éléments opposants.

D'après la philosophie existentialiste, l'homme est la source du bien et du mal, innocent et pécher. C'est le caractère pluridimensionnel de l'individu qui permet une révolte qui se soustrait à la religion. Le combattant camusien met en valeur les éléments contradictoires pour qu'il puisse leur redonner leur harmonie perdue. La puissance de l'homme évolue par les obstacles et ne se laisse pas affaiblir. C'est pour cette raison que l'exemple de Sisyphe est essentiel pour l'homme qui prend la décision de trouver le sens authentique de sa propre vie.

Le plus grand défi est son rocher qui lui permet de reconquérir chaque fois ses puissances physiques et en même temps psychiques pour le porter fièrement, sans jamais baisser la tête devant les Dieux. Dès lors, le révolté reflète le modèle sisyphéen, car sa lutte est quotidienne et exigeante. En effet, il tire ses raisons par l'ardeur de son âme. La conquête des vertus libératrices hors de toute religion est primordialement personnelle.

La singularité de l'individu est exaltée par la foi en l'homme. Selon l'approche camusienne, le révolté ne se cache pas derrière une religion qui promet une vie au-delà de celle-là : la vie terrestre. Le révolté se consacre sur l'action constante et perpétuelle, car la seule manière de mener une vie digne et morale qui évite le pouvoir de Dieu, est réalisée par l'action consciente. L'homme conscient ne se préoccupe pas des significations transcendantales, puisque sa révolte est bâtie sur le présent concret, sa vérité unique est la totalité de son corps et de son âme : « Toutes les énergies retirées de l'au-delà et devenues disponibles peuvent désormais se

⁴⁵⁶ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, Introduction : L'absurde et le meurtre, p. 21.

changer en force révolutionnaire et se concentrer sur la transformation du monde »⁴⁵⁷. Dorénavant, les valeurs sacrées se cadrent dans les limites profanes de l'homme ordinaire qui n'est plus dépassé par un Être céleste.

Les valeurs de l'homme révolté ne sont plus abstraitement définies, mais elles se sont validées à travers l'époque présente. Le progrès du monde se fonde sur la considération des défis terrestres : l'inquiétude provoquée par la souffrance psychique et corporelle. Ces situations sont éternelles et ne cesseront pas jusqu'au dernier souffle du dernier homme. La révolte implique l'aveu des deux côtés de la condition humaine : le bien et le mal. Ainsi, le but premier du combattant athée est la déclaration sincère et absolue de sa nature qui lui permet de lutter contre la dynastie de Dieu. C'est par ce chemin qu'il réussit à créer le bien par le seul fait de sentir sa vie, sa lutte et son amour pour son existence dans son ensemble.

La lucidité de la révolte est née par la défense continuelle de la vie authentique qui échappe à la religion. C'est l'activité qui détermine la position de l'homme dans le monde. En effet, celui qui reste attaché à sa révolte n'a jamais ses bras croisés : une posture qui montre l'apathie envers tout évènement. Celui qui est conscient du poids personnel de sa lutte, est dans une lutte perpétuelle qui réaffirme et redéfinit constamment ses valeurs.

La révolte supprime l'influence de Dieu afin d'instaurer la prépondérance humaine. Désormais, l'homme occupe la place première. Cette position nouvelle demande une concentration assidue sur la réévaluation de la vie humaine. Ainsi, l'homme récupère derechef toujours la motivation afin de n'abandonne pas sa lutte. En conséquence, il réussit à mener une existence qui élimine l'autorité divine et, par conséquent, il découvre sa propre vérité authentique. La philosophie camusienne remarque le caractère aliénant de toute religion qui rend l'homme un étranger envers sa propre vie, il devient un inconnu envers son environnement.

⁴⁵⁷ Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, coll. « Foi vivante », 1993, Chapitre 2, Ludwig Feuerbach : le père de l'athéisme moderne, L'héritage de Feuerbach, p. 73.

La dégénération de l'homme qui est faite par la foi qui supprime la personnalité unique de chaque être afin de faire l'éloge de Dieu. Cependant, nous voyons que l'homme est capable de transformer sa vie à son gré toujours en ayant du respect envers sa propre nature. Cet acte nécessite du courage et de la persistance. La reconnaissance de l'absurde qui émerge du silence du monde envers le cri désespéré de l'homme et le roulement du rocher effectué éternellement par Sisyphe, sont les points culminants de la réflexion camusienne qui s'oriente vers la reconquête de l'équilibre à travers l'instauration de la foi en l'homme.

L'homme ne peut pas s'émanciper sans écarter à la fois le sentiment de la peur et de l'étrangeté. Il est indispensable de s'apercevoir de l'existence de l'angoisse, sans pourtant être dominé par elle. La révolte est premièrement individuelle et devient ensuite collective, puisque celui qui poursuit une vie active, apprend qu'il doit avoir foi en ses capacités, avant d'être en mesure de lutter pour lui-même et pour l'humanité : « La liberté, qu'il réclame, il la revendique pour tous ; celle qu'il refuse, il l'interdit à tous »⁴⁵⁸.

L'émancipation authentique se trouve aux antipodes de la croyance en un Dieu. Les lois divines de la foi au lieu de donner à l'homme son indépendance et susciter son esprit créatif, elles ne font que le plonger dans une situation encore plus absurde : l'excès. La présence de la démesure est faite à cause de la négligence du moment présent. Donc, le révolté retrouve l'équilibre dans sa vie à travers la redéfinition de tous les termes sacrés. La disparition de Dieu donne à l'homme l'occasion de donner un nouveau sens aux valeurs fondées dans l'absolutisme religieux. Les paroles de la foi se transforment en valeurs terrestres qui échappent à l'espoir métaphysique. C'est pour cette raison que le dernier sous-chapitre est centré sur la redéfinition de la Parousie :

« Le dogme constitue le fondement, la base à partir de laquelle la pensée critique va pouvoir s'exercer, la raison examiner et corriger, la pensée scientifique se développe. Ce qui s'inscrit dans l'*empreinte* primordiale, cela peut être « *dieu, table ou*

⁴⁵⁸ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, V. La pensée de midi, Révolte et meurtre, Le meurtre nihiliste, p. 341.

cuvette ». L'esprit commence par croire. On a envie d'ajouter : peu importe à quoi. Il a besoin de croire, d'abord, pour pouvoir douter ensuite »⁴⁵⁹.

⁴⁵⁹ Claude Roy, *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais CCXV », I. Le besoin de croire, 4, 1981, 5, p. 74.

4.5.2 La redéfinition de la parousie

La réflexion camusienne reste fidèle à la révolte humaine et c'est par cette foi que les termes religieux se redéfinissent perpétuellement. Les notions divines prennent un caractère humain. Elles ne dépassent plus l'homme, les valeurs se reconstruisent dans le présent et ne se valident pas dans un au-delà insaisissable. Après la constatation de l'absurde, la condamnation de Sisyphe et la croyance à l'insurrection personnelle, il est essentiel de remarquer maintenant la transformation de tout ce qui est justifié par la foi.

Selon la philosophie camusienne, la parousie⁴⁶⁰ peut être circonscrite aux paramètres de l'homme qui échappent à l'autorité de la foi, la présence de l'individu est désormais le centre du sens de la vie. Ainsi, Dieu ne fait plus l'écho d'un Dieu, mais d'un Être terrestre : l'homme. Le sacré prend une dimension humaine. Le choix de ce terme précis – parousie – sert comme un fondement primordial sur lequel les autres définitions sont bâties.

C'est par le 'non' de l'homme révolté envers Dieu que la religion devient inutile. Tout ce qui est expliqué par un Être omnipotent, se rend dorénavant intelligible seulement par la raison humaine. La parousie humaine émerge du combat de l'homme qui est prêt à lutter courageusement contre la force divine : « Le trône de Dieu renversé [...] Alors commencera un effort désespéré pour fonder, au prix du crime s'il le faut l'empire des hommes »⁴⁶¹. La prise de conscience conduit au refus de Dieu au profit de l'homme : le royaume céleste cède sa place au royaume terrestre. La présence de l'individu est établie par l'effacement de Dieu.

⁴⁶⁰ « Parousie (Gr. *parousia*, « arrivée ».) Le terme grec désigne la visite officielle d'un prince, accompagné d'un cérémonial complexe ; c'est ainsi que la Septante l'utilise. Ce sens profane de parousie royale s'applique à l'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21, 1-11). Dans l'AT, Israël attend l'intervention de Dieu, qui le délivrera de l'oppression (« jour du Seigneur »). Les prophètes Amos (Am 5, 18-20) et Jérémie (Jr 30, 5-7) font du jour de l'arrivée de Dieu un jour de colère contre tous les pécheurs. Il est annoncé par des signes cosmiques (Am 8,9). Dans le NT, la Parousie du Christ est son retour glorieux à la fin des temps (Mc 8,38 ; 1Th 4,16 ; 1Co 15,23). Elle précède le Jugement dernier (Ap 22,17) ». (Anne Fouilloux et Alice Le Moigné, *et al.*, *Dictionnaire culturel de la Bible*, Marabout, 1995, p. 215).

⁴⁶¹ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, II. La révolte métaphysique, p. 41-42.

L'homme est présent à travers l'absence de Dieu : la naissance de l'individu est réalisée par la mort de toute divinité. L'indépendance totale est la caractéristique principale de la revalorisation de la parousie, hors du despotisme religieux. L'empire humain fait appel à la prise de conscience et de la responsabilité. L'effort de l'homme est quotidien, c'est par son engagement envers sa propre nature qu'il réussit à effacer une fois pour toutes la puissance de Dieu.

La première obligation du révolté est d'empêcher Dieu à se ressusciter à nouveau. Ainsi, la révolte est faite chaque jour et exige une force psychique qui permet à l'homme athée d'être en même temps un meurtrier et un innocent. C'est à travers le crime effectué contre Dieu que l'homme reconquiert l'estime de sa nature originelle. L'innocence humaine demande le meurtre de Dieu et évoque : « Le retour à l'homme, mais à l'homme sensible, naturel, dont il ne croit pas pouvoir assurer l'autonomie qu'en supprimant Dieu »⁴⁶²

C'est par le chemin de la lutte perpétuelle que l'homme conserve son nouvel statut, il devient Dieu pour lui-même. Il prend la place d'un Dieu qui lui permet de fonder au fur et à mesure de sa vie terrestre un monde anthropomorphique qui se soustrait au jugement ecclésiastique. L'homme devient ainsi autonome. Le renversement du trône de Dieu est important afin que l'homme puisse finalement réestimer sa vie et mettre en même temps au premier rang l'essence humaine qui évite toute vérité préétablie. L'homme conscient de sa condition s'aperçoit que dans les ordres sacrés fondés sur le dogme, le caractère authentique de chaque individu s'anéantit en tant qu'un être unique.

C'est par cette réalisation qu'il refuse la domination d'un Dieu. C'est parce qu'il se met dans une collectivité qui ne renforce pas ses propres qualités individuelles : « [...] tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle »⁴⁶³. L'homme athée voit que la créativité libre est synonyme du combat continu. L'art de vivre pleinement et librement vient de l'effort persistant. C'est de cette volonté active que

⁴⁶² Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, coll. « Foi vivante », 1993, Chapitre 2, Ludwig Feuerbach : le père de l'athéisme moderne, L'héritage de Feuerbach, p. 72.

⁴⁶³ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 29.

le révolté est apte à fonder une société égale et dès lors émancipée de la foi, la responsabilité envers sa vie permet la découverte de Dieu en soi-même : « [...] toujours dans un rapport concret au Toi humain [...] »⁴⁶⁴.

L'homme est présent à soi-même et ensuite au monde entier : il réapprend à se familiariser en soi-même et écarter le sentiment de la marginalisation envers lui et son environnement. De cette façon, la division menée par la religion se substitue par l'unité qui est apportée par l'homme qui manifeste la présence à soi-même. La parousie humaine renverse les termes de la religion, elle les réajuste à la valeur humaine, en mettant en pratique l'esprit critique fondé sur la raison humaine qui crée la voie de la fraternité et de la compréhension.

La disparition de Dieu valide non pas seulement l'existence naturelle de l'homme, mais également affirme la parousie anthropomorphique qui est constante et implacable toujours à travers la révolte authentique qui se soustrait à la religion. La croyance en Dieu éternel s'effondre au nom de l'homme mortel. La pensée camusienne nie l'avenir promis par la religion, mais croit au présent réalisé par les forces humaines. C'est l'homme qui lutte constamment pour conserver sa parousie dans ce monde qui rejette l'au-delà afin qu'il puisse rester fidèle entièrement à sa vie présente. Il affirme la réalité concrète de sa situation par la négation de la religion.

L'homme révolté affirme que « Si je refuse obstinément tous les « plus tard » du monde, c'est qu'il s'agit aussi bien de ne pas renoncer à ma richesse présente »⁴⁶⁵. C'est à travers cette phrase que la présence humaine se valide chaque jour dans le Cosmos. La parousie de l'homme efface le Dieu et à travers cet acte redonne à l'individu sa nature première qui échappe à la notion du péché : l'âme est enfin équivalente du corps. Cela signifie qu'elle ne suit pas la procédure de la religion qui valorise le monde psychique de l'homme au détriment des besoins corporels.

⁴⁶⁴ Hans Küng, *Dieu existe-t-il ?*, Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes, traduction : Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Seuil, 1981, F. Oui à Dieu – Une alternative à l'Athéisme, IV., Dieu existe, 3. La réalité de Dieu, La foi en Dieu est une confiance originaire en dernière instance fondée, p. 663.

⁴⁶⁵ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, Noces, Le vent à Djémila, p. 41.

La philosophie camusienne voit la religion comme une raison fondamentale de l'aliénation humaine. La foi conduit à la marginalisation du caractère spontané et authentique de tout homme au niveau personnel et collectif. L'homme qui fonde le sens de sa vie sur la religion, ne réussit pas à maintenir son équilibre psychosomatique : l'esprit est dans un conflit constant avec le corps. C'est parce que les valeurs de son monde ésotérique ne font que persécuter la substance physique de l'homme. Le mépris du corps effectué au sein de la religion s'abolit à travers l'instauration de la parousie humaine.

Le fidèle qui consacre sa vie à la religion fonde tout son espoir dans un au-delà qui dépasse cette vie terrestre. C'est par la foi dans un monde après la mort que le fidèle s'éloigne de sa vie présente : la révolte authentique réussit à maintenir l'équilibre des éléments qui composent la vie dans sa globalité, et par conséquent, évite tout excès. Le sens authentique de l'existence humaine s'ensevelit sous les lois sacrées : le croyant devient absent de soi-même et ainsi du monde.

La division de l'esprit et du corps est la cause première du malheur humain. Les valeurs préétablies ne font que garder la spontanéité authentique du caractère humain dans une certaine 'prison', dans un déséquilibre destructif pour le bien-être de la psyché humaine, puisque certaines valeurs dépassent d'autres. Le révolté s'aperçoit que l'ordre peut être trouvé à travers le désordre. Le corps humain se sacrifie à l'autel de l'esprit au sein de la foi. Cependant, la parousie humaine refuse de suivre le même chemin tracé par la religion – les gens se contredisent et se tuent au nom de la religion – les chrétiens contre les musulmans, etc. –. L'approche existentialiste met en exergue l'instauration d'un nouveau monde fondé sur les valeurs exclusivement humaines. Dans une civilisation athée l'homme vit exclusivement pour l'homme.

Le moment présent est profité par l'homme conscient de sa vie qui se soustrait à toute justification transcendante. Cependant, l'homme qui met toute sa foi en Dieu néglige l'essence du moment présent et, par conséquent, perd l'éternité de l'ici et maintenant pour un au-delà. De cette façon, l'homme ne devient pas simplement un être marginalisé de sa nature, mais il est également inattentif de soi-même, dans sa

propre vie. C'est pour cette raison que la métamorphose de la parousie de Dieu à une parousie humaine est indispensable pour le bien-être de l'individu mortel.

La puissance de la religion s'anéantit à travers la renaissance de l'homme éveillé qui fonde par sa résurrection personnelle sa présence totale sur Terre : le chemin du rejet de Dieu vers l'affranchissement complet. Dans cet aspect, nous remarquons la présence d'une vie qui échappe à toute idéologie afin d'atteindre à travers la lutte perpétuelle, l'émancipation complète. La parousie de l'homme exprime l'être qui porte en lui-même une vie transitoire et à la fois immortelle – l'éternité du moment présent –.

C'est à travers sa condition éphémère qu'il réussit à établir par lui-même l'ordre et l'unité qui cherchait auparavant en vain chez un Dieu: « Là se trouve le choix authentique, car refuser l'éternel, c'est accepter le temps de la vie pour ce qu'il est, fini et irremplaçable »⁴⁶⁶. C'est par ses propres moyens que l'homme explique la chute divine et le soulèvement de l'humanité : le changement est premièrement personnel et devient au fur et à mesure collectif. Le révolté nie la rédemption collective de la religion qui néglige la réalité individuelle de chaque homme. Celui qui est conscient de sa singularité suit la voie athée afin de réémerger l'essence du caractère personnel.

L'horizon infini de la religion s'efface devant la finitude humaine, l'affirmation de la vie coïncide avec la valorisation de la réalité individuelle, hors des lois divines. La parousie humaine incarne le présent et en même temps l'éternel. L'homme vit dans une période finie qui peut le rendre infini par son esprit créatif. L'apparition de l'authenticité est faite par le respect de soi-même et par conséquent de l'humanité dans son ensemble. Elle est fondée sur la présence active du combattant dans sa lutte continuelle contre tout ce qu'il l'opprime. La qualité indispensable de l'homme est d'être capable d'apprécier le caractère diptyque de la vie : le bien et le mal, la joie et la souffrance et ainsi la vie et la mort. Celui qui souhaite échapper à la dualité

⁴⁶⁶ Paul Ginestier, *Pour connaître la pensée de Camus*, Paris, Bordas coll. « Pour connaître », 1971, Ch. II Attitudes vitales, 1. L'absence de Dieu, p. 27.

de son existence par les justifications religieuses, s'éloigne de soi-même, en étant à la fois absent de sa propre vie :

« D'abord *l'argument des contraires* : les choses naissent de leurs contraires, le grand du petit et le petit du grand, le sommeil de la veille et la veille du sommeil. De même la mort naît de la vie et la vie de la mort, c'est-à-dire que des morts renaissent les vivants. Sinon, il faudrait admettre que tout finit dans la mort et qu'ainsi toutes choses se rejoindraient dans un état de confusion finale »⁴⁶⁷.

L'affirmation de la fugacité de la vie présente signifie de s'apercevoir de la valeur de l'existence mortelle. La parousie humaine est faite dans une période limitante qui porte en elle-même la fin. Cette présence englobe l'homme dans sa totalité : âme et corps. La vérité réelle est psychosomatique, c'est la chair permet l'accès à la psyché. C'est par les sensations que l'homme reconquiert sa présence en lui-même. La révolte qui nie le pouvoir divin, affirme la confiance en l'homme. Le 'pays' de l'athée n'est pas le refuge illusoire de la religion, mais l'insurrection permanente de l'individu qui vit l'homme au bénéfice de l'homme : « [...] la chair est ma seule certitude. Je ne puis vivre que d'elle. La créature est ma patrie »⁴⁶⁸. L'accomplissement d'une vie humainement athée est fait par le présent : la sérénité de l'âme se rétablit à travers le corps.

Selon toute apparence, l'auteur de *L'Étranger* remarque la seule valide certitude de son existence – la temporalité précise – c'est l'ensemble des traits qui porte en lui-même en tant qu'un homme mortel. La pensée camusienne souligne qu'il n'y a pas un au-delà qui explique justement la vie présente, l'homme ne peut pas s'émanciper de la religion au moment où il continue à croire en un Dieu. La voie rédemptrice suggérée par la religion semble être la meilleure manière d'éloigner l'homme de sa nature authentique. Le croyant aspire à une vie après la mort qui lui assure la tranquillité et le bonheur qui cherche désespérément dans cette vie présente.

⁴⁶⁷ PLATON, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, traduction : Bernard Piettre et Renée Piettre, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 1992, Phédon, Analyse, Premières arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, p. 161.

⁴⁶⁸ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, L'homme absurde, La conquête, p. 120.

L'homme révolté affirme la vie dans sa totalité et il assure son bien-être psychosomatique à travers la réévaluation continuelle de son existence éphémère. Cependant, le fidèle qui fonde sa vérité sur sa foi, ne s'aperçoit pas que toute vertu s'acquiert par l'estime et de sa propre chair et par conséquent de ses sens. Il n'utilise pas entièrement tous les moyens qu'il possède au moment présent, de mettre en accord son âme et son corps. Il ignore le fait qu'en harmonisant les deux, il obtient le résultat désiré.

L'homme conscient de son existence réalise que la certitude de la vie ne parvient que par soi-même : l'effort toujours individuel. La créature est enfin le créateur par la manifestation de ses propres capacités corporelles et mentales. C'est par la perception de sa mortalité que l'homme redevient présent à sa vie. En vivant chaque jour comme son dernier moment. Ainsi, il reconquiert sa spontanéité et la confiance en l'humanité. En conséquence, la religion s'anéantit au nom de la renaissance de l'homme indépendant de Dieu.

L'homme bâtit avec ses propres moyens humains la civilisation de l'individu qui se soustrait à l'autorité divine : le moment présent prend des dimensions éternelles par les actions conscientes de l'homme révolté qui échappe aux lois sacrées de la religion. Il n'y a point de salut hors de la chair humaine, la seule certitude pour l'homme est l'homme. En reconnaissant sa valeur, il s'aperçoit qu'il ne peut pas vivre sans son corps et sans ses sensations fondamentales.

La croyance néglige les besoins corporels et de cette manière elle rejette essentiellement la vérité humaine perçue par le chemin des sens. La réalité authentique de l'homme est réalisée à travers le corps. C'est par l'oubli de l'importance des sens que l'individu devient absent de soi-même et ainsi présent pour un Dieu. La foi se trouve aux antipodes de la parousie humaine. C'est par la prise de conscience de l'homme révolté que la parousie chrétienne se transforme en une parousie humaine.

Les sensations servent à la survie également psychique qui relie l'homme au monde, car le cri humain appréhende le silence écrasant de l'Univers seulement par

la saisie du sens à travers la lutte perpétuelle. Selon le concept camusien, le monde ne tourne pas dans l'axe divin, mais dans l': « [...] ordre humain où toutes les réponses soient humaines, c'est-à-dire raisonnablement formulées »⁴⁶⁹. Le révolté n'attend rien du ciel, il prend ce qu'il désire par lui-même, toujours ayant du respect envers la vie humaine, en éliminant toute justification transcendante. Tout ce qu'il cherche peut être trouvé dans cette vie terrestre et non pas dans un au-delà. C'est ainsi que l'homme apprend à vivre sans appel et sans lendemain, l'homme est le Dieu qui domine sa propre vie et ne détruit pas celle des autres.

La vénération de l'existence humaine dans sa totalité, commence toujours par l'estime de soi-même. La connaissance de soi-même est le fondement de la parousie humaine qui s'entrelace entre l'élément individuel et le collectif, car l'un se valide toujours par l'autre. Il est question d'une approche optimiste envers la vie, car la parousie de l'homme se fonde sur la puissance qui conquiert le sens de la vie par l'association des éléments opposants entre eux.

L'homme conscient de sa vie est comme Sisyphe : l'homme reste fidèle à l'homme. Il écarte par ses propres forces définitivement les Dieux qui oppriment la nature humaine par ses lois strictes. L'homme fait confiance à la pureté de son instinct. La parousie de l'individu est le résultat obtenu par un homme courageux qu'il se suffit de vivre avec tout ce qu'il a en sa possession. C'est l'homme qui ne cherche pas plus loin que dans lui-même les valeurs qui transcendent sa vie terrestre, il ne justifie pas ses actions à travers les ordres éternels de la religion. Il recrée et refait sa morale quotidiennement, car il sait bien que toute qualité est maintenue par un travail persistant.

L'homme qui échappe à la puissance de la religion devient authentiquement présent à soi-même, il ne fait rien pour avoir une vie garantie après la mort, puisque l'au-delà reste un élément inconnu pour l'homme encore vivant. Selon le concept camusien, l'homme fidèle à sa propre condition terrestre, agit dans sa seule certitude : sa situation transitoire et non pas dans un avenir infini mené par la souveraineté de Dieu. L'affranchissement de l'humanité est effectué dans

⁴⁶⁹ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, I. L'homme révolté, p. 34.

l'affirmation absolue de cette existence terrestre. La passion de l'homme révolté est centrée sur la vie éphémère et non plus sur la vie éternellement promise.

La parousie humaine exige la sincérité totale envers soi-même, comme A. Camus dit : « Une plus grande vie ne peut signifier pour lui une autre vie. Ce serait déshonnête »⁴⁷⁰. En effet, la présence authentique de l'homme qui se soustrait au dogme, est édiflée sur les raisons concrètes qui se justifient même à chaque instant par l'homme. La grandeur de Dieu donne sa place à la naissance de l'homme en tant que le seul créateur de sa vie. La parousie humaine est sincère envers elle-même. La fierté humaine s'établit au moment où l'homme met en pratique ses forces pour l'amélioration et l'instauration des valeurs dans cette vie.

Dès lors, à travers la prise de conscience de l'homme qui réalise que la justice, le plaisir et la dignité ne sont pas atteints après la mort par la bienveillance d'un père céleste, mais, ils sont accomplis par l'effort perpétuel de l'homme qui lutte pour maintenir quotidiennement sa parousie sur cette Terre. C'est par le combat conscient que l'homme fait naître l'individu qui est définitivement indépendant et émancipé de tout Dieu. La redéfinition des termes sacrés est réalisée par la persévérance et l'insistance de chaque homme sur la valeur première de son existence qui échappe à toute éternité déterminée par la foi religieuse.

L'homme qui devient libre au moment où il décide d'être sincère envers lui-même et envers sa nature première perçue toujours à travers les sens. L'honnêteté permet à l'homme de réhabiliter sa relation avec son environnement, il se familiarise avec l'Univers et laisse enfin à côté la religion. Ainsi, la parousie humaine est continuelle et franche. Le remplacement de la présence divine par la présence humaine nécessite la vérité et également le courage. Si l'homme ne trouve pas la force de substituer les termes religieux par les définitions humaines, il restera à jamais une personne impie non pas envers la religion, mais envers sa propre nature. L'homme ne devrait plus être l'ennemi de soi-même.

⁴⁷⁰ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, L'homme absurde, p. 95.

Le royaume de l'homme considère comme pécheur celui qui renonce à la vie active et consciente au nom de la foi qui fait l'éloge de Dieu qui dépasse la nature humaine. Le révolté qui échappe à la puissance de la religion, reste fidèle à son authenticité : sa vérité profonde. La croyance répand le renoncement et prêche à l'humanité la soumission à la souffrance. Ainsi, l'homme ne peut pas être présent en soi-même, car sa conduite est indiquée explicitement par l'austérité de sa foi.

À l'encontre, la parousie humaine s'aperçoit de l'existence de douleur, mais elle agit pour l'effacer au lieu de l'augmenter par l'asservissement envers un Dieu. L'homme révolté lutte perpétuellement contre le mal. De cette manière, il ne justifie pas le malheur humain à travers la foi. La philosophie existentialiste définit autrement le péché: le blasphémateur est celui qui va contre l'homme en tant que créature terrestre. C'est pour cette raison, la prise de conscience évite le péché envers l'existence humaine.

L'homme révolté refuse la peste collective de la religion à travers la sincérité totale envers soi-même. La reconquête de l'innocence absolue de l'homme ne s'achève jamais, le progrès est continu. En effet, il s'agit d'un combat quotidien jusqu'à la mort. L'homme ne peut que d'être défini par sa mortalité. La parousie humaine est la victoire permanente qui est faite paradoxalement dans la défaite perpétuelle. C'est parce que l'homme lutte constamment avec lui-même, et par conséquent, contre la mort spirituelle et également physique. De cette manière, le révolté dit 'non' à la mort dans son entité et refuse les promesses religieuses dans un au-delà.

La présence de l'homme consiste à entremêler les éléments opposés qui définissent la nature de l'homme dans sa totalité : l'homme devrait se perdre afin de se retrouver authentiquement. C'est pour cette raison que l'outil indispensable pour l'homme est toujours la sincérité envers sa propre existence éphémère. C'est un enjeu incessant qui constitue un trait essentiel d'une aventure personnelle hors l'autorité divine. La stabilité intransigeante de la religion cède sa place à l'affirmation du caractère transitoire de l'existence. La peste représente tout ce qui empêche la manifestation authentique de la nature humaine.

L'homme se rend incapable de se libérer soi-même s'il ne comprend pas les racines de son problème et ainsi il s'auto-punit continuellement. C'est pour cette raison que la sincérité est celle qui assure l'appréhension même de la source du mal, comme A. Camus annonce : « [...] la seule façon de lutter contre la peste, c'est l'honnêteté »⁴⁷¹. Il s'agit d'une vertu amène à la reconnaissance des faiblesses et des forces de la nature humaine.

L'homme qui rejette la foi, est prêt à laisser derrière lui les habitudes malveillantes pour lui-même qui ne lui permettent pas de découvrir sa propre vérité profonde. Ainsi, il est en mesure de former des nouvelles accoutumances qui sont bénéfiques pour son bien-être personnel et, par conséquent, collectif. Il est question d'une transition exigeante, mais elle constitue le seul chemin d'assurer le surgissement de la vie authentique.

Même le moindre changement porte un certain niveau de difficulté d'adaptation. La parousie humaine est toujours en mouvement qui embrasse la fluctuation qui fait partie de la vie. En raison de l'imprévisibilité de la vie, l'homme qui refuse l'influence de la religion, se concentre sur le présent, lequel peut être géré seulement à travers les forces humaines. La peur et l'incertitude de l'avenir s'effacent devant cette stratégie qui est centrée toujours sur le présent. La sincérité est la solution nécessaire d'apaiser la douleur de l'existence humaine. L'honnêteté de la parousie humaine contredit la parousie divine de la foi. C'est parce qu'elle a comme premier instrument le présent et non pas un avenir lointain après la mort. La confiance est trouvée dans l'ici et maintenant qui forme au fur et à mesure le futur humain. L'ambiguïté de l'avenir incertain cède sa place à l'assurance trouvée dans le moment présent.

L'authenticité de l'homme est placée dans cette vie terrestre : l'homme doit être présent premièrement à soi-même afin d'être en mesure de créer un monde fondé sur la foi humaine. Les termes de la religion qui ne s'appliquent pas sur les évidences du présent sont substitués par les significations humaines qui disposent les outils nécessaires au présent. La glorification de la vie terrestre dévoile la philosophie

⁴⁷¹ Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, II, p. 151.

parallèle qui a influencé considérablement le mouvement existentialiste, l'approche hégélienne. Le développement de l'esprit humain et de sa volonté de vivre réaffirme la métamorphose d'une religion à une foi concrète et indépendante fondée sur la vérité authentique de l'homme : le courage qui ne se définit pas à travers les paramètres tracés par les commandements prescrits de la religion.

Chaque individu conscient de sa condition, crée son propre moral et ainsi il contribue à sa manière vers l'établissement de la parousie aux dimensions humaines, qui supprime une fois pour toutes les explications données par un Dieu. La connaissance de l'homme passe par son accroissement mental et, par conséquent, physique, la révolte perpétuelle est celle qui garantit le progrès. C'est pourquoi la sincérité s'associe à la prise de conscience qui est le premier pas de l'indépendance authentique.

La redétermination des notions religieuses n'est pas seulement faite théoriquement, mais elle est mise en pratique quotidiennement par l'homme qui se soustrait à la religion. L'être-humain n'arrive jamais à l'acquiescement total de la vérité et même de la perception entière de ses puissances. Ainsi, nous notons que l'infinité est innée chez la nature humaine : le potentiel de l'individu est toujours au progrès. L'infini commence à faire partie de la nature humaine au moment où l'être-humain semble s'apercevoir de son côté infini ; sa puissance de rendre éternel le moment présent :

« Nous n'avons pas le pouvoir de nous soustraire au destin, au cours fatal des choses ; mais ayant la liberté du jugement, d'accueillir les choses comme elles viennent, au lieu de nous révolter contre elles, nous avons le pouvoir de nous préserver de l'affliction, d'assurer notre contentement. Notre bonheur ou notre malheur dépend de l'usage de nos représentations, de la manière dont nous accueillons les événements, de cette faculté d'accorder ou de refuser notre assentiment qui est en notre pouvoir »⁴⁷².

⁴⁷² Joseph Moreau, *Epictète ou le secret de la liberté*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1964, V. La liberté et le bonheur, p. 44.

Les actions vécues intrinsèquement peuvent être seulement comprises par chaque homme individuellement ; l'expérience est toujours personnelle, comme A. Camus annonce : « Le thème de la révolution permanente se transporte ainsi dans l'expérience individuelle »⁴⁷³. C'est par la procédure dialectique que l'homme conscient de sa propre vie, il comprend que ses idées peuvent prendre progressivement une forme claire et distincte. Ainsi, l'homme qui échappe à la définition du sens de la vie donnée par le dogme, atteint par sa propre lutte authentique la vérité de son existence et par conséquent, le sens de sa condition éphémère.

L'esprit est capable de s'apercevoir des dimensions même hors de sa temporalité, mais il les réalise seulement à travers son existence présente. De cette manière, il est à la fois lui-même l'objet et le sujet de tout accomplissement. L'essence de la parousie ne se trouve pas dans une généralisation absconse, mais dans l'unicité de chaque individu. Ainsi, l'universel est déterminé par le singulier. L'expérience personnelle et consciente conduit à la prise de décisions responsables et authentiques pour le bien-être de l'homme et de sa propre nature. Selon le concept existentialiste, le véritable changement est accompli lors de la connaissance de soi-même et de l'évaluation consciente et constante de la vie.

La réalité humaine porte en elle-même la dualité, puisqu'elle combine deux éléments qui semblent être opposants : le 'je' et le 'vous'. Mais, ils sont étroitement associés entre eux. C'est dans le 'nous' que l'homme s'épanouit hors de la religion. D'après G. W. F. Hegel : « Ce savoir est donc la *spiritualisation* par laquelle la substance est devenue sujet, par laquelle son abstraction, sa non-vitalité sont mortes, par laquelle donc elle est devenue effectivement conscience et simple et universelle de soi »⁴⁷⁴. La singularité particulière de chaque homme est évidemment la vivacité primordiale du bien-être universel.

⁴⁷³ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, La liberté absurde, p. 78.

⁴⁷⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit [Phänomenologie des Geistes]*, tome II, traduction : Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1941, VII. La religion, C. La religion manifeste (ou révélée), III. Développement du concept de la religion absolue, p. 287-288.

L'homme devient généreux envers lui-même et par conséquent envers la vie au moment où il se trouve dans un état d'abondance surtout sentimentale : l'individu heureux et fier de sa vie ne peut que donner la joie et la sympathie à autrui. C'est par la découverte de la vérité individuelle qui échappe à l'explication donnée par le dogme. L'homme conscient de sa propre responsabilité envers la vie, s'aperçoit que le 'soi' collectif et perplexe de la foi se décompose définitivement à travers l'instauration de la vérité authentique.

L'hermétisme transcendant de la foi cède sa place à la connaissance intelligible des exigences de la condition humaine. Celui qui reste fidèle à l'homme commence par la connaissance de soi-même, ainsi, il crée son éthique qui prend progressivement des dimensions universelles. La priorité de cet homme conscient de sa responsabilité envers lui-même et envers la vie dans sa totalité, fait toujours l'effort continu de se mettre toujours à la place de l'autre.

En agissant de telle manière qu'il écarte tout ce qui considère mal pour lui et par conséquent, il agit pour le bien-être de tous. La parousie humaine s'accompagne toujours par l'esprit révoltant de l'homme et par la mise en exergue du savoir personnel qui renforce l'évolution collective. En s'apercevant de l'ampleur de chaque homme et la mettant en pratique, il réussit à donner sa lutte individuelle un sens universel. Il attribue à sa propre existence un caractère qui inclut la totalité de son être et qui correspond aux besoins de la nature humaine à travers la voie de la sincérité. La complexité de la foi disparaît dans la procédure authentique de la réestimation de soi-même en tant qu'un individu libre des conceptualisations assujettissantes et destructrices pour la dignité humaine.

La glorification de Dieu est remplacée par la présence de l'homme émancipé et également créateur de sa propre vie : la connaissance du monde commence par la connaissance de soi-même. La valeur de l'individualité authentique est créée dans l'universalité, au moment où l'homme s'aperçoit à travers sa propre intelligence ses puissances qui se soustraient aux explications religieuses. Le Dieu une entité stérile. La présence humaine s'élabore individuellement et en même temps

universellement, hors des commandements sacrés de l'institution religieuse. C'est par cette voie que l'homme suffit enfin à l'homme.

L'appréhension des éléments qui englobent l'être-humain – ses désirs et ses besoins – est acquise par un effort personnel et en même temps universel. La quête de la vérité commence par le monde ésotérique et par la perception des sens et de leur appréhension individuelle. La liberté est vue par le spectre des phénomènes extérieurs, mais l'homme peut être effectivement libre par la possession entière de soi-même. C'est par la sincérité des sens qui échappent aux restrictions de la foi que l'homme s'émancipe de toute valeur préétablie. La présence humaine est toujours subjective.

L'Univers intérieur de tout homme est fondé par les sensations primordiales qui empêchent évidemment l'objectification de l'unicité humaine. La parousie humaine n'enchaîne pas la personne dans la prison de l'identification à une religion. À l'encontre, elle permet la quête émancipée des lois divines qui mène l'homme à la conquête de sa propre vérité, sans jamais l'objectiver afin de s'associer aux certaines idéologies. La puissance de l'homme est trouvée dans la capacité de saisir toujours la liberté authentique, toute indépendance qui échappe au dogme s'effectue à travers l'effort personnel : « Je ne puis comprendre ce que peut être une liberté qui me serait donnée par un être supérieur »⁴⁷⁵.

C'est à travers l'expérience vécue personnellement, par les sensations de chaque homme individuellement que la liberté peut être véritablement acquise et valorisée. Selon le concept camusien, tout ce qui est donné par un Dieu est incompréhensible et efface l'appréhension des sens authentiques de la nature humaine. L'individu ne s'aperçoit pas le sens d'une expérience quand elle ne fait pas partie de sa vie. C'est la lutte personnelle qui crée la foi en soi-même.

La différence entre le croyant de la religion et le révolté conscient de la nature humaine est que le dernier accepte pleinement le défi et embrasse l'imprévisibilité de la vie. L'homme qui n'accepte plus la dominance de Dieu préfère de se consacrer

⁴⁷⁵ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, La liberté absurde, p. 81.

sur la certitude du moment présent, tout ce qu'il acquiert peut être compréhensible et justifié par la logique fondée sur la situation présente. Comme nous avons déjà évoqué, l'avenir est construit à travers les actions effectuées dans le présent.

La réflexion camusienne refuse l'indépendance qui est procurée par la foi. Selon le concept camusien, la distance entre le Dieu et l'homme ne permet aucun échange ou même encore une communication suffisante. C'est pour cette raison que la parousie humaine est le seul moyen possible pour la rédemption personnelle et, en même temps, collective. De cette façon, l'homme est un étranger pour lui-même. La philosophie existentialiste pose sur ce point une question : Comment est-il possible d'avoir une filiation concrète et intelligible entre fini et infini ?

D'après la réflexion existentialiste, il est déraisonnable d'accepter une liberté qui ne se justifie pas directement par les moyens humains. Est-ce probable de relier un élément transcendant aux limites de l'existence humaine ? C'est par l'éternité du moment présent que l'homme peut devenir un Dieu de sa propre existence. D'après le concept camusien, cette position ambivalente de l'autorité divine est rejetée par l'homme conscient de sa vie qui aspire à l'unité de l'Univers et non pas à sa division. De cette manière, il prend en main son destin qui échappe à l'explication religieuse. C'est parce qu'il remarque le paradoxe qui émerge de la foi: le fidèle apparaît fidèle, mais il est un incroyant au fond de son âme, puisqu'il transfère la foi de l'humanité à un Dieu.

Un simple regard autour de nous, permet de s'apercevoir de l'absurdité du monde. D'après l'approche camusienne, le changement est toujours à l'homme en tant qu'un être responsable et créateur de sa vie. L'homme fidèle à la religion consacre toute sa force et tout son temps en Dieu. Ainsi, la nature humaine est négligée et abandonnée au nom de Dieu. De cette façon, l'universalité du moi disparaît au nom de la religion. D'après l'approche existentialiste, l'ignorance de la condition humaine renforce la douleur, car si l'homme est malade et il ne le sait pas, comment peut-il se soigner efficacement ? Le croyant donne toute sa force en Dieu et à la fin il devient faible par l'épuisement causé par son dévouement en Dieu.

Selon la philosophie camusienne, l'hypocrisie ne fait qu'augmenter l'étrangeté de l'homme non pas seulement envers les autres, mais en lui-même. C'est pour cette raison que la parousie humaine est un acte pur de création qui permet à l'homme de s'épanouir par le rejet de la puissance religieuse. D'après A. Camus : « Réclamant l'unité de la condition humaine, elle est force de vie. Sa logique profonde n'est pas celle de la destruction ; elle est celle de la création »⁴⁷⁶. Ainsi l'homme échappe à la mort à travers sa lutte personnelle contre la mort spirituelle.

D'après l'approche camusienne, le nihilisme religieux reflète l'aliénation de l'homme peut se transformer en une puissance créative qui permet l'instauration de la parousie humaine. Ainsi, l'homme révèle sa capacité artistique, sa vie est une *tabula rasa* où chaque jour il recommence à 'écrire' à nouveau. Selon la réflexion camusienne, l'existence de Dieu évoque l'anéantissement de la nature authentique de l'homme, puisqu'il le dissocie de soi-même afin de le rendre soumis à un système autoritaire. Dans la religion, la foi de l'homme est placée en Dieu et non pas en homme en tant que créateur de sa vie. Ainsi, il se trouve éloigner de sa nature afin de se lier avec un Être au-delà de cette Terre.

C'est pourquoi la philosophie camusienne met en exergue la révolte humaine où l'individu affirme l'accord entre lui-même et au monde à travers sa lutte personnelle, dès lors le Dieu ne l'intimide pas. C'est par la parousie du combat conscient que l'homme affirme l'essence par son effort perpétuel l'unification de la vie, ou autrement dit, l'harmonisation des éléments contradictoires. Selon l'approche existentialiste, le révolté peut améliorer le présent ; il n'a pas peur de plonger dans une nouvelle aventure et de créer par ses propres actions des expériences qui lui sont utiles de progresser personnellement et en même temps collectivement.

La souffrance et la crainte n'assujettissent pas l'homme révolté, car il les juge comme nécessaires pour le progrès de sa vie, elles font partie intégrante de la vérité authentique qui échappe à la religion. C'est à travers son attitude que l'homme révolté est en mesure de transformer le malheur en bonheur. La philosophie

⁴⁷⁶ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, V. La pensée de midi, Révolte et meurtre, Le meurtre nihiliste, p. 341-342.

camusienne souligne que la parousie humaine n'est pas unilatérale. Elle est créée dans la diversité qui permet l'expression libre et totale des éléments divergents. La joie trouve son sens à travers la douleur.

La totalité des éléments contradictoires permet la découverte authentique de la notion de la vie. Il est question de la pluralité des sentiments qui sont trouvées dans la vie humaine. Chaque homme est différent et à la fois il est le même avec tous les autres. En effet, il s'agit d'une approche optimiste, car l'individu porte en lui-même certains traits et une personnalité singulière qui ne ressemble à personne et en même temps il partage des besoins pareils avec les autres. De cette façon, chaque homme renforce par la découverte de sa vérité unique le sens de la vie terrestre.

Ainsi, la parousie humaine affirme la pluralité par le respect et la liberté de l'expression de tout homme. Selon la philosophie existentialiste, la manifestation du caractère unique de chaque être-humain conduit à la création d'un monde qui échappe à la religion. Il est indispensable que ces problèmes viennent par l'oppression des impulsions humaines. De cette façon, l'homme est présent à ses passions et à ses besoins afin d'éviter la paralysie psychique. C'est par ce chemin que le monde peut évoluer et se libérer de tout ce qui le retient comme prisonnier.

D'après l'approche camusienne, l'homme conscient de sa vie, il crée par ses propres mains un monde libre de tout dogme. C'est à travers l'expression authentique de tout homme contribue à l'ensemble du bien-être de l'Univers. Ainsi, la vie terrestre devient le lieu ultime de l'expression individuelle où la frustration devant les problèmes de la vie par la révolte qui se soustrait de la religion. De cette manière, l'homme révolté dévoile monde ésotérique sans peur et fait ses choix toujours fondés sur son esprit critique. L'affirmation de chaque homme premièrement par lui-même et dès lors par les autres.

Selon la pensée camusienne, la parousie humaine représente l'originalité individuelle qui se place dans la collectivité. Comme il est démontré auparavant, dans la réflexion hégélienne qui coïncide avec la philosophie existentialiste, la pluralité est affirmée dans la particularité. En respectant chaque homme pour ce qui

est et non pas pour ce que quelqu'un qui souhaite être. Selon la réflexion camusienne, le révolté désire profondément de mettre en exergue l'homme qui est véritablement lui-même : un être qui a une confiance forte envers ses propres aptitudes et qu'il porte un amour pour son corps et âme.

La possibilité de la découverte authentique de soi-même se trouve dans la parousie humaine où l'individu est tout ou rien. La philosophie existentialiste souligne que l'harmonie entre l'homme et le monde ne vient pas de la religion. Pour le croyant la division est un phénomène quotidien : entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. L'homme conscient de sa condition distingue par sa propre éthique qui échappe aux lois sacrées du dogme qui divisent les actes en bons ou mauvais. C'est par cette approche qu'il n'a pas besoin de vivre sous l'œil d'un Dieu.

La logique essentielle du révolté n'est pas la destruction, mais la création. Selon la réflexion camusienne, l'homme qui croit en son humanité, il lutte pour créer une civilisation indépendante de la religion qui ne permet pas à l'homme d'être créatif et de mener une vie à sa guise fondée sur l'ethos personnel. Cependant, pour créer un monde moral sans l'existence de Dieu, il est essentiel de détruire toute idéologie qui dépasse ce monde terrestre. Ainsi, la fondation de la parousie humaine souligne que le crime de l'homme n'est plus contre l'homme, mais contre le Dieu.

Le meurtre de cet être signifie l'avènement de l'homme nouveau. Le révolté refuse le crime – physique et psychique – le fait de tuer quelqu'un peut prendre une connotation métaphorique et littérale. Selon l'approche camusienne, la menace de la destruction est à la fois littérale et métaphorique. La joie de l'existence ne s'acquiert pas dans un avenir lointain, mais dans le moment présent. L'austérité divine est remplacée par l'hédonisme trouvé seulement dans la vie terrestre seulement par la perception de nos sens, comme A. Camus annonce : « J'apprends qu'il n'est pas de bonheur surhumain, pas d'éternité hors de la courbe des journées »⁴⁷⁷.

⁴⁷⁷ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, Noces, L'été à Alger, p. 75.

La parousie humaine est établie par l'écroulement du système religieux qui renforce la puissance humaine à travers le présent. C'est par cette voie que l'homme révolté vit pleinement au sein de ses journées, il ne se préoccupe pas d'un futur incertain et ambiguë. La philosophie camusienne reconnaît la création de l'avenir dans le présent. C'est parce qu'il s'aperçoit qu'en vivant dans l'instant précis, il réalise à la fois son avenir sans la contribution de Dieu.

Selon l'approche existentialiste, la destruction accompagne chaque dimension créative : l'un ne peut pas être sans l'autre. En d'autres termes, la création des valeurs, nécessite l'anéantissement des valeurs anciennes. Ainsi, la substance de la vérité authentique est trouvée dans l'effondrement des composants obsolètes. La décision consciente de la valeur de la vie humaine se soustrait de la religion. En effet, le détachement de l'homme de la religion est le premier pas vers son émancipation absolue qui échappe à la puissance du dogme religieux.

Comment peut-il être présent à sa vie au moment où il projette loin de lui un Être qui dirige sa vie ? La parousie humaine est faite à travers la disparition de tout Dieu qui sépare l'homme de lui-même et de sa nature première. Selon l'approche camusienne, c'est par la prise du courage que l'individu retrouve ses racines, il défend une vie qui réclame l'unité de l'existence humaine et non pas sa scission. En effet, le concept existentialiste souligne que la distance entre le Dieu et l'homme s'abolit par le rapprochement de l'homme à sa condition originale, hors du dogme religieux. La volonté de vie s'accompagne du sentiment de la créativité qui amène la prospérité qui renforce l'homme et ainsi elle contribue à la diminution de la peur et par conséquent de l'incertitude.

La fidélité de l'homme à sa vie terrestre est la façon dont l'homme apprend à vivre que comme A. Camus annonce : « [...] l'art de vivre [...] »⁴⁷⁸. En d'autres termes, le fait d'être libre ne signifie pas seulement vivre dans un monde sans Dieu. En effet, l'approche camusienne souligne la prise de conscience de la responsabilité de chaque homme envers sa vie. C'est pour cette raison que la peur ne fait pas partie

⁴⁷⁸ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 28.

de la réflexion existentialiste, car elle immobilise la spontanéité humaine et par conséquent empêche l'expression libre. Ainsi, la parousie humaine supprime la parousie divine afin d'être finalement apte à agir sans aucune restriction envers la nature authentique.

En outre, l'homme révolté s'aperçoit que la punition n'a pas de place dans un monde où l'homme n'accepte plus l'affaiblissement effectué par les moyens religieux. Selon la philosophie existentialiste, le seul Être qui peut dorénavant se mettre contre l'homme est l'homme lui-même. Il est le danger et à la fois la rédemption, le choix est à lui. Il est vrai que l'homme qui révolte contre ce Dieu de la religion, redevient le maître de sa vie qui par ses actes que l'homme fait constamment l'effort d'établir la justice et l'amour véritables pour le bien-être de lui-même et de tous.

La redéfinition de la parousie est faite par la prise de responsabilités de l'homme conscient de sa révolte hors du dogme religieux. D'après l'approche camusienne, l'homme révolté qui se soustrait de tout dogme, prend les caractéristiques lesquelles sont auparavant attribuées à un Être transcendant. Il met sa foi en l'individu mortel qui mène une vie qui nie l'au-delà. L'homme est pour-lui-même la source du bien et du mal. Comme A. Camus évoque : « Devenir dieu, c'est seulement être libre sur cette terre, ne pas servir un être immortel »⁴⁷⁹.

Selon le concept existentialiste, être Dieu coïncide avec la liberté totale, laquelle demande la prise de conscience. En effet, la puissance humaine peut être représentée par le rocher de Sisyphe : son poids exige un homme fort et indépendant qui échappe à la religion. Il est vrai que l'émancipation absolue élargit aussi le cercle des responsabilités de l'homme. En d'autres termes, la parousie humaine accompagnée de la révolte consciente de l'homme qui réalise sa volonté hors de l'influence de Dieu. En effet, l'homme révolté est complètement libre et conscient de sa condition, au moment où sa liberté ne fait pas obstacle à lui-même et également aux autres hommes.

⁴⁷⁹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, La création absurde, Kirilov, p. 146.

Du coup, l'affranchissement entier vient au pair avec la responsabilité totale : l'un valide toujours l'autre. La nouvelle divinité est édifiée sur la conscience de l'homme responsable qui accepte de porter en lui-même les répercussions de ces actions : la parousie humaine anéantit le Dieu de la religion afin qu'elle puisse être fondée sur l'éthos de l'homme libre de tout dogme.

ANNA SAKKA

5 L'ESPRIT INDOMPTABLE : LE TRANSITOIRE DYNAMIQUE

Maintenant que nous avons que Dieu est mort il n'a plus aucun autre pour juger les actes humains, sauf l'homme lui-même. L'héritier de la mort divine est laissé seul dans un monde qui dans une première vue ne porte aucun sens. L'héritage de cette mort de Dieu met l'homme en face de lui-même : le seul juge du bien et du mal n'est que l'homme lui en tant que maître de sa vie. Ce chapitre analyse en trois sous-chapitres, l'héritage de la mort de Dieu, le quand le 'je' devient 'nous' par la réconciliation de soi et également cette approche nous amène vers la promesse du mythe de Prométhée.

5.1.1 L'héritage de la mort de Dieu

La décision de se libérer du regard d'autrui est associée à la disparition de toute définition de la vie préétablie par une autre personne et par la religion. L'autre qui n'est que le Dieu, meurt par notre propre prise de conscience. C'est à travers la mort de Dieu que l'homme devient responsable de la disparition de la religion qui empêche l'indépendance de l'individu. Cette réflexion nous amène à l'analyse de la mort de Dieu en tant que sujet lié aux deux chapitres précédents (3.1.1 La compréhension de la réalité humaine et 3.1.2 Le regard d'autrui) – l'émancipation de la prison du regard d'autrui évoque le meurtre de l'existence de tout regard extérieur du sien propre –.

Comme le héros sartrien, Henri dit : « À présent personne ne peut plus me donner d'ordres et rien ne peut plus me justifier. Un petit morceau de vie en trop : oui. Juste le temps qu'il faut pour m'occuper de moi »⁴⁸⁰. L'homme est confronté à l'absurdité de sa condition, devant l'affirmation perpétuelle du néant de son existence. La vie se valorise à travers la mort : le sens émerge par le non-sens de la vie humaine. La mort de Dieu donne un héritage constitue la naissance de la conscience. Ainsi, la mort n'est que le terme complémentaire de la vie.

⁴⁸⁰ Jean-Paul Sartre, *La p... respectueuse suivi de Morts sans sépulture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1983, *Mort sans sépulture*, Tableau I, scène I, p. 110.

L'homme vit à travers la mort divine et s'aperçoit du poids de sa responsabilité envers lui-même et envers l'humanité. Celui qui est conscient de sa condition est concentré toujours sur sa quête individuelle chaque instant. J.-P. Sartre affirme que « [...] Dieu n'existe pas, et qu'il faut en tirer jusqu'au bout les conséquences. L'existentialisme est très opposé à un certain type de morale laïque qui voudrait supprimer Dieu avec le moins de frais possible »⁴⁸¹. L'homme se recrée à travers la mort de Dieu: il devient son propre Dieu.

La conséquence première de la mort de Dieu est surtout la solitude humaine. L'individu est seul face à lui-même et au monde. Les lois divines devraient être transformées en normes anthropomorphiques afin que l'homme retrouve les réponses nécessaires dans sa nature présente. C'est pour cette raison que la philosophie existentialiste souligne la transformation immédiate de toute divinité à une loi humaine.

L'homme renaît à travers la mort de Dieu, puisqu'il devrait recommencer à nouveau et à redonner à sa vie un vrai sens un sens qui échappe à tout dogme. L'héritier de Dieu s'aperçoit de sa responsabilité devant le poids de la mort divine. C'est par ses propres forces qu'il rétablit l'harmonie dans sa psyché. De la même façon, il rétablit l'équilibre dans le monde par ses propres actes. Cette action est accomplie par la transformation de la vie individuelle et ensuite collective : « Parce que je suis moi-même une *praxis*, je peux donc en droit saisir le sens de tout projet : il suffit de le ressaisir par sa propre *praxis* »⁴⁸². La notion de chaque aspect de la vie humaine s'effectue essentiellement à travers l'action individuelle et consciente qui se fonde sur elle-même en tant qu'une responsabilité envers soi-même et envers l'humanité dans sa totalité.

L'homme est pour lui-même sa propre motivation, car s'il cherche un motif extérieur il serait continuellement dans la déception et par conséquent plongé dans le désespoir. Le 'moi' hérité de la mort de Dieu est libre de toute définition

⁴⁸¹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1996, p. 37.

⁴⁸² Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2002, Compréhension, p. 12.

extérieure de soi-même : l'individu peut créer sa vie à travers sa lutte. Comme le héros sartrien, Oreste dit : « Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin. La nature a horreur de l'homme, et toi, toi, souverain des Dieux, toi aussi tu as les hommes en horreur »⁴⁸³. L'homme est défini perpétuellement par ses propres actions.

La peur devant la présence de Dieu disparaît à travers le réveil de la conscience de tout homme qui échappe à la définition religieuse. Ainsi, il paraît que tout commencement qui mène à la réalisation du sens est le résultat de l'action personnel : l'héritage de la mort de Dieu n'est que l'introspection véritable de l'homme en lui-même. C'est par le refus d'un être tout-puissant que l'homme trouve soi-même, et par conséquent, son émancipation totale. S. De Beauvoir écrit que « J'avais cessé de croire en découvrant que Dieu n'exerçait aucune influence sur mes conduites : elles ne changèrent donc pas lorsque je renonçai à lui »⁴⁸⁴.

L'homme conscient de ses capacités, nie la présence d'un Dieu afin qu'il puisse devenir lui-même le maître de sa vie et le seul responsable de ses actes. Ainsi, il affirme honnêtement la responsabilité envers son existence. Il est nécessaire de refuser la puissance de Dieu afin d'être capable de mettre en pratique la force humaine. C'est par ce refus que l'homme s'aperçoit qu'il est prêt à prendre sur ses épaules le poids de ses actes et de devenir également le seul garant de la liberté qui se soustrait à toute définition préétablie de la vie. La perception de la vie est toujours subjective et individuelle et la mort de Dieu est vécue par chaque individu différemment.

La façon d'exprimer son monde sentimental montre le caractère de tout homme : la recreation de soi-même est faite à travers la mort de Dieu. L'homme porte personnellement les conséquences de la disparition de Dieu et puis il réalise l'impact de la mort sur l'humanité dans sa globalité. Le Dieu s'anéantit par la prise de

⁴⁸³ Jean-Paul Sartre, *Huit clos suivi de Les Mouches*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, Deuxième tableau, Acte III, Scène première, p. 235.

⁴⁸⁴ Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1974, Deuxième partie, p. 192-193.

conscience individuelle. C'est parce qu'une valeur universelle – la présence de Dieu – disparaît que tout devrait être recommencé à nouveau.

L'angoisse qui apparaît par la mort de Dieu ne peut que d'être transformée en un voyage spirituel. C'est à travers les moments difficiles que l'homme se réinvente et il n'a plus envie de chercher le sens de la vie dans un dogme qui paralyse la quête personnelle de la vérité humaine. C'est par le rejet la force de Dieu que l'homme est en mesure d'affirmer la réalité de sa condition terrestre : « Car ce « oui », qu'il faut enfin prononcer pour que le règne du vrai arrive, exige l'engagement d'une puissance infinie donnée tout entière à la fois [...] »⁴⁸⁵.

Dès la mort de Dieu, l'homme se concentre en soi-même. L'affirmation de la vie coïncide avec la mort de tout dogme. C'est à travers cet engagement, l'énergie individuelle reprend son essence primordiale : la révélation authentique de la nature humaine. De cette façon, l'héritage de la mort de Dieu est la découverte de la spontanéité de la nature humaine. La disparition de Dieu demande l'engagement total de l'homme, responsable de sa propre vie : toute valeur justifiée par un être omnipotent est désormais anéantie.

La première réaction devant cette mort est le plongement de l'héritier de Dieu dans le désespoir et dans l'angoisse. C'est par la disparition de la morale préétablie par la puissance divine que l'homme s'aperçoit de sa vérité profonde qui efface lois sacrées de la religion ecclésiastique. Selon J.-P. Sartre: « [...] Dieu, n'est ni nécessaire ni suffisant comme garant de l'existence de l'autre ; en outre, l'existence de Dieu comme intermédiaire entre moi et autrui suppose déjà la présence en liaison d'intériorité d'un autrui à moi-même [...] »⁴⁸⁶. La mort de Dieu est le rejet de l'influence extérieur d'autrui en soi-même. De cette manière, il prend conscience de sa condition hors de la religion et par conséquent il appréhende l'anéantissement de tout Dieu.

⁴⁸⁵ Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, Situations I, La liberté cartésienne, p. 64.

⁴⁸⁶ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, Troisième partie, Le Pour-Autrui, Chapitre premier, L'existence d'autrui, II L'Écueil du Solipsisme, p. 277.

L'autre n'a aucun impact sur l'homme au moment où il prend conscience de ses propres qualités : il accomplit son émancipation totale par ses propres moyens. La philosophie existentialiste évoque la mort divine comme un voyage spirituel qui constitue le commencement à nouveau, permettant une renaissance perpétuelle de l'homme. À travers ses propres actions fondées sur sa propre éthique qui échappe à Dieu, l'homme accomplit sa vraie nature par sa volonté.

L'homme se redécouvre soi-même par la disparition d'un être omniscient qui surveille tout et juge constamment chaque acte humain. C'est parce que maintenant, il s'aperçoit qu'il est le seul maître de sa vie. L'homme naît à travers la mort de Dieu : « [...] pour la conscience, néant et liberté vont ensemble : pouvoir néantiser les choses, c'est en effet pouvoir décrocher de leur nécessité, se retirer des chaînes de cause à effet et du déterminisme du monde »⁴⁸⁷.

La renaissance de l'homme est faite par la confrontation de soi-même à ses réflexions et ses préjugés personnels. C'est parce que l'homme vient dans le monde comme un prisonnier des valeurs préétablis. C'est par la mort de Dieu que l'homme évite l'espérance dans un au-delà et ainsi, il est consacré dans l'ici et maintenant : « Tout est vide, brusquement ; il n'y a plus de repères, plus de morale absolue. Le monde plein des valeurs s'évanouit pour laisser place à un espace pur où tout est possible, une scène déserte où inventer la norme »⁴⁸⁸.

L'homme est le seul législateur de sa morale : le créateur de son existence. L'héritage de la mort de Dieu signifie l'émergence de la puissance personnelle de chaque individu et le développement de sa confiance en lui-même. La foi envers un être omniscient se transfère à l'homme. Ainsi, la religion devient une croyance consacrée seulement sur l'homme – les valeurs se réinventent par l'homme qui rejette le pouvoir divin afin d'établir le royaume humain sur Terre –.

⁴⁸⁷ Marc Wetzell, Sartre, *La mauvaise foi. L'être et le néant, 1re partie, ch. II*, Paris, Hatier, coll. « Profil philosophie », 1985, Introduction, Situation du texte dans *L'Être et le Néant*, La conscience est néant d'être, mais ce néant en elle, c'est la liberté, p. 14.

⁴⁸⁸ François Noudelmann, *Huis clos et Les Mouches de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 1993, I. Le théâtre dans l'histoire, 2. La critique idéologique, L'ordre moral p. 25.

C'est à travers l'angoisse consciente de l'homme que chaque valeur prend une notion authentique qui correspond vraiment au caractère éphémère de l'existence humaine et non pas dans un au-delà métaphysique. L'essence de l'inquiétude existentielle est le centre de la philosophie de Martin Heidegger. L'auteur allemand écrit : « Que l'angoisse dévoile le Néant, c'est ce que l'homme confirme lui-même lorsque l'angoisse a cédé »⁴⁸⁹.

L'angoisse conduit à la réalisation du potentiel de l'homme. Elle est nécessaire afin que l'homme puisse s'apercevoir clairement de la raison profonde de son désespoir. C'est par l'affirmation du non-sens de la vie que l'individu reconnaît son angoisse – la vie est fondée sur l'angoisse perpétuelle –. C'est par cette voie que l'homme trouve la vérité de son existence. La mort de Dieu amène un chemin fondé sur les défis de la condition humaine qui fait appel aux capacités de l'individu et au-dessus de toutes – la persévérance –.

La réflexion existentialiste affirme que la mort de Dieu laisse un néant dans la psychè humaine. L'héritage de la mort de Dieu n'est que l'aveu de la liberté totale de l'individu, ainsi l'homme est par cet événement condamné à être libre. Comme J.-P. Sartre dit : « En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses »⁴⁹⁰. C'est à travers la disparition de Dieu que l'homme réalise sa solitude. C'est parce qu'il ne peut plus s'attacher à aucune idéologie préétablie construite sur un concept métaphysique. La mort de Dieu est l'adhésion absolue de l'homme à sa condition éphémère. La peur et l'inquiétude s'associent à la mort de Dieu, car l'homme se sent seul dans un monde sans aucun sens.

La religion qui se fonde sur la puissance de Dieu donne une valeur à la vie du croyant et le renforce spirituellement aux moments difficiles de son existence : il lui

⁴⁸⁹ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, traduction : Henry Corbin, présentation et commentaires Marc Froment-Meurice, Paris, Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1985, II. *Qu'est-ce que la métaphysique*, Texte, *L'angoisse révèle le Néant*, p. 53.

⁴⁹⁰ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1996, p 39.

donne un sens afin de continuer à vivre. L'héritage de la mort de Dieu est synonyme de la solitude angoissante qui mène au sens de la vie qui efface la religion. Même par la pensée d'un Dieu quelconque (un être surhumain) l'homme se sent protégé et ainsi il trouve des raisons métaphysiques pour supporter le malheur de son existence.

C'est dans la religion que le fidèle trouve le courage pour sa survie. L'homme a le désir de faire partie d'une communauté qui attribue tout espoir vers un être tout-puissant qui pardonne et qui surveille la conduite personnelle. Dans la philosophie hégélienne, nous constatons la prise de la conscience par le seul chemin de la mort de Dieu. La vie retrouve son sens en l'homme et refuse d'être définie par une essence transcendante. Comme Georg Wilhelm Friedrich Hegel écrit :

« Cette mort est le sentiment douloureux de la conscience malheureuse, que Dieu lui-même est mort. Cette dure expression est l'expression du simple savoir de soi le plus intime, le retour de la conscience dans la profondeur de la nuit du Moi = Moi qui ne distingue et ne sait plus rien en dehors d'elle »⁴⁹¹.

La connaissance de soi-même est le premier don hérité par la mort de Dieu. La disparition de Dieu s'associe à la mort de l'égo destructeur pour le progrès de l'homme : l'autre 'moi' meurt à travers l'anéantissement de Dieu. La conscience de l'homme dérive de la mort divine qui permet l'accroissement véritable de soi-même : le 'je' cesse d'être dominé par les conditions extérieures. L'homme n'est que lui-même comme un 'moi' indépendant de toute religion. En effet, l'héritier de la mort de Dieu est plongé dans sa propre introspection.

La conscience de la liberté s'accompagne du sentiment de l'angoisse, puisque le fait d'être libre se lie à la quête solitaire de la vérité du sens de la vie. L'homme émancipé est seul et non pas parce qu'il n'a aucune relation avec les autres hommes,

⁴⁹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit [Phänomenologie des Geistes]*, tome II, traduction : Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1941, VII. La religion, C. La religion manifeste (ou révélée), III. Développement du concept de la religion absolue, p. 287.

mais comme le héros Goetz de J.-P. Sartre dit : « J'ai tué Dieu parce qu'il me séparait des hommes et voici que sa mort m'isole encore plus sûrement »⁴⁹². Il s'aperçoit que sa liberté ne dépend ni de Dieu ni des autres hommes – l'homme est un seul créateur et maître de sa vie –.

Le personnage sartrien tue Dieu pour qu'il puisse échapper à la domination divine et d'établir enfin la communauté humaine. Même si l'homme devient le meurtrier de Dieu, il n'échappe pas à sa solitude parmi les autres hommes. C'est la façon de comprendre la mort de Dieu qui permet à l'homme de voir s'il s'agit de la destruction d'autrui en tant qu'un être qui fait obstacle à l'émancipation individuelle.

L'héritage de la mort de Dieu est le révélateur du néant de l'existence humaine et c'est à travers la voie de l'angoisse que l'homme s'aperçoit de ses propres forces : la réalisation du potentiel de tout homme s'affirme seulement par la mort définitive de Dieu. Dorénavant, la redéfinition de la vie se place dans les mains humaines : « Visage ultime pris par l'onto-théologie quand le Dieu mort cède la place à l'auto-affirmation de l'homme tentant de se faire son propre créateur [...] »⁴⁹³.

C'est par ce meurtre divin que l'homme réalise ses puissances et devient une fois pour toutes la source du bien et du mal et qu'il est surtout seul au milieu du monde. Le chemin est toujours individuel et à travers cette personnalisation du sens de la vie que l'homme pourrait éventuellement instaurer un monde sans la présence divine. La mort de Dieu permet la recreation individuelle et authentique de toute valeur : l'homme est le maître libre de sa vie. C'est parce qu'il ne s'appuie plus sur aucune autre explication obsolète définie par la religion.

L'homme indépendant ne se justifie par personne d'autre que par lui-même. La réflexion sartrienne associe Dieu à la dominance paternelle et de son influence sur le comportement individuel. J.-P. Sartre retrouve son chemin hors de toute voie

⁴⁹² Jean-Paul Sartre, *Le diable et le bon dieu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982, Acte III, onzième tableau, scène II, p. 248.

⁴⁹³ Alain Renaut, *Sartre. Le dernier philosophe*, Paris, Grasset, coll. « Collège de philosophie », 1993, Conclusion, p. 247.

promulguée par la foi, puisqu'il s'aperçoit que la mort de son père lui permet une renaissance continuelle, comme il écrit :

« Je ne cesse de me créer ; je suis le donateur et la donation. Si mon père vivait, je connaîtrais mes droits et mes devoirs ; il est mort et je les ignore : je n'ai pas de droit puisque l'amour me comble ; je n'ai pas de devoir puisque je donne par amour »⁴⁹⁴.

Cet extrait affirme la disparition de la haine par la mort de Dieu, puisque l'homme n'accepte plus de vivre dans un monde où chaque aspect de vie est validé par la présence d'un être tout-puissant. C'est par la division des peuples entre les dogmes différents que la haine et le mépris dominant sur cette Terre. La mort de Dieu signifie l'effacement de toute division effectuée à travers la foi. L'amour pour la vie est indispensable pour le bien-être de tout homme : l'énergie spirituelle est transformée par la volonté de l'individu.

L'homme en tant qu'héritier de Dieu, accepte l'angoisse, car il s'aperçoit que c'est le seul chemin qui conduit au sens authentique. La vérité est placée dans l'inquiétude existentielle. Il s'agit d'une angoisse qui ne paralyse pas la poursuite individuelle du sens de la vie, mais elle motive essentiellement celui qui souhaite avoir une vie fondée sur la réalité de cette vie terrestre. La mort de Dieu n'est que l'apparition du libre arbitre où l'homme agit par sa propre volonté et non pas à cause d'une loi sacrée. La sérénité psychique de l'homme, est accomplie par son propre consentement envers sa condition. Il est question d'un 'oui' même aux conditions qui ne se trouvent plus sous notre contrôle humain : cette affirmation consiste à accepter les événements tels qu'ils sont et ensuite et mettre tout notre effort afin de les modifier par les moyens humains.

L'acceptation d'une situation précède tout changement. La liberté humaine s'effectue à travers la lutte solitaire l'émancipation personnelle accompagnée toujours de l'inquiétude : « L'angoisse est un sentiment tout autre qui ne se rapporte pas à un objet que je rencontre dans le monde, mais à mon être même, c'est-à-dire à

⁴⁹⁴ Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 2002, 1. Lire, p. 22.

ma liberté [...] »⁴⁹⁵. C'est le regard personnel sur la vie qui met en pratique le combat quotidien de l'homme. Le néant qui apparaît par la mort de Dieu n'est que le phénomène déjà existant chez l'âme humaine.

La mort de Dieu révèle ce qui a été depuis toujours caché en l'homme. L'angoisse qui émerge de la mort de Dieu est le regard clair de l'individu devant sa responsabilité totale envers lui-même. L'indépendance humaine signifie d'avoir le courage de faire face la vérité de la vie : « L'héroïsme consiste à fonder ce choix sur l'affirmation de la liberté. Certes, tout homme est libre, et manifeste sa liberté dans ses choix, mais le « héros » est prêt à confondre le choix et la liberté »⁴⁹⁶.

L'homme émancipé, c'est lui qui porte en lui-même les conséquences de ces actes. C'est celui qui est dans le monde, mais non pas de ce monde – l'identité sociale ne définit pas un homme qui est déjà libre en lui-même –. Il est question de l'homme qui est réconcilié avec soi-même. Cependant, l'homme qui est l'esclave de sa propre existence se laisse emporter par les rôles sociaux et le dogme religieux et ainsi il se définit constamment par le regard critique d'autrui.

Selon S. De Beauvoir : « [...] être libre, c'est se jeter dans le monde sans calcul, sans enjeu, c'est définir soi-même tout enjeu, toute mesure [...] »⁴⁹⁷. L'homme conscient de soi-même est défini par ses propres moyens. C'est à travers sa solitude qu'il accomplit une vie hors de la religion. L'homme conscient de la mort de Dieu embrasse entièrement l'imprévisibilité de la vie. Il réalise le caractère éphémère de son existence. Ainsi, le néant constitue un motif qui contribue au progrès personnel individuel.

La mort de Dieu, donne à l'homme l'occasion de se connaître soi-même. C'est par cet événement que l'homme est confronté à la réalité de son existence. Cette mort permet à l'individu d'accroître sa propre connaissance sur la nature humaine. Il

⁴⁹⁵ Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2002, Angoisse, p. 8.

⁴⁹⁶ François Noudelmann, *Huis clos et Les Mouches de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 1993, II. La tragédie de la liberté, 2. L'envers du destin, La liberté tragique, p. 51.

⁴⁹⁷ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pyrrhus et Cinéas, Deuxième partie, La communication, p. 352.

est nécessaire d'être en mesure d'avoir confiance en soi-même, en ses propres capacités, afin qu'il puisse mettre en pratique son héritage sacré. C'est parce que toute définition donnée par l'être omnipotent disparaît et maintenant le seul créateur des valeurs n'est que l'homme.

La disparition de la puissance divine contribue à la réapparition de l'intuition humaine : la spontanéité de l'esprit. De cette manière, les sensations de l'homme émergent comme une guide qui mène vers la connaissance de sa nature. Le besoin d'avoir Dieu qui surveille l'humanité se transforme en une envie de connaître l'existence éphémère de l'homme, et par conséquent, d'apprendre à profiter de chaque instant perpétuellement.

La mort de Dieu donne à l'homme l'occasion de sortir de la mentalité d'avoir l'espoir d'une vie métaphysique qui dépasse celle-là. L'héritage de cette mort, est consacré essentiellement sur la focalisation de l'homme dans le présent. L'homme ne peut agir que dans l'ici et le maintenant. De cette façon, il se connaît soi-même par le seul moyen de la réalisation pratique de toute son existence sur le moment présent. La vérité se place dans la conscience humaine, car : « Toute vérité saisie dans un « intuitus », une vision, est Sa grâce à l'âme qui le cherche. Se connaître soi-même, c'est connaître Dieu en soi »⁴⁹⁸. C'est par la mort de Dieu de la religion que l'homme tourne son regard dans son monde intérieur et s'aperçoit de sa seule réalité : il est son propre Dieu. La vérité exige le remplacement de Dieu par la présence humaine.

L'absence de Dieu fait appel à la connaissance de soi-même, toujours effectuée à travers la prise de conscience. L'homme conscient n'évite pas la responsabilité de sa condition personnelle et, par conséquent, sociale. L'homme en tant que seul responsable de sa vie, contribue au bonheur de son existence. C'est par la mort de Dieu que la quête du sens hors de tout dogme prend une dimension individuelle et ensuite universelle.

⁴⁹⁸ Micheline Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1961, Pérennité de Socrate, La « vie posthume » de Socrate, p. 159.

La mort de Dieu est à la fois la promesse d'une nouvelle vie pour l'homme en quête de son sens vrai de vie : « [...] l'angoisse possède pour Sartre une signification ontologique propre : le devant-quoi de l'angoisse n'est pas le rien (*Nichts*), mais le non être absolu ou néant qui habite la réalité humaine et qui est au principe de sa liberté »⁴⁹⁹. C'est par l'angoisse devant le néant du non-sens que l'homme redéfinit perpétuellement son existence. Cet aspect nous conduit à l'analyse de la métamorphose du religieux à travers l'élément de l'absurde de la vie, la puissance de la révolte personnelle et de l'association de l'homme libre à Sisyphe à travers la réflexion camusienne.

S. de Beauvoir écrit : « Mais un jour, j'ai compris qu'en renonçant à lui je m'étais condamnée à mort ; j'avais quinze ans : dans l'appartement désert, j'ai crié »⁵⁰⁰. La mort de Dieu signifie la mort de l'homme esclave de sa propre condition. C'est à travers la disparition de Dieu que l'homme ressort des ténèbres et retrouve la lumière de sa vérité. La mort de Dieu permet à l'homme d'avoir un regard clair sur lui-même et également sur ses propres besoins. La lumière est définie par l'obscurité : l'un ne peut pas exister sans l'autre.

4.5.3 Quand le 'je' devient 'nous' : La réconciliation de soi

La renaissance de l'homme s'effectue à travers l'effort continu de s'apprendre soi-même. Il est question d'un long chemin qui finit seulement par la mort. Ce sous-chapitre explore l'essence de la réconciliation de soi qui anéantit la puissance religieuse. Comme A. Camus dit : « Long cheminement, jamais commencé, jamais achevé...La rivière et le fleuve passent, la mer passe et demeure. C'est ainsi qu'il faudrait aimer, fidèle et fugitif. J'épouse la mer »⁵⁰¹. C'est par la revalorisation de son existence que l'homme devient capable de s'unir avec les autres. La paix s'établit

⁴⁹⁹ Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2002, Angoisse, p. 9.

⁵⁰⁰ Simone de Beauvoir, *Les mandarins*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984, Chapitre I, partie II, p. 38-39.

⁵⁰¹ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, L'Été, La mer au plus près, p. 284.

dans les relations humaines par l'accord de l'homme avec soi-même et avec le Cosmos.

Le 'je' devient 'nous' à travers la mise en exergue de la liberté du 'je' et d'autrui'. La transcendance personnelle signifie la réconciliation avec la nature qui élimine la force religieuse. La redéfinition de l'homme s'accomplit par la responsabilité individuelle en face de chaque défi de la vie. Le bien-être spirituel dépend de la manière dont l'homme vit sa propre vie. L'approche existentialiste remarque que la qualité de vie dépend des croyances. D'après S. De Beauvoir :

« [...] l'individu ne se définit que par sa relation au monde et aux autres individus, il n'existe qu'en se transcendant et sa liberté ne peut s'accomplir qu'à travers la liberté d'autrui. Il justifie son existence par un mouvement qui, comme elle, jaillit du cœur de lui-même, mais qui aboutit hors de lui »⁵⁰².

La liberté individuelle s'effectue par la liberté des autres, car la justification de l'existence humaine est faite par l'effort collectif. La vie est dans un mouvement constant où l'homme s'évolue par ses propres actes qui incluent nécessairement la présence d'autrui. Cette unification avec autrui permet la disparition définitive de la religion. C'est parce que l'homme gagne la confiance en lui-même et ainsi commence de ne pas avoir peur de l'inconnu.

Comme J.-P. Sartre dit : « Finalement, il faut dire oui ou non – et décider seul du vrai pour tout l'Univers. Or, cette adhésion est un acte métaphysique et absolu »⁵⁰³. La métamorphose de l'homme, est accomplie par la recherche perpétuelle de la lumière qui se trouve au cœur humain. C'est la seule façon de lutter contre le mensonge et l'oppression. La quête de 'soi' oriente vers la transformation du 'je' en 'nous'. Les vertus de l'amour, le bonheur, la fraternité, peuvent être créés dans le rapport avec les autres. La reconquête de soi-même s'effectue par la relation au monde. Selon S. De Beauvoir :

⁵⁰² Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Conclusion, p. 225.

⁵⁰³ Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1990, Situations I, La liberté cartésienne, p. 64.

« [...] s'unir aux autres hommes ; les existentialistes sont si loin de nier l'amour, l'amitié, la fraternité, qu'à leurs yeux c'est seulement dans ces relations humaines que chaque individu peut trouver le fondement et l'accomplissement de son être ; mais ils ne considèrent pas ces sentiments comme donnés d'abord, il faut les conquérir »⁵⁰⁴.

L'Univers est placé dans le monde ésotérique de tout homme. La satisfaction des besoins personnels signifie également la satisfaction des besoins des autres. L'homme travaille pour être satisfait et pour satisfaire. Le milieu universel qui soutient l'individu a le désir de créer perpétuellement l'homme nouveau qui fonde la morale de tous dans la singularité du moment présent. Selon A. Camus : « Si l'homme reconnaissait que l'univers lui aussi peut aimer et souffrir, il serait réconcilié »⁵⁰⁵.

La reconnaissance du monde sentimentale signifie la compréhension du comportement humain. La souffrance et le bonheur sont individuels, mais la première étape d'un esprit libre est de partager sa réalité avec les autres. Ainsi, l'humanité dans sa totalité souffre par rapport au soi, puisque la liberté est projetée vers sa propre réalité. L'amélioration de soi-même est faite par chaque expérience vécue qui est analysée personnellement par un esprit critique. C'est la compréhension des expériences humaines qui donne la possibilité de s'autodépasser et de s'associer au monde. D'après J.-P. Sartre :

« Mais précisément en tant qu'*universel singulier* puisque la prise de conscience, chez les intellectuels, est le dévoilement de leur particularisme de classe de la tâche d'universalité : qui le contredit, donc du dépassement de leur particularité vers l'universalisation du particulier à partir de ce particulier-là »⁵⁰⁶.

Le particulier est montré par l'universalisation du caractère unique de l'homme. La prise de conscience est le moyen qui affranchit l'individu de toute limite. De cette

⁵⁰⁴ Simone de Beauvoir, *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 2008, Chapitre premier, *L'existentialisme et la sagesse des nations*, p. 30.

⁵⁰⁵ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, *Un raisonnement absurde*, Les murs absurdes, p. 34.

⁵⁰⁶ Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1972, Deuxième conférence : Fonction de l'intellectuel, III. Le rôle de l'intellectuel, p. 68-69.

manière, l'homme s'autodépasse par ses forces. Le but est de progresser par la connaissance de soi-même. Cette évolution s'accomplit par l'esprit du combat qui est fondé sur la puissance individuelle et aussi collective.

Comme S. De Beauvoir écrit : « [...] il ne faut pas que le sujet cherche à être, mais il doit souhaiter qu'il y *ait* de l'être ; se vouloir libre et vouloir qu'il y *ait* de l'être, c'est un seul et même choix : le choix que l'homme fait de lui-même en tant que présence au monde »⁵⁰⁷. L'unification consiste à réunir plusieurs aspects de nous-mêmes : l'ange et le diable qui caractérisent la nature humaine. La valeur de la liberté est la quête de soi-même dans le monde.

Le profane n'est plus séparé du sacré, car l'homme apprend à être avec et en même temps en face de soi-même. L'homme manifeste fidèlement son affiliation au sein du Cosmos. L'introspection conduit au bien-être de l'homme qui désire vivre une spiritualité qui échappe à la force religieuse. Opter pour l'unification évoque le lien avec l'essence divine. Il s'agit d'un dévoilement de soi-même à travers la présence d'autrui. La réponse se trouve en l'homme qui est dans une quête perpétuelle du sens de la vie.

D'après A. Camus : « Le ver se trouve au cœur de l'homme. C'est là qu'il faut le chercher. Ce jeu mortel qui mène de la lucidité en face de l'existence à l'évasion hors de la lumière, il faut le suivre et le comprendre »⁵⁰⁸. La vérité de l'être est d'abord personnelle et ensuite collective. Le diable intérieur rend l'homme victime de sa propre vie. Ce diable empêche l'unification de soi au monde. L'homme est ses sens : souffrance et joie. Le 'je' devient 'nous' à travers le partage des sentiments entre les gens. L'honnêteté est la vertu qui conduit à l'universalisation de la réalité introspective individuelle. Selon G. W. F. Hegel :

« Mais dans la substance universelle, l'individu ne trouve pas seulement cette forme de subsistance de son opération en général, il a également en elle son propre contenu ; ce que l'individu fait est le génie

⁵⁰⁷ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, Pour une morale de l'ambiguïté, II, p. 100.

⁵⁰⁸ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, L'absurde et le suicide, p. 19.

universel, les mœurs de tous. Ce contenu, en tant qu'il se singularise parfaitement, est dans sa réalité effective enfermé dans les limites de l'opération de tous »⁵⁰⁹.

L'élévation spirituelle signifie la fin du jugement des autres. C'est par ce chemin que l'homme réussit à devenir son propre maître qui développe au fur et à mesure les qualités du respect envers l'existence dans sa totalité. Ainsi, l'homme renonce au comportement pessimiste et apprend à rester lié aux autres par l'esprit généreux et gentil. Le culte de la peur et de la haine se remplace par la réalisation concrète de soi authentique qui se fonde au sein du Cosmos.

La réalité personnelle est renforcée par l'appréciation consciente de l'énergie universelle. La substance singulière se transforme en une substance collective qui concerne la réconciliation continue de soi au monde. De cette façon, le rapport entre soi et au monde est conçu par la volonté personnelle d'assumer la volonté collective : « [...] pour poser les bases d'un lien authentique entre les hommes, pour concevoir une nouvelle fraternité, il faut d'abord se jeter dans l'enfer collectif, assumer le conflit des consciences »⁵¹⁰.

D'après la réflexion existentialiste, le corps est le pivot des sensations qui permet le rapport à l'Univers. L'évolution spirituelle naît constamment dans le corps par le réveil conscient de l'intellect humain. L'énergie vitale individuelle peut être transférée aux autres par le contrôle de toute réflexion. La psyché humaine devient pure par la transformation des pensées personnelles. Cette action s'effectue par la capacité de l'homme de prêter attention à tout ce qu'il ressent au moment présent. Le travail personnel de l'homme concerne le bien-être de soi et du monde. La singularité est une caractéristique fondamentale de l'individu pour sa survie qui se maintient vivant par le milieu universel. Cependant, la contradiction est présente en soi-même et au monde.

⁵⁰⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit [Phänomenologie des Geistes]*, tome I, traduction : Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1941, C. Raison, V. – Certitude et vérité de la raison, B. – L'actualisation de la conscience de soi rationnelle par sa propre activité, I. (La direction immédiate du mouvement de la conscience de soi ; le règne de l'éthique.), p. 291.

⁵¹⁰ François Noudelmann, *Huis clos et Les Mouches* de Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1993, Conclusion, p. 137.

C'est à l'homme de réconcilier les points opposants en soi et de mettre en valeur l'expérience de sa vie. Ainsi, il se rend compte que les réponses qui se trouvent en lui-même, sont loin d'être complètes. C'est pourquoi l'homme conscient reprend quotidiennement les apories du sens de son existence par son effort de dévoiler sa relation à l'Univers. Comme G. W. F. Hegel écrit :

« L'opération et l'entreprise purement singulières de l'individu se rapportent aux besoins qu'il a comme être naturel, c'est-à-dire comme singularité dans l'élément de l'être. Si même ces fonctions les plus basses ne sont pas réduites à néant et si elles obtiennent une réalité effective, cela n'arrive que grâce au milieu universel soutenant l'individu, grâce à la puissance de tout le peuple »⁵¹¹.

L'expérience du monde sert à éveiller les notions qui sont innées dans l'homme, l'élaboration de soi intérieurement est l'œuvre individuelle qui se collectivise. C'est pourquoi la réalité concrète est essentiellement conforme à l'absurde de l'existence. L'enchaînement des essences, est étroitement lié à l'expérience vécue. L'homme mortel devient immortel à travers sa réconciliation avec l'Univers par la maîtrise de sa propre spiritualité. Ainsi, l'homme peut déterminer son comportement envers les éléments contradictoires de la vie.

La peur du croyant est remplacée par l'optimisme du guerrier qui lutte pour son unification à soi-même et à l'Univers. Le fait de comprendre intellectuellement et instinctivement l'origine des sentiments humains peut créer une éthique sans avoir besoin de la religion. La réconciliation de soi se réalise à travers la prise de conscience de nos représentations du monde. Selon S. De Beauvoir : « [...] rien n'était conclu, le passé ne ressusciterait pas, l'avenir était incertain : mais le présent triomphait et il n'y avait qu'à se laisser porter par lui, la tête vide, la bouche sèche, le cœur battant »⁵¹². L'interprétation de tout phénomène est faite à travers le point de

⁵¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit [Phänomenologie des Geistes]*, tome I, traduction : Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1941, C. Raison, V. – Certitude et vérité de la raison, B. – L'actualisation de la conscience de soi rationnelle par sa propre activité, I. (La direction immédiate du mouvement de la conscience de soi ; le règne de l'éthique.), p. 291.

⁵¹² Simone de Beauvoir, *Les mandarins*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984, Chapitre IV, p. 312.

vue personnel. Le bien-être est fondé sur le pouvoir d'agir par son propre désir, sans limites.

Selon la réflexion existentialiste, la réconciliation avec soi et avec le monde, établit le processus de l'élimination d'angoisse. Ce chemin permet l'autoguérison des pensées négatives qui détruisent la spontanéité de l'homme. C'est à travers la réconciliation que l'homme reconnecte avec son énergie vitale et ainsi il redéfinit ses priorités. La disparition de la puissance religieuse permet à l'homme de voir le monde par son regard personnel :

« A présent c'est mon regard seul qui s'attend dans l'avenir [...] Un regard et une joie énorme comme la mer ; c'était une fête [...] qui me prouve que je ne redeviendrai pas demain ce que j'étais hier ? Mais il n'avait pas peur »⁵¹³.

4.5.4 La promesse prométhéenne

La réconciliation de soi par la transformation du 'je' en 'nous' conduit à la naissance de la promesse prométhéenne de l'homme conscient de son existence hors de la force religieuse. L'angoisse de la mort de Dieu cède sa place à la passion de l'indépendance de l'homme nouveau. Ce sous-chapitre analyse la métamorphose de l'homme qui décide d'être concentré sur sa propre nature. Selon A. Camus : « Une révolution s'accomplit toujours contre les dieux, à commencer par celle de Prométhée, le premier des conquérants modernes »⁵¹⁴.

Prométhée montre son amour pour l'humanité par son propre sacrifice. Il s'aperçoit de la nudité spirituelle et physique des hommes et également leur manque d'armes de se défendre. C'est pour cette raison qu'il décide de transmettre ses connaissances aux hommes. Il leur transmet les arts agricoles qu'il a appris par la déesse Athéna⁵¹⁵ et il voit que le seul élément qui manque est le feu. C'est grâce au

⁵¹³ Jean Paul Sartre, *Le sursis. Les chemins de la liberté II*, Paris, Gallimard, coll. « Les chemins de la liberté 2 », 1945, Mardi 27 Septembre, p. 406.

⁵¹⁴ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, L'homme absurde, La conquête, p. 120-121.

⁵¹⁵ « Athéna (Αθηνά.) Déesse guerrière, armée de la lance et de l'égide [...] Athéna considérée généralement dans le monde grec, et surtout dans sa ville, Athènes, comme la déesse de la Raison. C'est elle qui préside aux arts et à la littérature [...] déesse de l'activité intelligente [...] » (Pierre

feu que l'homme peuvent survivre. Le feu est à l'Olympe, l'endroit des Dieux.

Comme A. Camus écrit :

« Clamant sa haine des dieux et son amour de l'homme, il se détourne avec mépris de Zeus et vient vers les mortels pour les mener à l'assaut du ciel. Mais les hommes sont faibles, ou lâches ; il faut les organiser. Ils aiment le plaisir et le bonheur immédiat ; il faut leur apprendre à refuser, pour se grandir, le miel des jours. Ainsi, Prométhée, à son tour, devient un maître qui enseigne d'abord, commande ensuite »⁵¹⁶.

Prométhée refuse la puissance des Dieux et il vole le feu pour l'offrir aux hommes. Zeus est furieux et il décide de punir le voleur du feu sacré de l'Olympe. Ainsi, le Dieu du feu, Héphaïstos, enchaîne Prométhée dans les montagnes du Caucase. Le châtiment de Prométhée est d'avoir son foie être dévoré par un aigle pour toute l'éternité. Le foie est recréé pendant la nuit et il est dévoré par l'aigle chaque matin. Le voleur du feu est condamné à l'éternité, enchaîné au rocher. L'absurde de l'existence humaine est souligné par le mythe de Prométhée qui peut être également associé au mythe de Sisyphe. L'inutilité apparaît dans le destin mortel de tout individu où le courage de regarder en face la condition éphémère devient un défi éternel. Selon J.-P. Sartre, l'homme conscient est le révolté. Comme le philosophe français écrit :

« [...] il se radicaliserait en révolutionnaire, comprenant que les masses ne peuvent rien faire d'autre que briser les idoles qui les écrasent. Sa nouvelle tâche serait alors de combattre la résurrection perpétuelle *dans le peuple* des idéologies qui le paralysent »⁵¹⁷.

Selon la pensée existentialiste, Prométhée représente l'homme qui combat contre l'oppression de la liberté. C'est l'homme qui reconnaît l'absurde et s'aperçoit que la vie n'a pas de sens. Le fait de vivre est de créer par ses moyens le sens de la vie. L'homme est le seul créateur du sens et il s'autodépasse à travers l'acceptation

Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses universitaires de France, 2002, p. 57).

⁵¹⁶ Albert Camus, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, III. La révolte historique, Le terrorisme d'État et la terreur rationnelle, La totalité et le procès, p. 291.

⁵¹⁷ Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1972, Deuxième conférence : Fonction de l'intellectuel, II. L'intellectuel et les masses, p. 63.

pleine de sa nature. Ce consentement envers soi et au monde s'effectue par la confrontation continuelle de l'homme envers sa propre obscurité : « *Gnôthi seautón*, « Connais-toi toi-même » : la vérité n'est pas à l'extérieur, dans les phénomènes naturels où tu risques de perdre la vue de l'âme ; elle est en toi »⁵¹⁸.

La philosophie cohérente de la vie qui échappe aux illusions, reconnaît la présence de l'absurde. Prométhée en tant que le héros qui va contre les Dieux, vit l'absurde. Le prix de sa victoire est la condamnation éternelle. L'homme renaît quotidiennement comme Prométhée. En tant que voleur du feu, Prométhée, incarne l'homme athée qui vit par sa révolte. Le point de départ de l'indépendance humaine est dans la révolte consciente. D'après A. Camus :

« Le révolté, au sens étymologique, fait volte-face. Il marchait sous le fouet du maître. La voilà qui fait face. Il oppose ce qui est préférable à ce qui ne l'est pas. Toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur »⁵¹⁹.

Le feu est le moyen universel de la vie, puisqu'il est l'outil qui est le fondement de la création d'autres outils. Le feu est l'intelligence humaine qui est mise en pratique. L'acte de Prométhée est collectif et par conséquent individuel. Prométhée souhaite le progrès de l'humanité et ainsi il décide d'agir par ses propres moyens. Le feu reflète la passion de l'homme conscient pour sa rédemption. Prométhée est le symbole de la puissance humaine qui défie la présence des Dieux. Il est son propre sauveur et à la fois le rédempteur des hommes :

« Prométhée incarne une exigence de lucidité et de pureté qui fait de chaque individu un Sauveur pour lui-même et pour lui seul. Comme aux yeux des romantiques, l'idée de rédemption d'un péché illusoire, la notion de réversibilité des fautes – si fautes il y a – sont aujourd'hui, aux yeux de certains, autant de monstruosité morales. Ce Prométhée courageux

⁵¹⁸ PLATON, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, traduction : Bernard Piètre et Renée Piètre, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 1992, Introduction, p. 22.

⁵¹⁹ Albert Camus, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, I. L'homme révolté, p. 26.

l'a compris : il lui faut fonder sa grandeur sur sa solitude et Dieu est une passion inutile »⁵²⁰.

Le génie démiurgique est créé par l'intelligence de l'homme responsable de ses actes. C'est par le vol du feu que Prométhée réussit à révéler l'essence divine qui se trouve dans la psyché humaine. Ainsi, l'homme récupère sa propre fin et il voit en même temps la fin à atteindre pour l'humanité : l'avenir de l'homme sans Dieu. Il s'agit de l'universalité du savoir qui s'effectue à travers la liberté de la pensée et d'action.

La vérité est la valeur qui exige une lutte qui ne s'achève pas. La transmission du feu par Prométhée permet aux hommes d'être libérés de toute oppression et de créer leur destin par eux-mêmes, sans l'intervention des Dieux. Selon A. Camus : « Le héros enchaîné maintient dans la foudre et le tonnerre divins sa foi tranquille en l'homme »⁵²¹. La foi en l'homme est l'outil de la rédemption individuelle et collective. L'enchaînement du héros n'empêche pas la liberté d'esprit. Même à travers tout obstacle, Prométhée maintient sa force psychique par la confiance à la nature humaine. Il se sent libre dans son châtement. Prométhée représente le microcosme et le macrocosme de chaque homme individuellement.

Le développement spirituel tend vers le sentiment d'être inclus dans le monde. Il est question d'une caractéristique essentielle de soi qui conduit à la synthèse du 'je' personnel au tout de l'Univers. Le mythe de Prométhée met en exergue l'essence de la volonté et de la persistance. La patience permet à l'homme de s'apprendre soi-même. Comme A. Camus écrit : « J'exalte l'homme devant ce qui l'écrase et ma liberté, ma révolte et ma passion se rejoignent alors dans cette tension, cette clairvoyance et cette répétition démesurée »⁵²². Prométhée enseigne la foi en l'homme qui refuse la puissance des Dieux.

⁵²⁰ Raymond Trousson, *Le thème de Prométhée dans la Littérature Européenne*, tome II, 2ème édition, Genève, Librairie Droz, 1976, Chapitre IX. Coup d'œil sur le XXe siècle : Prométhée, Héros Prométhéen ?, p. 464.

⁵²¹ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, L'Été, Prométhée aux enfers, p. 199.

⁵²² Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, L'homme absurde, La conquête, p. 121.

L'homme est le centre principal de la création du sens de la vie. La liberté de l'homme est accomplie à travers la révolte contre la puissance des Dieux. L'essence divine de l'être en soi est inventée continuellement par la volonté personnelle. C'est par la défiance des Dieux que l'homme s'autodépasse sans restriction, toujours responsable de sa vie. Ainsi, Prométhée permet aux hommes l'ouverture de l'infini. Ce dévoilement de la puissance humaine évoque la dimension de l'absence des Dieux. Ils meurent définitivement par la reconquête de la confiance en l'homme en tant que le seul maître de son existence. D'après A. Camus :

« Mieux que la révolte contre les dieux, c'est cette longue obstination qui a du sens pour nous. Et cette admirable volonté de ne rien séparer ni exclure qui a toujours réconcilié et réconciliera encore le cœur douloureux des hommes et les printemps du monde »⁵²³.

Selon la réflexion existentialiste, le principe d'agir s'associe à l'inquiétude universelle qui permet à l'esprit de se réfléchir sur lui-même indéfiniment. L'homme s'interroge sur soi-même et il acquiert la connaissance de soi-même par la prise de conscience. C'est par la compréhension de soi que l'homme est apte à connaître le Dieu en soi. Le sens est créé par le désir humain. Comme J.-P. Sartre écrit : « [...] le sens du non-sens existe et que c'était à nous de le trouver »⁵²⁴.

L'analyse du mythe de Prométhée met en évidence les composantes cognitives de l'intelligence humaine qui tend vers l'émancipation de l'esprit. Cet aspect s'associe indissolublement à l'humanisation concrète de l'homme. L'authenticité de l'individu peut être trouvée au sein de la mythologie de Prométhée. La séparation entre les hommes et les Dieux s'effectue par le vol du feu. Ce par cet acte que les hommes prennent ce qu'il a été auparavant possédé seulement par les Dieux. Prométhée offre la lumière à l'humanité, comme Sisyphe, il est plus fort que sa

⁵²³ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, L'Été, Prométhée aux enfers, p. 200.

⁵²⁴ Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1990, Situations IV, Merleau-Ponty, p. 154.

punition. Selon A. Camus : « C'est ainsi qu'il est plus dur que son rocher et plus patient que son vautour »⁵²⁵.

La force spirituelle de l'homme qui refuse les Dieux, se valorise par la révolte prométhéenne. La foi en l'homme est fondée sur l'observation des conséquences du nihilisme créé par la disparition de la dominance divine. L'homme qui suit l'exemple de Prométhée part essentiellement de l'expérience personnelle afin d'établir sa propre morale et sa manière de vivre. La prise de conscience est faite par la prise de responsabilité de soi-même. Prométhée se libère par son esprit indomptable qui donne chaque jour un sens à sa punition éternelle. D'après J.-P. Sartre :

« [...] ce qui manque, faute de techniques exactes, c'est la prise de conscience réflexive. Et chacun, même s'il l'ignore, vise à cette prise de conscience qui permettrait à l'homme de reprendre en main cette société sauvage qui fait de lui un monstre et un esclave. L'intellectuel, par sa contradiction propre – qui devient sa *fonction* –, est poussé à faire pour lui-même et, en conséquence, *pour tous* la prise de conscience »⁵²⁶.

L'homme conscient n'a plus la tendance à avoir excuses pour ignorer ses sensations et par conséquent ses émotions. Prométhée enseigne la vertu d'écouter la voix intérieure. La transmission du feu évoque la naissance du fonctionnement de la créativité humaine. Ainsi, l'homme n'est plus l'esclave de soi-même. C'est à travers son intelligence qu'il s'aperçoit de la valeur de sa condition mortelle.

⁵²⁵ Albert Camus, *Noces suivi de L'Été*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1959, L'Été, Prométhée aux enfers, p. 199.

⁵²⁶ Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1972, Deuxième conférence : Fonction de l'intellectuel, III. Le rôle de l'intellectuel, p. 79.

a. CONCLUSION

Somme toute, l'homme responsable de lui-même, prend conscience de sa situation et comprend que c'est justement par ces actes qu'il devient capable d'assumer pleinement et authentiquement son existence. Il ne néglige pas les conditions qui l'entourent comme l'injustice sociale, l'inégalité et l'avarice des hommes, et il s'aperçoit que la liberté n'est pas sans prix. Le surhomme est celui qui dit oui à la vie – à la douleur, à l'angoisse et au désespoir – il est en même temps Dionysos et Apollon. Il unifie en lui-même toutes les contradictions : il est la mesure et la démesure, jour et nuit.

C'est l'homme, le meurtrier de Dieu, qui est le maître de soi-même et n'accepte aucun monde métaphysique. Le seul monde dans lequel il met toutes ses forces est celui-ci, le monde terrestre. Selon le surhomme, l'enfer et le paradis sont deux états existants dans cette vie. C'est toujours à lui le choix de sa manière de vivre : « Le surhomme a son centre de gravité en lui-même. Il est, lui, pleinement libre, maître absolu. Il s'invite lui-même : par la volonté de puissance qui est maîtrise de soi et dépassement. Ce sera l'homme postchrétien »⁵²⁷.

En recherchant les réponses à l'amour, le respect, le bonheur, et au sens global de la vie, l'être humain semble être complexe tant qu'il est en lui-même contradictoire. Cependant, il a le pouvoir de la Création en lui, puisqu'il a en lui la force ultime qui lui permet d'être un Dieu pour soi-même. Nous avons donc abordé sous un angle différent cette recherche, en décomposant la nature humaine avec la notion de corps-âme-esprit. C'est pour cette raison que nous parlons plutôt de l'esprit-âme-corps à travers les métamorphoses du religieux dans les œuvres de K. Marx, F. Nietzsche, A. Camus, J-P. Sartre et de S. De Beauvoir. Le marxisme observe l'aliénation de l'homme par le travail et la façon dont laquelle la classe dominante impose ses idéaux, l'institution de la religion et les promesses d'un monde au-delà de celui-ci.

⁵²⁷ Jean Vernette, *L'athéisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1998, Chapitre VI, « Dieu est mort ! », Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), Un athéisme de combat : « Dieu est mort ! », p. 80.

Selon l'approche marxiste, la religion devient un médicament qui est offert au prolétariat. Le premier chapitre qui porte sur la philosophie marxisme, concerne la lucidité de la lutte personnelle où la négation du mythe chrétien affirme le potentiel de l'individu, et oriente vers le rapatriement de l'homme fier. Ce chapitre conduit au résultat suivant : l'homme met en valeur le tranchant de son esprit d'une manière conforme à la raison avec toutes les émotions que cela lui rapportera pour avoir une existence équilibrée matériellement et psychiquement. La capacité de créer commence par l'intention, puis continue par l'effort attentif qui permet d'être concrétisé dans la matière par l'action volontaire.

Comme analysé dans cette thèse, la résurrection individuelle et personnelle représente affirmation de la vie. Une manière de rendre la vie éternelle par la puissance de l'éphémère, ou en d'autres mots : saisir chaque instant et faire que chaque jour devient synonyme d'une vie entière. Ce concept analysé à travers la condamnation du christianisme et le désespoir face à l'absence de Dieu souligne la valeur du nihilisme comme la force vitale du désir inventif. Ainsi, le monde psychique du surhomme nietzschéen est naît. Le résultat de la condamnation du christianisme par F. Nietzsche est un chemin qui amène au surhomme en soi-même. Il est question d'une voie du caractère nietzschéen valorisée par la douleur, le désespoir, l'angoisse et l'anéantissement. Il y a un ordre d'enchaînement des éléments entre eux et c'est à l'homme conscient de découvrir par ses propres moyens le sens de sa vie.

Le marxisme et le nietzschéisme montrent comment la religion est liée à une série d'autres paramètres de la vie humaine quotidienne comme : le rapport entre les hommes au niveau personnel, professionnel et individuel. Ces réflexions nous conduisent aux écrits de Sartre, Camus et Beauvoir qui sont souvent fondés sur les points biographiques qui aident le lecteur à comprendre non seulement la théorie d'une vie sans Dieu, mais également de remarquer comment elle peut être mise en pratique. L'idée principale de notre analyse est l'aveu de la liberté totale de l'être humaine chez J-P. Sartre, A. Camus et S. De Beauvoir. Le choix responsable et l'action religieuse est analysé via la compréhension de la réalité humaine, le regard d'autrui et l'héritage de la mort de Dieu.

La réalité humaine est vue à travers la définition sartrienne de l'être-en-soi et pour-soi. D'après la philosophie sartrienne, l'homme a une caractéristique particulière que les autres êtres ne la possèdent pas. L'être-humain est conscient de son existence et il se trouve dans un combat constant entre l'en-soi et le pour-soi. L'en-soi est d'être enfermé sur soi-même. Il s'agit surtout d'un trait des éléments qui ont une essence définie (comme les animaux et les arbres) sans aucune possibilité de transcendance. Cependant, l'homme doit toujours choisir parce qu'il a la capacité de se transcender. Selon la pensée sartrienne, même si l'être-humain ne veut pas choisir, il choisit de ne pas choisir. Le pour-soi est la conscience que l'homme a de son existence et son effort de donner un sens à sa vie, en sachant qu'il est mortel. Il est conscient qui a une liberté profonde en lui-même.

Dans la pensée sartrienne, nous voyons qu'autrui incarne l'objectivation qui impose des limites dans la psyché. C'est parce que l'homme ne possède pas entièrement le pour-soi et l'en-soi, car il est toujours devant les nouveaux défis et il doit toujours faire un choix. Le regard d'autrui meurt simultanément avec la mort de Dieu. Ce point conduit à l'analyse d'héritage de la mort de Dieu qui est bâtie sur l'angoisse consciente devant le néant par la naissance du visage de l'indépendance qui fait paraître le 'Moi' engagé. Dans *Le Sursis*, de J-P. Sartre, Mathieu lit la lettre de Daniel dans lequel la liberté de soi est cadrée par le regard d'autrui : « [...] Quelle angoisse de découvrir soudain ce regard comme un milieu universel d'où je ne puis m'évader. Mais quel repos, aussi. Je sais enfin que je suis »⁵²⁸.

La chute originelle émerge de l'existence d'autrui. L'autre peut paralyser notre émancipation, car il peut nous 'transformer' à son gré. L'acceptation du regard d'autrui dépend de chaque individu et cela évoque deux paramètres optionnels du comportement humain : le premier est celui de la réponse facile, (n'ayant pas un savoir véritable sur soi-même), le souhait d'être défini par un autre. Le deuxième est celui de la réponse compliquée, (faire confiance à ma propre conscience), l'effort quotidien qui affirme notre identité authentique.

⁵²⁸ Jean Paul Sartre, *Le sursis*, Les chemins de la liberté II, Paris, Gallimard, coll. « Les chemins de la liberté », 1945, Mercredi 28 Septembre, p. 469.

En étant toujours conscient et responsable de nos actes, nous permet de n'avoir aucun besoin d'être adapté par le regard aliénant de l'autre. L'homme tend inconsciemment à être Dieu. D'après J.-P. Sartre : « Être homme, c'est tendre à être Dieu : ou si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu »⁵²⁹. Néanmoins, le 'moi' permet à l'autre de se transformer en Dieu, cela signifie que son regard pose une définition sur un autre être-humain. Un autre aspect important est que l'individu est confronté au regard d'autrui perpétuellement. Le pour-soi est influencé inévitablement par le pour-autrui.

La transformation d'autrui à notre tour en objet est le seul moyen de défense. La conscience invente des mécanismes afin de continuer à exister en tant que sujet. Il persiste un sens conflictuel des rapports entre consciences. Il est essentiel de se délivrer d'autrui, pour se réapproprier soi-même et résister avec toute force à cette tentative de subordination. La naissance de l'homme libre est faite par le décès de Dieu. L'ère de cette mort donne l'occasion à l'individu de créer ses propres valeurs, parce qu'il devient lui-même l'héritier d'un nouveau pouvoir. Il s'agit d'un pouvoir tout à fait humain. L'angoisse accompagne chaque pas de l'individu athée, car il n'a plus aucun ordre préétabli, aucun autre soutien que lui-même.

L'angoisse est le pivot de l'authenticité dans laquelle l'héritier de Dieu ne reste pas dans sa zone confortable, puisqu'il sait qu'il est le créateur de toute valeur. Il est conscient de ces actes par la prise des décisions autonomes. L'homme émancipé risque et connaît bien que le 'tout' fait partie de sa liberté. La liberté authentique fonctionne seulement dans le cadre de l'angoisse existentielle. Dans cette recherche, nous voyons que malgré les obstacles à surmonter, l'indépendance est garantie pour celui qui crée incessamment du zéro.

Effectivement, l'homme créateur constate que l'existence est un défi quotidien. C'est par son consentement à l'incertitude qu'il devient absolument indépendant. La certitude se trouve dans le phénomène de l'incertitude. L'homme ne s'attache pas aux valeurs métaphysiques et fonde sa vérité sur ce ses sens. En étant sûr de ses

⁵²⁹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, Quatrième partie, Avoir, Faire et Etre, Chapitre II, Faire et Avoir, I. - La Psychanalyse existentielle, p. 626.

capacités, l'homme crée tout son bonheur dans la revalorisation continue de son existence qui assure son autonomie. Rien ne peut empêcher l'homme qui a pris la décision de devenir responsable du bien et du mal. À travers cette prise de conscience, il s'engage à tout ce qu'il fait. L'engagement lui permet d'être libre, car il accepte et affirme le poids de son activité personnelle.

Dans les *Situations philosophiques*, de J-P. Sartre, la passion est évoquée comme le véhicule qui assure le résultat bénéfique de nos actions : « [...] Car ce « oui », qu'il faut enfin prononcer pour que le règne du vrai arrive, exige l'engagement d'une puissance infinie donnée tout entière à la fois [...] »⁵³⁰. Ainsi, c'est à l'homme qui dépend le maintien de l'héritage de vie issu de la mort de Dieu : d'affirmer par ses gestes un modèle à suivre. L'homme héritier de Dieu représente Prométhée qui transmet le feu aux hommes. Mais, il reste à voir ceux qui veulent suivre la lumière ou ceux qui préfèrent rester dans les ténèbres.

Selon J-P. Sartre, Jupiter remarque que « Quand une fois la liberté a explosé dans une âme d'homme, les Dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là. Car c'est une affaire d'hommes, et c'est aux autres hommes- à eux seuls – qu'il appartient de la laisser courir ou de l'étrangler »⁵³¹. C'est par la constatation de l'absurde conduit à l'observation du concept du mythe de Sisyphe dans la civilisation contemporaine, (la sincérité du mythe – l'homme moderne en tant que héros absurde). La fidélité absolue à la révolte humaine constitue le troisième sous-chapitre qui nous oriente vers la redéfinition de la parousie.

L'aspiration à l'unité appelle la constatation de l'absurde qui domine la vie humaine. La compréhension de cette situation donne une raison fondamentale qui permet à l'homme d'avoir foi à la révolte humaine. Le 'oui' à la vie est basé sur une acceptation sincère de certains défis, comme celui de l'absurdité –où l'homme rationalise le fait qu'il ne peut pas tout connaître – il devient complice de cette affirmation risquée vers laquelle il fonde toute décision.

⁵³⁰ Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1990, Situations I, La liberté cartésienne, p. 64.

⁵³¹ Jean-Paul Sartre, *Huit clos suivi de Les Mouches*, Paris, Gallimard, 1947, Deuxième tableau, Scène IV, acte 2, p. 200-201.

L'homme moderne est Sisyphe qui roule son rocher chaque jour. C'est un travail qui semble sans aucune utilité. Au contraire, cette l'inutilité de ce travail répétitif fait l'homme un héros, car il se montre capable de transformer l'enfer en paradis. Il devient maître de son destin, car il donne lui-même le sens à sa vie. A. Camus souligne que ce Sisyphe contemporain :

« [...] sent en lui son désir de bonheur et de raison. L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde. C'est cela qu'il ne faut pas oublier. C'est à cela qu'il faut se cramponner parce que toute la conséquence d'une vie peut en naître »⁵³².

L'homme combattant ne trouve pas les réponses à ses questions qu'en lui-même. Il se trouve sans voix raisonnable personnelle dans le silence irraisonnable et impersonnel. Cette découverte du niveau psychique amène dans à la glorification de la vie terrestre. L'homme comprend l'essence de son existence par ses sens, il ne peut que vivre et apprécier pleinement sa vie dans sa propre chair. La mort détermine la valeur de l'existence pour l'homme qui a accepté l'absurdité, car il s'aperçoit de sa temporalité et il connaît que rien n'est plus sûr que l'éphémère.

D'après A. Camus : « L'absurde m'éclaire sur ce point : il n'y a pas de lendemain. Voici désormais la raison de ma liberté profonde »⁵³³. Bien que le non-permanent soit le fondement de l'être humain conscient, la foi envers sa révolte quotidienne est persistante et par conséquent permanente. L'homme contemporain donne du sens à sa mortalité par l'immortalité de ses actes. Certes, pour lui il n'a point de lendemain, puisque tout se construit sur sa seule vérité qui est celle du présent.

Tout au long de cette recherche, le résultat qui englobe notre analyse est que la seule justification est dans l'ici et maintenant. Ainsi, le lendemain représente pour l'homme conscient l'« arrière-monde » de Fr. Nietzsche, un monde métaphysique, qui est abstrait. De la même manière, l'« hier » est un phénomène fini qui ne devrait pas peser sur le moment présent. Pour l'homme conscient, l'au-delà n'existe que

⁵³² Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1985, Un raisonnement absurde, Les murs absurdes, p. 46.

⁵³³ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942, Un raisonnement absurde, La liberté absurde, p. 84.

comme un rien. Le 'tout' n'est validé que dans le présent de cette vie intelligible. Cette révolte nommée humaine redéfinit également le terme religieux : parousie, puisqu'elle lui attribue un caractère terrestre. C'est par le seul fait de vivre authentiquement que l'homme affirme sa finitude. Dans son existence éphémère, il vit dans une révolte humaine qui se fonde sur le maintenant.

Dès la réalisation de son ampleur, l'homme prend le courage de redéfinir la parousie. Ce terme ne s'applique plus comme l'élément essentiel sur lequel s'appuie la définition du Royaume divin par le retour de Jésus à la fin du monde. Enfin, la parousie devient une détermination au sens humain. Le réveil de l'individu est né par la révolte consciente, en affirmant la douleur, la laideur et le désespoir, elle exalte l'homme qui se trouve devant son destin écrasant. Selon A. Camus, le but de l'homme fort est : « [...] à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines, c'est-à-dire raisonnablement formulées »⁵³⁴.

Entre autres, ces réponses humaines, données par le décès de Dieu, sont évoquées dans la lecture d'une autre existentialiste athée : Simone de Beauvoir. Le refus de l'homme-Dieu s'effectue par le prisme féminin qui concerne le défi du non-conformisme. Ainsi, la concrétisation d'une expérience personnelle suivie de la réinvention continue de la femme met en exergue la conquête de la confiance en soi-même. S. De Beauvoir invite le lecteur à son voyage personnel, dans lequel elle parle de la signification de la mort de Dieu et son émancipation au point de vue féminin.

Dans cette recherche, elle est la seule femme écrivaine existentialiste qui nous permet par ses œuvres de bien apercevoir le rôle que joue la femme dans la religion surtout chrétienne. Le sexe féminin est démontré par deux façons : vierge ou prostituée – Vierge Mère de Jésus ou Madeleine –. D'après S. De Beauvoir, la femme reste toujours séparée de l'homme. Elle est l'Autre qui représente la tentation. Le péché est une création féminine où Adam reste innocent : « [...] jamais la femme ne cesse d'être l'Autre [...] la chair qui est pour le chrétien l'Autre ennemi ne se distingue pas de la femme [...] Tous les Pères de l'Église insistent sur le fait qu'elle a

⁵³⁴ Albert Camus, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, I. L'homme révolté, p. 34.

conduit Adam au péché »⁵³⁵. Cette perspective de la religion donne à l'auteur le désir d'échapper à tout conformisme. Elle décide de tracer son chemin par le développement de sa confiance en elle-même. C'est pour cette raison que S. De Beauvoir trouve le sens de sa vie dans l'apprentissage continu et par conséquent la valeur de la création à travers l'écriture.

L'accumulation des connaissances, surtout la lecture et l'écriture offre à l'individu la compréhension concrète de soi-même. C'est par la réévaluation incessante de ses sens que tout être-humain aperçoit le monde. Comment peut quelqu'un trouver le bonheur sans avoir la connaissance de lui-même ? L'individu qui appréhende son existence par ses sens et se trouve proche de sa nature. Cette réflexion nous conduit à l'idée de la création de Friedrich Nietzsche, l'authenticité de la vie dépend essentiellement de la création individuelle.

La mort de Dieu devient un cadeau primordial pour l'humanité, car il donne à l'homme l'occasion d'échapper aux normes préétablis. L'individu se trouve toujours d'abord devant lui-même et à la fois devant l'univers entier. Le bonheur se trouve dans la capacité de croire en soi-même et de recréer chaque jour : « [...] la liberté est une source inépuisable d'inventions, et chaque fois qu'on favorise l'essor on enrichit le monde »⁵³⁶. La question qui se pose n'est pas s'il y a une vie après la mort, mais, plutôt, s'il y a une vie avant la mort.

⁵³⁵ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol 1, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1949, Troisième partie, Mythes, p. 232.

⁵³⁶ Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, Première partie, Chapitre II, p. 153-154.

b. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Le principe de sélection des éditions des œuvres du corpus a pris en compte autant le renom des maisons d'édition où elles ont été publiées que leur disponibilité à Chypre. L'abréviation BUC signifie le numéro du livre situé dans la Bibliothèque de l'Université de Chypre.

Pour ce qui est des études critiques, nous avons adopté les partis suivants :

1. Transcription du nom de l'auteur dans l'alphabet latin.
2. Dans le cas des traductions (de langues autres que le grec), mise entre crochets droits du titre dans sa langue originale.
3. Dans le cas des traductions du grec, mise entre crochets droits du titre dans notre traduction française.

a. Œuvres du corpus

BEAUVOIR Simone de, *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972 [Cote BUC : PQ2603.E362P7 1972].

BEAUVOIR Simone de, *L'existentialisme et la sagesse des nations*, présentation de Michel Kail, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 2008 [Cote BUC : B819.B38 2008].

BEAUVOIR Simone de, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972 [Cote BUC : PQ2603.E362Z524 1972].

BEAUVOIR Simone de, *La force des choses*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972 [Cote BUC : PQ2603.E362Z524].

BEAUVOIR Simone de, *La force des choses*, vol. II, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1973 [Cote BUC : PQ2603.E362Z524].

BEAUVOIR Simone de, *La vieillesse*, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1970 [Cote BUC : HV1451.B4].

BEAUVOIR Simone de, *Le deuxième sexe*, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1949 [Cote BUC : HQ1208.B352 1949a].

BEAUVOIR Simone de, *Le deuxième sexe*, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1949 [Cote BUC : HQ1208.B352 1949a].

BEAUVOIR Simone de, *Le sang des autres*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1945 [Cote BUC : PQ2603.E4S3 1945].

BEAUVOIR Simone de, *Les belles images*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1966 [Cote BUC : PQ2603.E362B4 1966].

BEAUVOIR Simone de, *Les bouches inutiles*, Paris, Gallimard, 1945 [Cote BUC : PQ2603.E362B6 1945].

BEAUVOIR Simone de, *Les mandarins*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984 [Cote BUC : PQ2603.E362M3 1984].

BEAUVOIR Simone de, *Les mandarins*, vol. II, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1984 [Cote BUC : PQ2603.E362M3 1984].

- BEAUVOIR Simone de, *L'invitée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987 [Cote BUC : PQ2603.E362I5 1987].
- BEAUVOIR Simone de, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1974 [Cote BUC : PQ2603.E362Z765 1993].
- BEAUVOIR Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962 [Cote BUC : BJ1063.B38 1962].
- BEAUVOIR Simone de, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1978 [Cote BUC : PQ2603.E362Z525 2006].
- CAMUS Albert, *Caligula suivi de Le malentendu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1958 [Cote BUC : PQ2605.A3734C3 1958].
- CAMUS Albert, *L'exil et le royaume. Nouvelles*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 1957 [Cote BUC : PQ2605.A3734C3 1958].
- CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968 [Cote BUC : HM281.C35 1968].
- CAMUS Albert, *La chute. Récit*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 1980 [Cote BUC : PQ2605.A3734C48 1980].
- CAMUS Albert, *La peste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947 [Cote BUC : PQ2605.A3734P4 1947].
- CAMUS Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1942. [Cote BUC : PQ2605.A3734M93 1992].
- CAMUS Albert, *Noces suivi de L'Été*, Gallimard, coll. « Soleil », 1959 [Cote BUC : PQ2605.A3734N6 1959].
- SARTRE Jean-Paul, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1995 [Cote BUC : PQ2637.A82Z463 1995].
- SARTRE Jean-Paul, *Huit clos suivi de Les Mouches*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947 [Cote BUC : PQ2637.A82H8 1947].
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943 [Cote BUC : B819.S272 1943].
- SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1996 [Cote BUC : B819.S37 1996].
- SARTRE Jean-Paul, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1940 [Cote BUC : BF408.S36 1940].
- SARTRE Jean-Paul, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1969 [Cote BUC : PQ2637.A82N3 1969].
- SARTRE Jean-Paul, *Le diable et le bon dieu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982 [Cote BUC : PQ2637.A82D5 1982].
- SARTRE Jean-Paul, *Le mur*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980 [Cote BUC : PQ2637.A82M87 1980].
- SARTRE Jean-Paul, *Le sursis. Les chemins de la liberté, vol. II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1945 [Cote BUC : PQ2637.A82S9 1945].
- SARTRE Jean-Paul, *Les Mots*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 2002 [Cote BUC : PQ2637.A82Z5 2002].
- SARTRE Jean-Paul, *Les séquestrés d'Altona*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1981 [Cote BUC : PQ2637.A82S4 1981].
- SARTRE Jean-Paul, *Lettres au Castor et à quelques autres, 1926-1939, vol. 1*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf », 1983 [Cote BUC : PQ2637.A82Z483].

- SARTRE Jean-Paul, *Lettres au Castor et à quelques autres, 1940-1963*, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. « Nrf », 1983 [Cote BUC : PQ2637.A82Z483].
- SARTRE Jean-Paul, *Nekrassov*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980 [Cote BUC : PQ2637.A82N4 1980].
- SARTRE Jean-Paul, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972 [Cote BUC : B2430.S33P55 1972].
- SARTRE Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1985 [Cote BUC : PN45.S245 1985].
- SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1999 [Cote BUC : DS145.S27 1999].
- SARTRE Jean-Paul, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990 [Cote BUC : B2430.S33S57 1990].
- SARTRE Jean-Paul, *Situations, I. Essais critiques*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 1947 [Cote BUC : B2430.S33S57 1990].
- SARTRE Jean-Paul, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988 [Cote BUC : PQ2191.Z5S3 1988].
- SARTRE Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1983 [Cote BUC : B2430.S33C32 1983].
- SARTRE Jean-Paul, *Critique of dialectical reason*, vol. 2, [*Critique de la raison dialectique*], translation: Quintin Hoare, London, Verso, 1960 [Cote BUC : B2430.S33C713].
- SARTRE Jean-Paul, *Critique of dialectical reason*, vol. 1, [*Critique de la raison dialectique*], translation: Alan Sheridan-Smith, London, Verso, 1960 [Cote BUC : B2430.S33C713].
- SARTRE Jean-Paul, *La mort dans l'âme. Les chemins de la liberté*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « Le livre de poche », 1965 [Cote BUC : PQ2637.A82M67 1965].
- SARTRE Jean-Paul, *La p... respectueuse suivi de Morts sans sépulture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1983 [Cote BUC : PQ2637.A82P8 1983].

b. Sur les auteurs du corpus

- ADLER Franz, "The Social Thought of Jean-Paul Sartre," *American Journal of Sociology*, vol. 55, n°3 (November 1949): 284-294.
- ALEXANDRE Jean, « Le mot « Dieu » est un verbe », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n°3 (1984) : 52-60.
- ANSEL Yves, *La Nausée de Jean-Paul Sartre*, Paris, Éditions Pédagogie Moderne, 1982.
- ARNOLD James A., "Camus' Dionysian Hero: "Caligula" in 1938," *South Atlantic Bulletin*, vol. 38, n°4 (November 1973): 45-53.
- ARONSON Ronald, "Sartre's Return to Ontology: Critique, II, Rethinks the Basis of L'Être Et Le Néant," *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, n°1 (January – March 1987): 99-116.
- BAGOT Françoise et KAIL Michel, *Jean-Paul Sartre : Les mains sales*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Études littéraires 8 », 1985.
- BILEMDJIAN Sophie, *Premières leçons sur L'Existentialisme est un humanisme de Jean-Paul Sartre*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque Major », 2000.
- BINET Alfred. A., « Fouillée Nietzsche et l'immoralisme », *L'année psychologique*, vol. 9 (1902) : 401-405.

- BLONDEL Eric, HÉROUARD Jean-François, « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les 'chrétiens' », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°59 (1998) : 29-39.
- BOSCHETTI Anna, *Sartre et "Les Temps modernes"*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1985.
- BOUCHARD Simon, « Sartre le maître du soupçon : Critique de l'étude sur Nietzsche et Sartre : Le nihilisme est-il un humanisme ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n°3 (octobre 2007), 597–604.
- BOUCHEZ Madeleine, *Les juste Camus*, Paris, Hatier coll. « Profil d'une œuvre 47 », 1974.
- BRAZ Adelino, « La conscience de l'absurdité chez Camus : L'héritage d'un autre existentialisme », *Horizons philosophiques*, vol. 16, n°2 (2006) : 1–8.
- BRÉE Germaine, "Albert Camus and the Plague," *Yale French Studies*, n°8, What's Novel in The Novel (1951): 93-100.
- BROWN Jr., STUART, M., "The Atheistic Existentialism of Jean-Paul Sartre," *The Philosophical Review*, vol. 57, n°2 (March 1948): 158-166.
- CABESTAN Philippe et TOMES, Arnaud, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2002.
- CHARMÉ Stuart, "Normative and Religious Elements in Sartre's Existential Psychoanalysis," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 50, n° 4 (December 1982): 557-574.
- COHEN-SOLAL Annie, *Sartre un penseur pour le XXI^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 2005.
- COLETTE Audry, *Sartre et la réalité humaine*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1973.
- COLETTE Jacques et GRANIER, Jean, « Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 67, n°96 (1969) : 666-669.
- COLETTE-CHANTAL Adam, ALLEMAND Roger-Michel, et al., *Sartre. Analyses & Réflexions sur Les Mots*, Paris, Ellipses, coll. « L'écriture de soi », 1996.
- COLLETTE H., « Notice sur le mot "surhomme" », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 8, fasc. 2 (1929) : 453-468.
- CORNUD-PEYRON Mireille, *Les Mouches/Huis clos, Jean-Paul Sartre*, Paris, Nathan, coll. « Balises », 1994.
- CRUSE René, « Dieu n'est plus ce qu'il était », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n°33-34 (1992) : 109-128.
- DAIGLE Christine, « Beauvoir : réception d'une philosophie », *Horizons philosophiques*, vol. 16, n°2 (2006), 61–77.
- DEFEVER Joseph, « Idée de Dieu et existence de Dieu. Réponse à une question », *Revue Philosophique de Louvain*, 3^e série, tome 55, n°45 (1957) : 5-57.
- DEGUY Jacques, BEAUVOIR le bon de Sylvie, *Simone de Beauvoir. Écrire la liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 2008.
- DEUTSCHER Isaac, « De l'homme socialiste », *L'Homme et la société*, numéro spécial 150^e anniversaire de la mort de Karl Marx, n°7 (1968) : 83-97.
- DURFEE Harold A., "Albert Camus and the Ethics of Rebellion," *The Journal of Religion*, vol. 38, n°1 (January 1958): 29-45.

- EHRMANN Jacques, "Camus and the Existentialist Adventure," *Yale French Studies*, n°25, Albert Camus, (1960): 93-97.
- EUBANKS Cecil L., PETRAKIS Peter A., "Reconstructing the World: Albert Camus and the Symbolization of Experience," *The Journal of Politics*, Vol. 61, n°2 (May 1999): 293-312.
- FAUCON Louis, *Albert Camus. La peste. Extraits*, Paris, Larousse, coll. « Classiques Larousse », Paris, 1971.
- FLYNN Thomas R., "L'imagination Au Pouvoir: The Evolution of Sartre's Political and Social Thought," *Political Theory*, vol. 7, n°2 (May 1979): 157-180.
- FORGE MELLON, Linda, "An Archetypal Analysis of Albert Camus's "La Pierre qui pousse": The Quest as Process of Individuation," *The French Review*, Vol. 64, n°6 (May 1991): 934-944.
- FRAISSE Geneviève, *Le privilège de Simone de Beauvoir suivi de Une mort douce*, Paris, Actes Sud, 2008.
- FRANÇOIS Bondy, "Jean-Paul Sartre and Politics," *Journal of Contemporary History*, vol. 2, n°2, Literature and Society (April 1967): 25-48.
- FROMENT-MEURICE Marc, *Sartre et l'existentialisme*, Paris, Nathan, coll. « Thèmes et systèmes », 1984.
- GAGNEBIN Laurent, « Sartre et l'espoir », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°76-77 (2003) : 151-161.
- GAGNON Carolle, « Nouvelles sociétés, nouveaux mythes ? », *Philosophiques*, vol. 21, n°2 (1994) : 471-481.
- GALLER Dieter A., "Le Portrait d'un Schizophrène dans la Pièce de Jean-Paul Sartre "Les Séquestrés d'Altona", " *The South Central Bulletin*, vol. 29, n°4 (Winter 1969): 136-138.
- GALSTER Ingrid (dir.), *Simone de Beauvoir : Le deuxième sexe, Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- GAVI Philippe, SARTRE Jean-Paul, VICTOR, Pierre, *On a raison de se révolter, Discussions*, Paris, Gallimard, coll. « Presses d'Aujourd'hui », 1974.
- GENEST Olivette, « Dieu interdit », *Théologiques*, vol. 6, n°2 (1998) : 3-6.
- GERASSI John, *Sartre, Conscience haïe de son siècle [Jean-Paul Sartre hated conscience of his century]*, traduction : Philippe Blanchard, Monaco, Éditions du Rocher, 1992.
- GESCHÉ Adolphe, « L'invention chrétienne du corps », *Revue théologique de Louvain*, 35^e année, fasc. 2 (2004) : 166-202.
- GILLESPIE John H., "Sartre and God: A Spiritual Odyssey?" Part 1, *Sartre Studies International*, vol. 19, issue 1 (2013): 71-90.
- GILLESPIE John H., "Sartre and God: A Spiritual Odyssey?" Part 2, *Sartre Studies International*, vol. 20, issue 1 (2014): 45-56.
- GINESTIER Paul, *Pour connaître la pensée de Camus*, Paris, Bordas, coll. « Pour connaître », 1971.
- GODIN Marcel, « Une dent contre Dieu », *Études françaises*, vol. 5, n°2 (Mai 1969) : 163-183.
- GROS Bernard, *L'homme révolté. Camus*, Paris, Hatier, coll. « profil d'une œuvre 56 », 1977.
- GUIBAL Francis. F., « Nietzsche ou le désir du oui créateur », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 82, n°53 (1984) : 55-79.

- GUIGOT André, *Sartre et l'existentialisme*, Toulouse, Milan, coll. « Les essentielles », 2000.
- HABACHI René, « Le Dieu des philosophes et le Dieu des théologiens », *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, n°2 (1986) : 217–234.
- HANNA Thomas, “Albert Camus and the Christian Faith,” *The Journal of Religion*, vol. 36, n°4 (October 1956): 224-233.
- HOCHBERG Herbert, “Albert Camus and the Ethic of Absurdity,” *Ethics*, vol. 75, n°2 (January 1965): 87-102.
- HOPKINS Jasper, “Theological Language and the Nature of Man in Jean-Paul Sartre's Philosophy,” *The Harvard Theological Review*, vol. 61, n°1 (January 1968): 27-38.
- IDT Geneviève, *La Nausée Sartre*, Paris, Hatier, coll. « Profil d'une œuvre 18 », 1971.
- KAMBER Richard, “Sartre's Nauseas,” *Modern Language Notes*, vol. 98, n°5, Comparative Literature (December 1983): 1279-1285.
- KAUFMANN MCCALL Dorothy, “Simone de Beauvoir, "The Second Sex", and Jean-Paul Sartre,” *Signs*, vol. 5, n°2 (Winter 1979): 209-223.
- KIRKPATRICK Kate, “Sartre: An Augustinian Atheist?” *Sartre Studies International*, vol. 21, issue 1 (2015): 1-20.
- KREMER MARIETTI, Angèle, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être : Une lecture de l'être et le néant*, Paris, L'Harmattan, coll. « Commentaires philosophiques », 2005.
- KRUKS Sonial, « Oeil pour œil » : Beauvoir et la phénoménologie de la revanche », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°61 (2009) : 119-131.
- LANDON THORSON Thomas, “Albert Camus and the Rights of Man,” *Ethics*, vol. 74, n°4 (July 1964): 281-291.
- LEVY Bernard-Henri, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000.
- LÉVY Carlos, « Albert Camus entre scepticisme et humanisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3 (Octobre 2002) : 352-362.
- LONGSTAFFE Moya, “A Happy Life and a Happy Death: The Quest of Camus's Etranger,” *The French Review*, vol. 64, n°1 (October 1990): 54-68.
- LOOSE John, “The Christian as Camus's Absurd Man,” *The Journal of Religion*, vol. 42, n°3 (July 1962): 203-214.
- LÖWY Michael, « Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion / Karl Marx and Friedrich Engels as Sociologists of Religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n°89 (1995) : 41-52.
- MAILLARD Michel, *Sartre*, Paris, Nathan, coll. « Les écrivains », 1994.
- MARCUSE Herbert, “Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le Néant,” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 8, n°3 (March 1948): 309-336.
- MARTIN-DESLIAS Noël, *Jean-Paul Sartre ou la conscience ambiguë*, Paris, Nagel, coll. « Pensées », 1972.
- MCGRECOR Rob Roy, “Camus's "Jonas ou L'Artiste au travail": A Statement of the Absurd Human Condition,” *South Atlantic Review*, vol. 60, n°4 (November 1995): 53-68.
- MEILLIER Claude, « L'épiphanie du dieu Pan », *Revue des Études Grecques*, tome 88, fascicule 419-423 (Janvier-Décembre 1975) : 121-132.

- MÉRON Évelyne, « Une lecture socratique du Prométhée d'Eschyle ou : Prométhée, fondateur de la religion », *Revue des Études Anciennes*, tome 85, n°3-4 (1983) : 199-213.
- MEYER Gaston, *Les mains sales. Jean-Paul Sartre*, Paris, Bordas, coll. « Univers des Lettres », 1980.
- MOREAU Jean-Luc, *Simone de Beauvoir. Le goût d'une vie*, Paris, Écriture, 2008.
- NAULT François, « Une théologie de la différence sexuelle », *Laval théologique et philosophique*, vol. 66, n°2 (2010) : 351-370.
- NICOLAS André, *Camus ou le vrai Prométhée*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1966.
- NOUDELMANN François, *Huis clos et Les Mouches de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 1993.
- OLSON Robert, "The Three Theories of Motivation in the Philosophy of Jean-Paul Sartre," *Ethics*, vol. 66, n°3 (April 1956): 176-187.
- PÉRIGNON Sylvain, « Marxisme et positivisme », *L'Homme et la société*, numéro spécial 150° anniversaire de la mort de Karl Marx, n°7 (1968) : 161-169.
- PERRIN Jean, « Le Prométhée shelleyen en perspective », XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles, n°35 (1992) : 129-134.
- QUINIOU Yvon, « La question morale dans le marxisme », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°68 (2000) : 10-18.
- RENAUT Alain, Sartre. *Le dernier philosophe*, Paris, Grasset, coll. « Collège de philosophie », 1993.
- ROSEN Fred, "Marxism, Mysticism, and Liberty: The Influence of Simone Weil on Albert Camus", *Political Theory*, vol. 7, n°3 (August 1979): 301-319.
- SANVOISIN Jean, « Rapport entre mode de production et concept de nation dans la théorie marxiste », *L'Homme et la société*, numéro spécial 150° anniversaire de la mort de Karl Marx, n°7, (1968) : 151-159.
- SCALIA Carmelo, « La philosophie de Karl Marx », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 17^e année, n°66 (1910) : 181-210.
- SCHAFF Adam, « Au sujet de la traduction des thèses de Marx sur Feuerbach », *L'Homme et la société*, Sociologie économie et anthropologie, n°22, (1971) : 25-51.
- SCHWARZER Alice, *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens* [Simone de Beauvoir heute], traduction : Lea Marcou, Paris, Mercure de France, 1984.
- SÈVE Michel, « Qu'est-ce qu'un dieu grec ? », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2 (2006) : 133-146.
- SIMONS Margaret A., "Sexism and the Philosophical Canon: On Reading Beauvoir's *The Second Sex*," *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, n°3 (July - September 1990): 487-504.
- STANEK Vincent. MONTEBELLO Pierre, « Nietzsche. La volonté de puissance », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 100, n°1-2 (2002) : 267-270.
- STEPHENS Doris, « L'Homme absurde' ». », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2 (juin 1972) : 157-168.
- SUTTON MORRIS Phyllis, "Sartre on the Transcendence of the Ego," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, n°2 (December 1985): 179-198.

- TIDD Ursula, « Simone de Beauvoir et la quête de l'autre », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°61 (2009) : 149-159.
- TROUSSON Raymond, « L'élément dramatique dans le Prométhée enchaîné », *Revue des Études Grecques*, tome 74, fascicule 349-350 (Janvier-Juin 1961) : 20-24.
- VAN DE WIELE Jozef, « Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 66, n°91 (1968): 435-486.
- VAN DEN HOVEN Adrian, "Sartre and Atheism, An Introduction to the Round-Table Discussion of Ronald Aronson's *Living Without God*", *Sartre Studies International*, vol. 16, issue 2 (2010): 75-84.
- VOLLOT Philippe. Un regard chrétien sur le marxisme. In: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°68 (2000) : 19-28.
- WANG Stephen, "Human Incompletion, Happiness, and the Desire for God in Sartre's *Being and Nothingness*", *Sartre Studies International*, vol. 12, issue 1 (2006): 1-17.
- WETZEL Marc, *Sartre. La mauvaise foi. L'être et le néant 1^{re} partie, ch. II*, Paris, Hatier, coll. « Profil philosophie », 1985.
- ΛΑΣΣΙΘΙΩΤΑΚΗ Λίζυ-Ελένη, *Ο Σαρτρ και οι δρόμοι της ελευθερίας*, Αθήνα, Ελληνικό Λογοτεχνικό και Ιστορικό Αρχείο, 1981.

c. Autour de Friedrich Nietzsche

- ASPERS Patrik, "Nietzsche's Sociology," *Sociological Forum*, vol. 22, n°4 (December 2007): 474-499.
- BERTMAN Martin A., EDMOND, Henri, « La vérité comme coulisse mythique chez Nietzsche », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 71, n°9 (1973) : 62-71.
- BLUHM Heinz, "Nietzsche's Final View of Luther and the Reformation," *Modern Language Association of America*, vol. 71, n°1 (March 1956): 75-83.
- BRITO Emilio, « Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche », *Revue théologique de Louvain*, 29^e année, fasc. 4 (1998) : 457-483.
- CARO Jason S., "Of Our Favorite Nietzschean Question," *Political Theory*, vol. 27, n°6 (December 1999): 750-768.
- DUFFY Michael, MITTELMAN Willard, "Nietzsche's Attitudes Toward the Jews," *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, n°2 (April - June 1988): 301-317.
- ELMAN Benjamin, "Nietzsche and Buddhism," *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n°4 (October - December 1983): 671-686.
- FOA DIENSTAG Joshua, "Nietzsche's Dionysian Pessimism," *The American Political Science Review*, vol. 95, n°4 (December 2001): 923-937.
- FOA DIENSTAG Joshua, "Tragedy, Pessimism, Nietzsche," *New Literary History*, vol. 35, n°1, *Rethinking Tragedy* (Winter 2004): 83-101.
- FONTAINE Philippe, « Nietzsche et la tragédie grecque », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°54 (Décembre 1995) : 352-390.
- GEMES Ken, "Nietzsche's Critique of Truth," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, n°1 (March 1992): 47-65.
- GILLEPSIE Michael-Allen, *Ο μηδενισμός πριν από τον Νίτσε [Nihilism before Nietzsche]*, μετάφραση : Γιώργος Μερτίκας, Αθήνα, Πατάκης, 2004.

- GRONDIN Jean, « Le sens de la vie : Une question assez récente, mais pleine de saveur ». *Théologiques*, vol. 9, n°2 (2001): 7–15.
- GROTTANELLI Cristiano, “Nietzsche and Myth,” *History of Religions*, vol. 37, n°1 (August 1997): 3-20.
- HOLUB Robert C., “Nietzsche and the Jewish Question,” *New German Critique*, n°66, Special Issue on the Nineteenth Century (Autumn 1995): 94-121.
- KAUFMANN Walter, “Nietzsche's Admiration for Socrates,” *Journal of the History of Ideas*, vol. 9, n°4, Arthur O. Lovejoy at Seventy-Five: Reason at Work (October 1948): 472-491.
- KUENZLI Rudolf E., “Nietzsche's Zerography: Thus Spoke Zarathustra,” *Boundary 2*, vol. 9/10, vol. 9, n°3 - vol. 10, n°1, Why Nietzsche Now? A Boundary 2 Symposium (Spring – Autumn 1981): 99-117.
- LACKEY Michael, “Killing God, Liberating the "Subject": Nietzsche and Post-God Freedom,” *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, n°4 (October 1999): 737-754.
- LANG André, « Le pessimisme romantique et le pessimisme dionysiaque des Hellènes selon Nietzsche », *Le Romantisme et la Grèce*. Actes du 4ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 30 Septembre au 3 Octobre 1993. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1994) : 62-65. (Cahiers de la Villa Kérylos, 4).
- LEDURE Yves, « La corporéité et sa conscience. Penser la religion après Nietzsche », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 69, fascicule 2 (1995) : 227-238.
- MIRANDA DE ALMEIDA Rogério, « La finalité, la providence et le hasard selon Nietzsche », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 71, fascicule 1 (1997) : 79-89.
- MORRIS Christopher, ““Alienated from His Own Being': Nietzsche, Bayreuth and the Problem of Identity,” *Journal of the Royal Musical Association*, vol. 127, n°1 (2002): 44-71.
- NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, vol. 1, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993.
- NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993.
- PICKETT Brent, “Nietzsche's Ethics,” *The Journal of Politics*, vol. 59, n°2 (May 1997): 576-582.
- RIBAUCOURT Philippe De, « Les théories de Nietzsche sur l'origine et la valeur de la morale », *Revue néo-scholastique*, 10^e année, n°37 (1903) : 43-60.
- ROSEN Stanley, *The mask of enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge, Cambridge University Press, series: «Modern European philosophy», 1997.
- RUPRECHT Jr., Louis A., “Nietzsche, The Death of God, and Truth, or Why I Still like Reading Nietzsche,” *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 65, n°3 (Autumn 1997): 573-585.
- SANTANIELLO Weaver, “Nietzsche's "Antichrist": 19th-Century Christian Jews and the Real "Big Lie",” *Modern Judaism*, vol. 17, n°2 (May 1997): 163-177.
- SEGAL Charles, *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- STERN Tom, “Nietzsche, Freedom, and Writing Lives,” *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, third series, vol. 17, n°1 (Spring – Summer 2009): 85-110.
- WARIN François, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1994.
- WARREN Mark, “Nietzsche's Concept of Ideology,” *Theory and Society*, vol. 13, n°4 (July 1984): 541-565.

- WHYTE Max, "The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's 'Heroic Realism'," *Journal of Contemporary History*, vol. 43, n°2 (April 2008): 171-194.
- WILLIAMS Linda L., "Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass," *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, n°3 (July 1996): 447-463.
- YELLE Robert A., "The Rebirth of Myth?: Nietzsche's Eternal Recurrence and Its Romantic Antecedents," *Numen*, vol. 47, n°2 (2000): 175-202.

d. Autour de Karl Marx

- ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ Θεόδωρος, *Η κριτική της πολιτικής φιλοσοφίας του Χέγκελ από τον Μάρξ. Κριτικό φιλοσοφικό δοκίμιο*, Αθήνα, (aux frais de l'auteur - αυτοέκδοση), 1995.
- BERLIN Isaiah, *Karl Marx. His life and environment*, Oxford University Press, 1978.
- CALVEZ Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, coll. « Points-Politique », 1970.
- COLOMBEL Jeannette, CASANOVA Antoine, GARAUDY Roger et al., *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éditions La Palatine, 1964.
- D'AMATO Paul, *The meaning of Marxism*, Chicago, Haymarket Books, 2006.
- DERRIDA Jacques, et GUILLAUME Marc., *Marx en jeu*, Paris, Éditions Descartes, 1997.
- ENGELS Friedrich, *Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy*, [*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*], Moscow, Progress, 1978.
- FROMM Erich, *Marx's concept of man*, New York, Frederick Ungar Publishing, series: «Milestones of thought», 1966.
- GARAUDY Roger, *Marxisme du XX^e siècle*, Paris, Éditions Union générale d'éditions, coll. « Le monde en 10/18 358-359 », 1966.
- KELLNER Erich, *Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg [Christentum und Marxismus-heute]*, translation : Michel Louis, Paris, Éditions Mame, 1968.
- LACROIX Jean, *Marxisme existentialisme personnalisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (PUF) : Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1971.
- LEFEBVRE Henri, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Collection SUP. Initiation philosophique », 1960.
- LENIN Vladimir Ilich, *L'État et la révolution : La doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Paris, Moscou, Éditions sociales, Éditions du progrès, 1972.
- LÖWITH Karl, Max Weber and Karl Marx, London, Routledge, series: «Routledge sociology classics», 1993.
- MARX Karl and ENGELS, Frederick, *Manifesto of the Communist Party*, New York, International Publishers, 1948.
- MARX Karl, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduction et commentaire Eustache Kouvelakis, Paris, Ellipses, coll. « Philo-textes texte et commentaire », 2000.
- MARX Karl, *Manifeste du parti communiste suivi de La lutte des classes*, Paris, Éditions Union Générale d'Éditions, coll. « Le monde en 10/18 », 1963.
- MARX Karl, *Διαφορά της δημοκρατίας και επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας [Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie]*, μετάφραση:

- Παναγιώτης Κονδύλης, Αθήνα, Γνώση, σειρά: «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», 1983.
- MARX Karl, *Οικονομικά & φιλοσοφικά χειρόγραφα [Economic and philosophical manuscripts]*, μετάφραση: Μπάμπη Γραμμένου, Αθήνα, Γλάρος, 1975.
- MCLELLAN David, *The thought of Karl Marx: An introduction*, London, Papermac, 1995.
- ROSEN Fred, "Marxism, Mysticism, and Liberty: The Influence of Simone Weil on Albert Camus », *Political Theory*, vol. 7, n°3 (August 1979): 301-319.
- SAFF Adam, *Φιλοσοφία του ανθρώπου. Μαρξισμός και υπαρξισμός*, μετάφραση: Λευτέρης Μαυροειδής, Αθήνα, Θεμέλιο, σειρά: «Σύγχρονη σκέψη», 1983.
- TUCKER Robert Charles, *Philosophy & Myth in Karl Marx*, New Brunswick, New Jersey, London Transaction Publishers, 2001.
- VANDER GUCHT Robert. WACKENHEIM, Charles. « La faillite de la religion d'après Karl Marx », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 61, n°71 (1963) : 495-497.
- VICTOR George, *Hitler: The pathology of evil*, Washington, London, Brassey's, 1998.
- WACKENHEIM Charles, « La critique de la religion dans les écrits de jeunesse de Karl Marx (1835-1848) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1961-1962 (1960) : 128-131.
- ΝΟΥΤΣΟΣ Παναγιώτης, *Karl Marx. Ο κριτικός της ιδεολογίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988.
- ΠΑΠΑΘΕΜΕΛΗΣ Στέλιος, *Ένας διάλογος με το μαρξισμό*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1984.
- ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ Κώστας, *Κράτος και φιλοσοφία: Ο διάλογος Μάρξ – Χέγκελ*, Εναλλακτικές εκδόσεις 'Κομμούνα', σειρά: «Θεωρία 12», 1990.
- ΦΟΜΙΝ Α. Α, ΣΚΡΙΠΝΙΚ, Μ. Ν., ΓΚΟΡΜΠΟΥΝΟΦ Κ. Π., *et al.*, *Λένιν: αρχηγός, σύντροφος, άνθρωπος*, (μτφρ.), Αθήνα, Νέα Βιβλία, 1975.

e. Politique générale

- BAUDRILLARD Jean, *L'esprit du terrorisme*, Paris, Éditions Galilée, coll. « L'espace critique », 2002.
- BEREZHKOVA Valentin Mikhailovitch, 'Ήμουν διερμηνέας του Στάλιν: Σελίδες διπλωματικής Ιστορίας, τόμος Α' [*Kak gia stal perevodchikom Stalina*], μετάφραση: Δημήτρης Βισσιός, Αθήνα, Καστανιώτη, 1990.
- BEREZHKOVA Valentin Mikhailovitch, 'Ήμουν διερμηνέας του Στάλιν: Σελίδες διπλωματικής Ιστορίας, τόμος Β' [*Kak gia stal perevodchikom Stalina*], μετάφραση: Δημήτρης Βισσιός, Αθήνα, Καστανιώτη, 1990.
- BERTAUD Jean-Paul, *Les causes de la révolution française*, Paris, Armand Colin, coll. « Coursus – Histoire », 1992.
- CALLINICOS Alex, *Trotskyism*, UK, Open University Press Bristol, 1990.
- CASTRO Fidel, *Fidel and religion. Talks with Frei Betto [Fidel y la Religión: Conversaciones con Frei Betto]*, translation: Cuban Center for Translation and Interpretation (ESTI), Havana, Publication Office of the Council of State, 1987.
- CASTRO Fidel, *Nothing can stop the course of History [Nada podra detener la marcha de la historia]*, translation: Cuban Center for Translation and Interpretation (ESTI), La Habana, Editora Politica, 1985.
- CAUTE David, *Communism and the French Intellectuals*, New York, Macmillan, 1964.

- CHARTIER Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2000.
- COBBAN Alfred, *Le sens de la révolution française [The social interpretation of the French Revolution]*, traduction : Franck Lessay, Paris, Julliard, coll. « Commentaire », 1984.
- CRANSTON Maurice William (ed.), *The New Left: six critical essays on Che Guevara - Jean-Paul Sartre - Herbert Marcuse - Frantz Fanon - Black Power - R.D. Laing*, New York, Library Press, 1971.
- DEKOSTER Lester, *Communism and Christian Faith*, Michigan, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1962.
- DEUTSCHER Isaac, *The prophet outcast. Trotsky 1929-1940*, London-New York, Verso, 2003.
- DEUTSCHER Isaac, *The prophet unarmed. Trotsky 1921-1929*, London, New York, Verso, 2003.
- DEUTSCHER Isaac, *Trotsky*, traduction : Paulette Peju et Ernest Bolo, Paris, René Julliard, coll. « Temps modernes », 1962.
- FURET François (dir.), *L'héritage de la Révolution française [L'Eredita della Rivoluzione franceses]*, Paris, Hachette, 1989.
- GEARY Dick, *Hitler and Nazism*, London New York: Routledge, 1993, Lancaster pamphlets, 1993.
- GERSHOY Leo, *The era of the French Revolution 1789-1799*, New York, Van Nostrand Reinhold, series: «An anvil original - Modern History», 1957.
- GIROUX Dalie, « Dieu est-il mort en étude des idées politiques? Sur l'aporie de l'opposition entre les idées et le monde », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 37, n°2 (June 2004) : 281-300.
- GORIELY Georges, *Hitler prend le pouvoir 1933*, Bruxelles, Éditions Complexe, coll. « La Mémoire du siècle 16 », 1985.
- GRAMSCI Antonio, *The Gramsci reader. Selected writings 1916-1935*, edited by David Forgasc, New York, New York University Press, 2000.
- GROLLET Philippe, *Laïcité : Utopie et nécessité*, Bruxelles, Labor/Espaces de Libertés, coll. « Liberté j'écris ton nom », n°24, 2005.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Φιλοσοφία του δικαίου [Grundlinien der Philosophie des Rechts]*, μετάφραση: Γρηγόριος Λιονής, Αθήνα, Αναγνωστίδης (sans date).
- LENIN Vladimir Ilich, *La maladie infantile du communisme. Le "gauchisme" [Detskaia bolezni' "levizny" v kommunizme]*, Moscou, Éditions en Langues Etrangères (sans date).
- LÉVY Bernard-Henri, *La barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, coll. « Le livre de poche », 1977.
- LOCKE John, *Κράτος και Εκκλησία [Church and state]*, μετάφραση: Ηλίας Π. Νικολούδης, Αθήνα, Ροές, σειρά: «Micromega 13», 1998.
- LOTHSTEIN Arthur, *"All we are saying...": The philosophy of the New Left*, New York: Capricorn Books, coll. « A Capricorn Giant», 1971.
- LUKACS John, *The Hitler of History*, New York, A.A. Knopf, 1997.
- MARCUSE Herbert, *Λόγος και επανάσταση, ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας [Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory]*, μετάφραση: Γεράσιμος Λυκαυδόπουλος, Αθήνα, Ύψιλον/Βιβλία, σειρά: «Ύψιλον/βιβλία 6», 1985.

- MOURIN Maxime, *Les tentatives de paix dans la seconde guerre mondiale 1939-1945*, Paris, Payot, coll. « Collection de mémoires, études et documents pour servir à l'histoire de la guerre », 1949.
- NOMAD Max, *Political heretics: from Plato to Mao Tse-Tung*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1963.
- PAYNE Robert, *The life and death of Adolf Hitler*, London, Gorgi, 1975.
- PAYNE Robert, *The life and death of Lenin*, London, Grafton, 1987.
- PICCARD Eugene Ferdinand, *Suivez Lenine!...Principales manifestations de la vie russe sous le régime soviétique. Observations personnelles*, Lausanne, Éditions du Lis Martagon, 1969.
- RAYMOND Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1955.
- REIMAN Michal, *En ονόματι του Μάρξ έντεκα ντοκουμέντα που άλλαξαν την πορεία του αληθινού σοσιαλισμού [Die Geburt des Stalinismus]*, Αθήνα, Γλάρος, 1983.
- ROY Claude, *Les chercheurs de dieux. Croyance et politique*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais CCXV », 1981.
- SCHRAM Stuart, *Mao Tse-Tung*, New York, Simon and Schuster, 1966.
- SCHUMANN Maurice, *Le vrai malaise des intellectuels de gauche*, Paris, Plon, coll. « Tribune libre 11 », 1957.
- SÉGUY Jean. « Max Weber : agir, savoir et savoir pourquoi », *Archives de sciences sociales des religions*, n°96 (1996) : 17-39.
- SOBOUL Albert, *Les sans-culottes*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1979.
- SORLIN Pierre, *Lénine, Trotski, Staline, 1921-1927*, Paris, Armand Colin, coll. « Kiosque », 1961.
- STALIN Joseph, *Άπαντα*, τόμος 1, μετάφραση έγινε από τη ρωσική έκδοση των Απάντων: Kommunisticheskaia partiia Sovetskogo Soiuza, Αθήνα, Εκδοτικό της Κεντρικής Επιτροπής του ΚΚΕ, 1952.
- STALIN Joseph, *Άπαντα*, τόμος 2, μετάφραση έγινε από τη ρωσική έκδοση των Απάντων: Kommunisticheskaia partiia Sovetskogo Soiuza, Αθήνα, Εκδοτικό της Κεντρικής Επιτροπής του ΚΚΕ, 1952.
- STALIN Joseph, *Άπαντα*, τόμος 3, μετάφραση έγινε από τη ρωσική έκδοση των Απάντων: Kommunisticheskaia partiia Sovetskogo Soiuza, Αθήνα, Εκδοτικό της Κεντρικής Επιτροπής του ΚΚΕ, 1952.
- STERN Joseph Peter, *Hitler: The Führer and the people*, London, Fontana, 1990.
- STONE Norman, *Hitler*, London, Coronet, 1982.
- THOMPSON J. M., MATTHEW James, *Robespierre and the French Revolution*, New York, Collier Books, 1962.
- TRIOMPHE Robert, « L'U.R.S.S. entre l'athéisme rationaliste et l'athéisme émotionnel », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 39, fascicule 2 (1965) : 158-167.
- TROTSKY Leon, *The history of the Russian Revolution*, translation: Max Eastman, London, Pluto Press, 1997.
- TROTSKY Leon, *Διαρκής Επανάσταση [Permanentnaia revoliutsiia]*, μετάφραση: Κώστας Βούλγαρη, Αθήνα, Γραμμή, (sans date).
- WEIL Simone, *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1955.
- WEISS Peter, *Trotsky in exile [Trotski im Exil]* translation: Geoffrey Skelton, London, Methuen, coll. «Methuen's modern plays», 1971.

WELCH David, *The third Reich: Politics and Propaganda*, London, New York, Routledge, 1995.

ΓΚΕΒΑΡΑ Ερνέστο Τσε, *Ερνέστο Τσε Γκεβάρα: Κείμενα* [Ernesto "Che" Guevara: Escritos y discursos], μετάφραση: Χριστίνα Πάντζου, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1996.

ΜΠΑΚΟΥΝΙΝ Μισέλ, *Κρατισμός και αναρχία* [Gosudarstvennost i anarkhiia], μετάφραση: Γιάννης Γαλανόπουλος, Αθήνα, Ελεύθερος Τύπος, 1979.

ΜΠΑΚΟΥΝΙΝ Μιχαήλ, *Η παρισινή κομμούνια και η ιδέα του κράτους* [The Paris Commune and the Idea of the State], 4^e édition, μετάφραση: Jack Loumala, Αθήνα, Ελεύθερος Τύπος, 1990.

f. Philosophie et religion

ABEL Olivier, DUHAMEL Alain, JOXE Pierre, et al., *Le christianisme quel impact aujourd'hui ?*, Paris, Les éditions de l'Atelier/Les éditions Ouvrières, coll. « Questions de vie », 2004.

ALLEN Diogenes, *Three Outsiders. Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, Cambridge, Cowley Publications, 1983.

ANSTEY, Peter R. (ed.), *The philosophy of John Locke: new perspectives*, London, New York, Routledge, series: «Routledge studies in seventeenth-century philosophy», 2003.

ARIAS Juan, *Ιησούς. Ο μεγάλος άγνωστος* [Jesus, ese gran desconocido], μετάφραση: Θεοδώρα Δαρβίρη, Αθήνα, Λιβάνη, σειρά: «Φιλοσοφία», 2002.

ARVON Henri, *L'athéisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1967.

AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale », 2005.

AUBYN St., F. C., "A Note on Nietzsche and Camus," *Comparative Literature*, vol. 20, n°2 (Spring 1968): 110-115.

AURÈLE Marc, *À soi-même. Pensées* [Τὰ εἰς ἑαυτόν], traduction: Pierre Maréchaux, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poches/Petite Bibliothèque », 2003.

BACHELARD Gaston, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1987.

BACHELARD Gaston, *L'intuition de l'instant*, Éditions Gonthier, coll. « Bibliothèque médiations 43 », 1975.

BACHELARD Gaston, *La dialectique de la durée*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1963.

BAGGETT David, WALLS Jerry L., *Good God. The theistic foundations of morality*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2011.

BAGOT Jean-Pierre, *L'expérience religieuse*, Paris, Hachette, coll. « Thèmes et parcours littéraires », 1973.

BAKHTINE Mikhail, *La poétique de Dostoïevski* [Problemy poetiki Dostoïevkovo], traduction : Isabelle Kolitcheff, Paris, Seuil, 1970.

BALTHASAR Nicolas, « Le panthéisme spinoziste — A la poursuite de l'unité métaphysique », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 28^e année, deuxième série, n°12 (1926) : 455-468.

BANQUY Rolande et DIMEGLIO Madeleine, *La solitude*, Paris, Classiques Hachette, coll. « Thèmes et parcours littéraires », 1973.

- BAUDART Anne, *Socrate et le socratisme*, Paris, Armand Colin, coll. « Synthèse. Philosophie », 1999.
- BAUDOUX Francis, *La franc-maçonnerie: une psychothérapie de groupe pour gens dits « normaux » ?*, Bruxelles, Éditions Labor, coll. « Quartier Libre », 2005.
- BAUER Alain, BOEGLIN Edouard, *Le Grand Orient de France*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2002.
- BAYLE Pierre, *Pensées sur l'athéisme*, Paris, Desjonquères, coll. « XVII^e siècle », 2004.
- BAYOU Héléne, OKADA Amina, Geoffroy-Schneider, *L'ABCdaire du Bouddhisme*, Paris, Flammarion, coll. « L'ABCdaire. Histoire et religions 99 », 2000.
- BERDIAEFF Nicolas, *Αλήθεια και Αποκάλυψη [Truth and Revelation]*, μετάφραση: Χρήστου Μαλεβίτση, Αθήνα, Δωδώνη, 1967.
- BERDIAEFF Nicolas, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι [L'esprit de Dostoïevski]* μετάφραση: Νίκος Μαρτσούκας, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1972.
- BERDIAEFF Nicolas, *Χριστιανισμός και κοινωνική πραγματικότητα [Christianisme et réalité sociale]*, μετάφραση: Βασίλη Τ. Γιούλτση, Θεσσαλονίκη, Π. Σ. Πουρναρά, 1986.
- BERGSON Henri, *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, 2^e édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919.
- BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 9^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige. Grands Textes », 2003.
- BERTELOOT Joseph, *Le Franc-maçonnerie et l'Église catholique. Motifs de condamnation*, Lausanne, Éditions du monde nouveau, coll. « Hommes et cité », 1947.
- BLACKSTONE William, *The problem of religious knowledge – The impact of philosophical analysis on the question of religious knowledge*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, coll. « A Spectrum Book », 1963.
- BLAISE Pascal, *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Paris, Delmas, 1952.
- BONARDEL Françoise, *L'irrationnel*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1996.
- BOTTON de Alain, *Θρησκεία για άθεους. Ένα πολύτιμο εγχειρίδιο για τη σημασία της θρησκείας στον 21^ο αιώνα [Religion for atheists: a non-believers guide to the uses of religion]*, μετάφραση: Αντώνης Καλοκύρης, Αθήνα, Πατάκης, 2012.
- BOUDOURIS Konstantine (ed.), *Pythagorean philosophy*, Athens, International Center for Greek Philosophy and Culture, series «Studies in Greek philosophy 7», 1992.
- BOUDOURIS Konstantine (ed.), *The philosophy of Socrates*, vol. 1, Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture: Distributed by Kardamitsa Publishing, series: «Studies in Greek philosophy», 1991.
- BOULNOIS Olivier, « Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 99, n°3 (2001) : 358-384.
- BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- BOURDIN Jean-Claude. « L'athéisme de d'Holbach à la lumière de Hegel », *Dix-huitième Siècle*, n°24, Le matérialisme des Lumières (1992) : 213-226.
- BOURG Dominique, « Christianité et déchristianisation », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 59, fascicule 2 (1985) : 162-175.
- BOURGEOIS Bernard, *Le vocabulaire de Hegel*, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2000.

- BOURGINE Benoît, « La promesse d'être soi ». *Revue théologique de Louvain*, 42^e année, fasc. 1, (2011) : 3-34.
- BOYER Pascal, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2003.
- BRAUN Willi, MCCUTCHEON, Russell, *Εγχειρίδιο θρησκευολογίας [Guide to the study of religion.]*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Βάνιας, 2003.
- BRUCKNER Pascal, *L'Euphorie perpétuelle Essai sur le devoir de bonheur*, Paris, Grasset, 2000.
- BURBAGE Frank et CHOUCHAN Nathalie, *Leibniz et l'infini*, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies 44 », 1993.
- BYRNE James M., *Religion and the Enlightenment. From Descartes to Kant*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.
- CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1988.
- CAMPILLO LOPEZ Antonio et FERRERAS Juan Igancio, *Cours accéléré d'athéisme*, traduction : José Ortega Morales, Belgique, Tribord, coll. « Flibuste 3 », 2004.
- CARON Maxence, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2005.
- CARR Karen Leslie, *The banalization of nihilism, twentieth-century responses to meaninglessness*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- CATALAS Jean-François, *L'homme et sa religion. Approche psychologique*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Petite encyclopédie moderne du christianisme », 1994.
- CAZELLES Henri, et FEUILLET, André, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fascicule 52, Rabbinique (Littérature) – Ras Shamra, Paris, Letouzey & Ané, 1979.
- CAZELLES Henri, FEUILLET André, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fascicule 53, Ras Shamra – Refuge, Paris, Letouzey & Ané, 1979.
- CHABOUD Jack, *Les francs-maçons*, Toulouse, Milan, coll. « Les essentiels Milan », 2004.
- CHAIX-RUY Jules, *Le Jansénisme Pascal et Port-Royal*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930.
- CHANTIN Jean-Pierre, *Le Jansénisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Bref 53 », 1996.
- CHAVOT Pierre, et POTIN Jean, *L'ABCdaire de la Bible*, Paris, Flammarion, coll. « L'ABCdaire. Religions 113 », 2000.
- CHAVOT Pierre, et POTIN, Jean, *L'ABCdaire de Jésus*, Paris, Flammarion, coll. « L'ABCdaire. Histoire et religions 114 », 2000.
- CHEVALIER, Jean, *Le soufisme*, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1984.
- CLARK Kelly James, *Return to reason*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1990.
- CLIFFORD William Kingdon, *The ethics of belief and other essays*, Amherst, New York Prometheus Books, series: «Great books in philosophy», 1999.
- COCHRANE Charles Norris, *Christianity and classical culture. A study of thought and action from Augustus to Augustine*, London, Oxford University Press, 1957.
- COGNET Louis, *Le Jansénisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1961.
- COMTE Auguste, *Du pouvoir spirituel*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Pluriel », choix de textes établi, présenté et annoté par Pierre Arnaud, 1978.
- COMTE Auguste, *Théorie générale de la religion*, Paris, Mille et une nuits, coll. « Mille et une nuits 480 », 2005.

- COMTE-SPONVILLE André, *Le gai désespoir*, Bruxelles, Éditions Alice, coll. « L'intégrale des entretiens Noms de dieux d'Edmond Blattchen 6 », 1999.
- CONRY Yvette, *L'évolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Collection Epistémologie et philosophie des sciences », 2000.
- CORBIN Henry, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, Éditions de L'Herne, coll. « Le livre de poche 11 », 1981.
- CORTE Marcel De, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Pierre Téqui, coll. « Cours et documents de philosophie », 1938.
- CRAWFORD Robert, *Τι είναι η θρησκεία*, μετάφραση: Μάριος Μπλέτας, Αθήνα, Σαββάλας, σειρά: «Κοινωνικές επιστήμες», 2002.
- CUNNINGHAM Henri-Paul, *Les impasses de la raison. Le véritable athéisme*, Laval, Presses de l'Université Laval, 1989.
- DANIEL Jean, *Dieu est-il fanatique ? Essai sur une religieuse incapacité de croire*, Paris, Arléa, 1996.
- DANIEL-ROPS Henri, *Saint Paul. Conquérant du Christ*, Paris, Arthème Fayard, 1952.
- DAUDIN Jean-Frederic, *L'ABCdaire de la franc-maçonnerie*, Paris, Flammarion, coll. «
- DAWKINS Richard, *The God delusion*, London, Bantam Press, 2006.
- DELUMEAU Jean, *Le fait religieux*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1993.
- DEMARTINO Richard De, FROMM Erich, SUZUKI Daisetz Teitaro, *Zen βουδισμός και ψυχανάλυση [Zen bouddhisme et psychanalyse]*, μετάφραση: Αθηνά Τσόγκα, Αθήνα, Μπουκουμάνης, 1979.
- DESCOMBES Vincent, *Le même et l'autre. Quarante ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1979.
- DEVILLAIRS Laurence, *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies 107 », 1998.
- DILMAN Ilham, *Free will. A historical and philosophical introduction*, London, Routledge, 1999.
- DORION Louis-André, Socrate, *Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2004.
- DUMEIGE Gervais, *Textes doctrinaux du magistère de l'église sur la foi catholique*, Paris, Editions de l'Orante, 1989.
- ELDERS Leo, *The philosophy of nature of St. Thomas Aquinas. Nature, the universe, man*, Frankfurt am Main, Berlin, Peter Lang, 1997.
- ELIADE Mircea, COULIANO Ioan Petru, *Dictionnaire des religions*, Paris, Plon, coll. « Agora 122 », 1992.
- ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Idées 76 », 1965.
- FACKENHEIM Emil L., *The God within. Kant, Schelling, and historicity*, Toronto, Buffalo, University of Toronto Press Incorporated, coll. «Toronto studies in philosophy», 1996.
- FARRINGTON Benjamin, *Το πιστέβω [sic] του Επίκουρου*, μετάφραση Πολύκαρπος Πολυκάρπου, Αθήνα, Κάλβος, 1979.
- FERRY Luc et GAUCHET Marcel, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, coll. « Nouveau collège de philosophie », 2004.
- FERRY Luc, VINCENT Jean-Didier, *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2001.

- FEUERBARCH Ludwig, *Παραδόσεις για την ουσία της θρησκείας [Vorlesungen über das Wesen der Religion]*, μετάφραση: Γιάννης Καραπαπάς, Αθήνα, Τροπή, 2009.
- FOLSCHÉID Dominique, *L'esprit de l'athéisme et son destin*, Paris, Éditions La Table Ronde, coll. « la petite vermillon », 2003.
- FONTAINE Philippe, *La croyance*, Paris, Ellipses, coll. « Philo », 2003.
- FOUILLOUX Danielle, LANGLOIS Anne, MOIGNÉ, Alice Le, et al., *Dictionnaire culturel de la Bible*, Marabout, coll. « Culture générale », 1995.
- FRANCE John, *The Crusades and the expansion of Catholic Christendom 1000-1714*, New York, London, Routledge, 2005.
- FRANKL Victor Emil, *Αναζητώντας νόημα ζωής και ελευθερίας σ' ένα στρατόπεδο συγκεντρώσεως [Man's search for meaning : an introduction to logotherapy]*, μετάφραση: Τάκης Χ. Ευδόκας, Κίκα Δ. Χριστοφίδου, Λευκωσία, Εκδόσεις Ταμασός, 1979.
- FREKE Timothy, GANDY Peter, *The Jesus mysteries. Was the 'Original Jesus' a pagan God?*, London, Thorsons, 1999.
- FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion [Die Zukunft einer Illusion]*, traduction : Anne Balseinte, Jean-Gilbert Delarbre et Daniel Hartmann, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige 196 », 1995.
- FREUD Sigmund, *Moïse et le monothéisme*, traduction : Anne Berman [*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*], Paris, Gallimard, coll. « Idées/Philosophies 138 », 1948.
- FROST Christopher et BELL-MÉTÉREAU Rebecca, *Simone Weil. On Politics, Religion and Society*, London, Thousand Oaks, California, Sage Publications, coll. "Women of ideas", 1998.
- FURNISH Victor Paul, *Πώς είδε ο Παύλος τον Ιησού [Jesus according to Paul]*, μετάφραση: Βασίλης Αδραχτάς, Αθήνα, Φιλίστωρ, σειρά: «Θρησκεία και κοινωνία», 1997.
- GABUT Jean-Jacques, *Église religions et franc-maçonnerie*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « L'histoire à vif », 2005.
- GAGNEBIN Laurent, *Le Protestantisme*, Flammarion, coll. « Dominos », 1997.
- GALCERAN Sebastien, *Les franc-maçonneries*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2004.
- GERHARDSSON Birger, *The ethos of the Bible [Med hela ditt hjärta]*, translation: Stephen Westerholm, Philadelphia, Fortress Press, 1981.
- GERMAIN Gabriel, *Épictète et la spiritualité stoïcienne*, Seuil, coll. « Maîtres spirituels 33 », 1964.
- GILSON Étienne, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1987.
- GORIS Harm J. M. J., *Free creatures of an eternal God. Thomas Aquinas on God's foreknowledge and irresistible will*, Leuven, Peeters, series: «Publications of the Thomas Instituut te Utrecht 4», 1996.
- GOTTLIEB Anthony, *Socrate [Socrates, philosophy's martyr]*, traduction : Ghislain Chaufour, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais – Les grands philosophes », 2000.
- GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses universitaires de France, 2002.
- HAAR Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 1999.

- HAFEN Marc, *L'athéisme*, Paris, Éditions Jacques Grancher, coll. « Ouverture », 1990.
- HAMER Dean, *The God gene. How faith is hardwired into our genes*, New York, Anchor Books, 2004.
- HARRIS Sam, *Το τέλος της πίστης. Η θρησκεία, η τρομοκρατία και το μέλλον της λογικής* [*The end of faith : religion, terror, and the future of reason*], μετάφραση: Χαρίκλεια Τσαλιγοπούλου, Αθήνα, Ενάλιος, σειρά: «Σύγχρονοι προβληματισμοί», 2008.
- HARVEY Simon (edit.), *Voltaire. Treatise on tolerance*, United Kingdom, Cambridge University Press, coll. «Cambridge texts in the history of philosophy», 2000.
- HATTSTEIN Markus, *Les grandes religions. Hindouisme, Bouddhisme, Religions en Chine et au Japon, Judaïsme, Christianisme, Islam* [Weltreligionen], Köln-Allemagne, Könenmann, 1997.
- HAYOUN Maurice-Ruben, *Maïmonide*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1987.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit* [Phänomenologie des Geistes], tome I, traduction : Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1941.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit* [Phänomenologie des Geistes], tome II, traduction : Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1941.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire* [Die Vernunft in der Geschichte], Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10/18 235 », 1965.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Η επιστήμη της λογικής* [Wissenschaft der Logik], μετάφραση: Αχιλλέας Βαγενάς, Αθήνα, Αναγνωστίδης (χωρίς ημερομηνία).
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Φιλοσοφία της ιστορίας* [Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte], μετάφραση: Αχιλλέας Βαγενάς, Αθήνα, Αναγνωστίδης, 1837.
- HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, traduction : Henry Corbin, présentation et commentaires Marc Froment-Meurice, Paris, Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1985.
- HEIDEGGER Martin, *Είναι και χρόνος* [Sein und Zeit], τόμος 1, μετάφραση: Ηλίας Τζαβάρας, Αθήνα, Γιάννινα, Δωδώνη, σειρά: «Φιλοσοφία-Ψυχολογία», 1978.
- HEIDEGGER Martin, *Είναι και χρόνος* [Sein und Zeit], τόμος 2, μετάφραση: Ηλίας Τζαβάρας, Αθήνα, Γιάννινα, Δωδώνη, σειρά: «Φιλοσοφία-Ψυχολογία», 1985.
- HEIDEGGER Martin, *Επιστολή για τον «Ανθρωπισμό»* [Über den Humanismus], μετάφραση: Γιώργος Ξηροπαϊδης, Αθήνα, Ροές, σειρά: «Δοκίμια 3», 1987.
- HEIDEGGER Martin, *Τι είναι φιλοσοφία* [Was ist das - die Philosophie], μετάφραση: Αχιλλέας Α. Βαγενάς, Αθήνα, Αναγνωστίδης, 1972.
- HICK John, *An interpretation of religion. Human responses to the transcendent*, Basingstoke, Macmillan, 1989.
- HIGHT Marc. A., *Idea and Ontology: An essay in early modern metaphysics of ideas*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2008.
- HINNELLS John R., SHARPE Eric J., ALLES Gregory, *The Routledge companion to the study of religion*, Routledge, London, New York, 2010.

- HITCHENS Christopher, *Η βίβλος του άθεου. Με τον λόγο κορυφαίων διανοητών [The portable atheist: essential readings for the nonbeliever]*, μετάφραση: Άρης Μπερλής, Αθήνα, Polaris, 2012.
- HITCHENS Christopher, *Ο Θεός δεν είναι μεγάλος [God is not great: how religion poisons everything]*, μετάφραση: Δέσποινας Ρισσάκη, Αθήνα, Scripta, 2008.
- HOOD Ralph W. Jr. (edit.), *Handbook of religious experience*, Birmingham, Religious Education Press, 1995.
- HOWSON Colin, *Hume's problem: Induction and the justification of belief*, New York, Oxford University Press, Clarendon Press, 2000.
- HUMPHREYS Christmas (edit.), *The wisdom of Buddhism*, London, Rider and Company, 1970.
- JACOB Margaret, "Exits from the Enlightenment: Masonic Routes", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 33, n°2, Colonial Encounters (Winter 2000): 251-254.
- JAMES William, *The varieties of religious experience*, New York, Simon & Schuster, 1997.
- JASPERS Karl, *La situation spirituelle de notre époque [Die geistige Situation der Zeit]*, traduction : Jean Ladrière et Walter Biemel, Paris, Louvain, coll. « Philosophes contemporains-Textes et études », 1951.
- JASPERT Nikolas, *The crusades [Kreuzzüge]*, translation: Phyllis G. Jestice, New York, Routledge, 2006.
- JEFFERS Paul H., *Μασόνιοι. Η παλαιότερη μυστική κοινωνία [Freemasons]*, μετάφραση : Γιάννης Κωτούλας, Αθήνα, Περίπλους, 2006.
- JEFFORD Clayton N., *The sayings of Jesus in the teaching of the twelve Apostles*, vol. 11, The Netherlands, E.J. Brill, series: «Supplements to Vigiliae Christianae 11», 1989.
- JOUKOVSKY Françoise, *Le regard intérieur. Thèmes plotiniens chez quelques écrivains de la Renaissance française*, Paris, Librairie Nizet, 1982.
- KALTENMARK Max, *Lao Tsu et le taoïsme*, Paris, Seuil, coll. « Maitres spirituels 34 », 1965.
- KANT Emmanuel, *Leçons sur la théorie philosophique de la religion [Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre]*, traduction : William Fink, Librairie générale française, coll. « Le livre de poche », 1993.
- KANT Immanuel, *Η θρησκεία, τέσσερις μελέτες [Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft]*, μετάφραση: Γεώργιος Δ. Παπαδημητρόπουλος, Αθήνα, Αναγνωστίδης, (χωρίς ημερομηνία).
- KANT Immanuel, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]*, μετάφραση: Γιάννη Τζαβάρα, Αθήνα, Γιάννινα, Δωδώνη, 1984.
- KELLY, Henry Ansgar, *Satan: A biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- KENNY Anthony, *Aristotle's theory of the will*, London, Gerald Duckworth, 1979.
- KERENYI Carl, *Ελευσίς, Μυστήρια και λατρεία [Eleusis: archetypal image of mother and daughter]*, μετάφραση: Ελένη Παπαδοπούλου, Αθήνα, Ιάμβλιχος, 1999.
- KIERKEGAARD Søren, *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*, Gallimard, coll. « Tel 164 », 1990.
- KNOX Israel, *The aesthetic theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer*, New York, Humanities Press, 1958.
- KÜNG Hans, *Dieu existe-t-il ? [Existiert Gott?, Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit]*, traduction : Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Seuil, 1981.

- KÜNG Hans, *et al.*, *Le christianisme et les religions du monde. Islam, hindouisme, bouddhisme*, traduction : Joseph Feisthauer, Paris, Seuil, 1986.
- La Sainte Bible*, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956.
- LACARRIÈRE Jacques, *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, coll. « Points-Sagesses », 1983.
- LACROIX Jean, *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai, Casterman, coll. « L'actualité religieuse 8 », 1958.
- LAOZI, *The Way of Lao Tzu (Tao-te ching)*, translation: Wing-Tsit Chan, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, series: «Library of liberal arts», 1963.
- LAPORTE Jean, *La conscience de la liberté*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque de philosophie scientifique », 1947.
- LECOURT Dominique, *Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lénine en philosophie*, Paris, François Maspero, coll. « Théorie », 1973.
- LENOIR Frédéric, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003.
- LETOURNEAU « De la religiosité et des religions au point de vue anthropologique », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 1^o Série, tome 6 (1865): 581-605.
- LEVINAS Emmanuel, *Totality and Infinity. An essay on Exteriority*, Pittsburgh, translation: Alphonso Lingis, Duquesne University Press, series: «Duquesne studies. Philosophical series 24», 1995.
- LEVY Bernard-Henri, *Les aventures de la liberté*, Paris, Grasset, 1991.
- LIVRY Anatoly, « Tête d'or et Hélios Roi, la rupture du cercle de l'Éternel Retour », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2 (2008) : 167-193.
- LOCKE John, *An essay concerning human understanding*, London, Melbourne, Dent, series: «Everyman's Library», 1988.
- LODS Marc, *Protestantisme et tradition de l'Église*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines : Christianisme », 1988.
- MAKKREEL Rudolf A., *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the critique of judgement*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1990.
- MALHERBE Jean-François, « Athéisme scientiste et métaphysique de la représentation », *Revue théologique de Louvain*, 13^e année, fasc. 1 (1982) : 31-48.
- MALRAUX André, *La métamorphose des Dieux*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « La galerie de la Pléiade », 1957.
- MARCEL Gabriel, *Existentialisme chrétien*, Paris, Plon, coll. « Présences », 1947.
- MARCEL Gabriel, *Foi et réalité*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, coll. « Foi vivante 38 », 1967.
- MARKS Isaac Meyer, *Living with fear. Understanding and coping with anxiety*, London, McGraw-Hill, 1978.
- MARTIN, Luther H., *Hellenistic religions. An introduction*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- MASON Richard, *The God of Spinoza. A philosophical study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- MAURIS E., SCHREY H. H., *et al.*, *L'athéisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, coll. « Ethique : Croire-penser-espérer », 1956.

- MAUTHNER Fritz, *O αθεϊσμός στην αρχαιότητα [Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande]*, μετάφραση: Θεόδωρος Λουπασάκης, Αθήνα: Εικοστός Πρώτος, 1992.
- MEYER Alain, *Alain Meyer commente La condition humaine d'André Malraux*, coll. « Foliothèque 12 », Paris, Gallimard, 1991.
- MILL John Stuart, *Three essays on religion. Nature, the utility of religion, theism*, New York, Prometheus books, series: «Great Books in philosophy», 1998.
- MILLER Edward LeRoy, *Classical statements on faith and reason*, New York, Random House, series: «Studies in philosophy», 1970.
- MINOIS Georges, *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998.
- MINOIS Georges, *Histoire de l'enfer*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1994.
- MOAL René Le et LERBET Georges, *Le Franc-maçonnerie. Une quête philosophique et spirituelle de la connaissance*, Paris, Armand Colin, 2005.
- MOELLER Charles, *Littérature du XX^e siècle et christianisme. La foi en Jésus-Christ*, tome II, Casterman, Tournai, Paris, 1953.
- MOELLER Charles, *Littérature du XX^e siècle et christianisme. Silence de Dieu*, tome I, Tournai, Casterman, 1953.
- MOREAU Joseph, *Epictète ou le secret de la liberté*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1964.
- MOREAU Pierre-François, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- MOREAU Pierre-François, *Lucrece. L'âme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2002.
- MOREL Pierre Marie, *Atome et nécessité. Démocrate, Épicure, Lucrece*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2000.
- MORRIS Brian, *Anthropological studies of religion. An introductory text*, Cambridge, The Cambridge University Press, 1987.
- ΜΑΚΡΑΚΗΣ Μιχάλης Κ., *Το πρόβλημα της αλήθειας στη φιλοσοφία της θρησκείας: ο στόχος της αλήθειας και το χαμένο βέλος*, Αθήνα, Αρμός, 1992.
- ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ Σωφρόνιος Γ., *Η ορθοδοξία και οι μάρτυρες του Ιεχωβά*, Λάρνακα, Ιερά Μητρόπολις Κιτίου, 1977.
- NARCY Michel, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Paris, Le Centurion, 1967.
- NEFONTAINE Luc, *Le Franc-maçonnerie. Une fraternité révélée*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 1994.
- NEUSCH Marcel, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, coll. « Foi vivante », 1993.
- NOCK, Arthur Darby, *Christianisme et Hellénisme [Early Gentile Christianity and its Hellenistic background]*, traduction : Achsa Belkind, Paris, Les éditions du Cerf, 1973.
- NOVAK Michael, *The experience of nothingness*, New Brunswick, London, Transaction, 1998.
- ORR James, *David Hume and his influence on philosophy and religion*, Bristol, Thoemmes Antiquarian Books, 1990.
- OSHO, Νιρβάνα, *Ο ανύπαρκτος στόχος [Nirvana, the last nightmare]*, μετάφραση: Λίνα Σαϊσανά, 2006.

- OZ Amos et OZ-SALZBERGER Fania, *Οι Εβραίοι και οι λέξεις [Jews and words]*, μετάφραση: Νίκος Γεωργαντιδής, Αθήνα, Καστανιώτη, 2014.
- PLATON, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, traduction : Bernard Pieltre et Renée Pieltre, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 1992.
- PLATON, *Platon par lui-même, textes choisis et traduits par Louis Guillermit*, Paris, GF-Flammarion, coll. « GF 785 », 1989.
- POCHÉ Fred, « Prolégomènes à une sagesse du souci », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 78, fascicule 2 (2004) : 277-290.
- POMEAU René, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1974.
- PURCELL Michael, *Levinas and theology*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006.
- RICOEUR Paul, *L'herméneutique biblique, [Essays on Biblical interpretation]*, traduction : François-Xavier Amherdt, Paris, Les éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001.
- RINPOCHE Sogyal, *The tibetan book of living and dying*, London, Random House, 1992.
- ROBERT Marthe, *D'Œdipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Pluriel », 1974.
- RODRIGO Pierre, *Aristote*, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 1997.
- ROSNER Fred, *The Existence and unity of God. Three treatises attributed to Moses Maimonides [Ma'amar ha-yihud; Sefer ha-nimtsah, Tish'ah perakim mi-yihud]*, translation: Fred Rosner, New Jersey, Jason Aronson, 1990.
- RUDEBUSCH George, *Socrates, pleasure, and value*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- RUSSELL Bertrand, *Κείμενα για τη θρησκεία [Russell on religion: selections from the writings of Bertrand Russel]*, μετάφραση: Άρη Μπερλή, Αθήνα, Scripta, σειρά Φιλοσοφία, 2006.
- RUSSELL Bertrand, *Το μέλλον της ανθρωπότητας. Η αδογμάτιστη και η στρατευμένη σκέψη [Free thought and official propaganda]*, μετάφραση: Σ. Πρωτοπαπά, Αθήνα, Αρσενίδης, σειρά: «Δοκίμιο», 1963.
- S.[A] S.[AINTETÉ] GYATSO Tenzin, (le XIV^e Dalai-Lama), *Le monde du Bouddhisme Tibétain, sa philosophie et sa pratique*, Traduit du tibétain, édité et annoté par Geshe Thupten Jinpa, Paris, Éditions de La Table Ronde, 1996.
- SALEM Jean, *L'Atomisme antique, Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de poche », 1997.
- SANTONI Éric, *Les religions*, Vanves, Marabout, « coll. « Flash Marabout 1 », 1989.
- SANTONI Éric, *L'Islam*, Allier, Marabout, coll. « Flash Marabout 20 », 1990.
- SANTONI Éric, *Le bouddhisme*, Allier, Marabout, coll. « Flash Marabout 37 », 1992.
- SAUVAGE Micheline, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1961.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Le fondement de la morale, [Über die Grundlage der Moral]*, traduction : Auguste Burdeau, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche », 1991.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Le vouloir-vivre: L'art et la sagesse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Les grands textes », 1983.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Sur la religion (Paralipomena, paragraphes 174-182)*, Paris, Flammarion, coll. « GF. Texte intégral », 1996.

- SCRIBANO Emanuela, *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, traduction : Charles Barone, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 2002.
- SED-RAJNA Gabrielle, *L'ABCdaire du judaïsme*, Paris, Flammarion, coll. « Histoire et religions », 2000.
- SERVIER Jean, *L'Utopie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1979.
- SHAH Idries, *The Sufis*, London, The Octagon Press, 1982.
- SHANKS Andrew, *Civil Society, Civil Religion*, Oxford, Cambridge, Blackwell, 1995.
- SILVA-CHARRAK Da Clara, *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 2005.
- SMART Ninian, *The religious experience of mankind*, Collins, London, 1971.
- SMEDT Marc De, *Sur les pas Bouddha*, Paris, Albin Michel, 1991.
- SMITH Huston, *Why religion matters. The fate of the human spirit in an age of disbelief*, New York, HarperCollins, 2001.
- SOLER Jean, *Aux origines du Dieu unique. L'invention du monothéisme*, vol. 1, Paris, Éditions De Fallois, 2002.
- STEGNER Wallace Earle, *The gathering of Zion. The story of the Mormon Trail*, New York, McGraw-Hill, series: «American trails series», 1971.
- STEIN H., Robert, *The method and message of Jesus' teachings*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994.
- STEIN Maurice Robert, VIDICH Arthur J., WHITE MANNING, David (eds.), *Identity and anxiety: Survival of the person in mass society*, Illinois, The Free Press Glencoe, 1969.
- STEINER George, *Nostalgie de l'absolu [Nostalgia for the absolute]*, traduction : Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, 10/18, coll. « 10/18 3555 », 2003.
- STONER Caroll and PARKE Jo Anne, *All gods children: The cult experience: salvation or slavery?* New York, Penguin Books, 1978.
- STRAUSS Leo, *Spinoza's critique of religion*, translation: E. M. Sinclair, New York, Schocken Books, 1965.
- SUZUKI Shunryu, *Esprit zen esprit neuf [Zen mind, beginner's mind]*, traduction : Sylvie Carteron, Paris, Seuil, coll. « Points-Sagesse », 1977.
- TAYLOR Charles, *Varieties of religion Today. William James revisited*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2003.
- The Sacred books of China: the texts of Taoism, The Tao te ching of Lao Tzu*, The writings of Chuang Tzu (books I-XVII), vol. 1, translation: James Legge, New York, Dover Publications, 1962.
- The Sacred books of China: the texts of Taoism, The writings of Chuang Tzu*, (books XVIII-XXXIII), The T'ai Shang Tractate of Actions and their retributions, Appendices I-VIII, vol. 2, translation: James Legge, New York, Dover Publications, 1962.
- THIRY Philippe, *L'existence de Dieu. Les arguments de l'agnosticisme de l'athéisme et du théisme*, Namur, Presses Universitaires de Namur, coll. « Travaux de la Faculté de droit de Namur 18 », 1996.
- THORAVAL Yves, *L'ABCdaire de l'Islam*, Paris, Flammarion, coll. « Histoire et religions 100 », 2003.
- TILLICH Paul, *To θάρρος της υπάρξεως [Biblical religion and the search for ultimate reality]*, μετάφραση: Χρήστου Μαλεβίτση, Αθήνα, Δωδώνη, 1976.

- TOLLE Eckhart, *A new earth. Awakening to your life's purpose*, London, Penguin, 2005.
- TOLLE Eckhart, *Stillness speaks*, London, Hodder & Stoughton, 2003.
- TOLLE Eckhart, *The power of now*, Vancouver, Namaste Publishing, 1997.
- TORT-NOUGUÈS Henri, *L'idée maçonnique. Essai sur une philosophie de la franc-maçonnerie*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1995.
- TREBOLLE-BARRERA, Julio, *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible [La Biblia judía y la Biblia cristiana]*, translation: Wilfred G. E. Watson, Leiden, New York, Köln, Brill, 1997.
- VAN RIET Georges, « Le problème de Dieu chez Hegel. Athéisme ou christianisme ? », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 63, n°79 (1965) : 353-418.
- VANEIGEM Raoul, *Les Hérésies*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1994.
- VEDRINE Helene, *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche Biblio essais 4124 », 1990.
- VERGOTE Antoine, *Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999.
- VERGOTE Antoine, *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, Éditeur Pierre Mardaga, 1983.
- VERNETTE Jean, *L'athéisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1998.
- VIRGOULAY René, « La création humaine des valeurs », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 41, fascicule 3 (1967) : 193-226.
- VLASTOS Gregory (ed.), *The philosophy of Socrates: A collection of critical essays*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, series «Modern studies in philosophy», 1971.
- VOISIN Marcel, *Bachelard. Essai suivi de textes choisis*, Bruxelles, Labor et Fides, coll. « Problèmes », 1967.
- VOSMAN Frans J. H., MERKS, Karl-Wilhelm (eds.), *Aiming at happiness: the moral teaching in the Catechism of the Catholic Church: an analysis and commentary*, translation: Lucy Jansen-Hofland and Henry Jansen, Kampen, the Netherlands, Kok Pharos, 1996.
- VROOM Hendrik M., *No other Gods. Christian belief in Dialogue with Buddhism, Hinduism, and Islam*, translation: Lucy Jansen, William B. Eerdmans, Michigan, Grand Rapids, 1996.
- WACH Joachim, *Types of religious experience, Christian and Non-Christian*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972.
- WAINWRIGHT William J. (ed.) *The Oxford handbook of philosophy of religion*, Oxford University Press, New York, 2005.
- WEIL Simone, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, coll. « Livre de vie 129 », 1966.
- WENHAM John William, *The enigma of evil: Can we believe in the goodness of God?*, Michigan, Zondervan – Academie Books, 1985.
- WHITON James M, "Some Implicates of Theism", *The American Journal of Theology*, vol. 5, n°2 (Apr., 1901): 316-321.
- WIGGINS David, *Sameness and Substance renewed*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001.

- WILLIAMS J. P., *Denying Divinity. Apophasis in the patristic Christian and soto zen buddhist traditions*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Leçons et conversations suivies de Conférence sur l'éthique [Lectures & conversations on aesthetics, psychology, and religious belief]*, traduction : Jacques Fauve, Paris, Gallimard, coll. « Idées. Philosophie 477 », 1971.
- ZERNIK Erik, David Hume, *Dialogues sur la religion naturelle [Dialogues concerning natural religion]*, Paris, Hatier, coll. « Profil Philosophie », 1982.
- ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ Κωνσταντίνος, *Πυθαγόρεια φιλοσοφία*, Αθήνα, Διεθνές Κέντρο Ελληνικής Φιλοσοφίας και Πολιτισμού, σειρά: «Μελέτες Ελληνικής φιλοσοφίας 7», 1992.
- ΓΙΟΥΛΤΣΗΣ Βασίλειος Τ., *Κοινωνιολογία του αθεϊσμού: Θεματικά όρια και προβλήματα*, Θεσσαλονίκη, Πουρναρά, σειρά: «Μελέτες κοινωνιολογίας 2», 1984.
- ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗΣ Κωνσταντίνος, *Το ήθος της ελευθερίας. Φιλοσοφικές απορίες και θεολογικές αποκρίσεις*, Αθήνα, Δόμος, 1990.
- ΔΟΙΚΟΣ Παναγιώτης, *Ο «θάνατος του Θεού» και ο μεταφυσικός άνθρωπος*, Αθήνα, Ίνδικτος, 2008.
- ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ Ιωάννης Δ., *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη, Πουρναρά, σειρά: «Βιβλική βιβλιοθήκη 1», 1993.
- ΚΑΡΔΑΜΑΚΗΣ Μιχαήλ Σ., *Η αλήθεια για την ελευθερία*, Νέα Σμύρνη, Ακρίτας, σειρά: «Ορθόδοξη Μαρτυρία 19», 1985.
- ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ Νικολαος, *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού, ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, «Θρησκείολογία 21», 1999.
- ΜΑΝΙΑΤΗΣ Γεώργιος, *Η μεταβολή και η ταυτότητα στη φιλοσοφία του Ηράκλειτου*, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση, 2001.
- ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ Κώστας, *Πλάτων. Λόγος και μύθος*, Αθήνα, Παπαδήμα, 1998.
- ΜΠΑΛΛΑ Χλόη, *Πλατωνική πειρώ. Από τη ρητορική στην πολιτική*, Αθήνα, Πόλις, σειρά: «Φιλοσοφία και δοκίμιο», 1997.
- ΠΛΑΓΓΕΣΗΣ Γιάννης, *Πολιτική και θρησκεία στη φιλοσοφία του John Locke*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press, 1998.
- ΠΟΛΗΣ Μιχάλης Α., *Η κοσμοθεωρία του Παρμενίδη: φιλοσοφικό δοκίμιο*, Λευκωσία, Power Publishing, 2012.
- ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ Ιωάννης Σ., *Το προπατορικόν αμάρτημα*, Αθήνα, Δόμος, 1992.
- ΤΖΑΒΑΡΑΣ Γιάννης, *Η απαξίωση των αξιών. Νίτσε και Χαϊντεγγερ*, Αθήνα, Ίνδικτος, 2005.
- ΦΡΑΓΚΟΣ Βασίλης, *Το υπαρξιακό υπερβατικό πρόβλημα του ανθρώπου. Διαλεκτική χριστολογική απάντηση*, Αθήνα, Φιλοσοφικός Όμιλος Αμαρουσίου, 1988.
- ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Ιωάννης Σ., *Ο Σπινοζά και η βούληση*, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, σειρά: «Σκέψη», 1998.

c. Bibliographie générale de la Thèse

- ALBOUY Pierre, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, Armand Colin, coll. « U2 », 1998.
- ARAGON Louis, *Œuvres romanesques complètes*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997.
- ARAGON Louis, *Œuvres romanesques complètes*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997.
- ARAGON Louis, *Œuvres romanesques complètes*, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2003.
- ARAGON Louis, *Œuvres romanesques complètes*, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2003.
- ARAGON Louis, *Œuvres romanesques complètes*, tome III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000.
- ARAGON Louis, *Œuvres romanesques complètes*, tome III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000.
- ASSOUN Paul-Laurent, *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2002.
- AUSTIN James H., *Zen and the Brain*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1998.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. I. Premiers écrits 1922-1940, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1970.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. II. *Écrits posthumes, 1922-1940*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1970.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. III, *Œuvres littéraires. Madame Edwarda. Le petit – L'archangélique. L'impossible. La scissiparité – L'abbé C. L'être indifférencié n'est rien. Le bleu du ciel.* Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1971.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. IV. *Œuvres littéraires posthumes*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1971.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. V, *La Somme athéologique, tome I, L'expérience intérieure. Méthode de méditation. Post-scriptum. Le coupable. L'alleluia.* Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1973.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. VI, *La Somme athéologique, tome II, Sur Nietzsche. Mémoire. Annexes.* Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1973.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. VII, *L'économie. À la mesure de l'univers. La part maudite. La limite de l'utile (fragments). Théorie de la religion. Conférences 1947-1948. Annexes*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1976.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. VIII. *L'histoire de l'érotisme. Le surréalisme. Au jour le jour. Conférences 1951-1953. La souveraineté. Annexes*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1976.
- BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. XII, *Articles II 1950-1961*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1988.
- BAUDOIN Charles, *Psychanalyse de l'Art*, Paris, Felix Alcan, 1929.
- BRETON André, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.
- BRETON André, *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.

- CAILLOIS Roger, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1938.
- DOSTOÏEVSKI Fyodor, *L'idiot [Ιδιουμ]*, vol. 1, Préface et notes : Alexandre V. Soloviev et Georges Haldas, Lausanne, Rencontre, coll. « Les œuvres littéraires de Dostoïevski VIII », 1960.
- DOSTOÏEVSKI Fyodor, *L'idiot [Ιδιουμ]*, vol.2, traduction : Alexandre V. Soloviev et Georges Haldas, vol. 2, Lausanne, Rencontre, coll. « Les œuvres littéraires de Dostoïevski VIII », 1960.
- DOSTOÏEVSKI Fyodor, *Les frères Karamazov*, vol. 1, traduction : Alexandre V. Soloviev et Georges Haldas, Lausanne, Rencontre, coll. « Les œuvres littéraires de Dostoïevski XIV », 1961.
- DOSTOÏEVSKI Fyodor, *Les frères Karamazov*, vol. 2, traduction : Alexandre V. Soloviev et Georges Haldas, Lausanne, Rencontre, coll. « Les œuvres littéraires de Dostoïevski XV », 1961.
- DOSTOÏEVSKI Fyodor, *Les frères Karamazov*, vol. 3, traduction : Alexandre V. Soloviev et Georges Haldas, Lausanne, Rencontre, coll. « Les œuvres littéraires de Dostoïevski XVI », 1961.
- DUCHEMIN Jacqueline, *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Belles lettres, Paris, coll. « Collection d'études mythologiques 1 », 1974.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « Idées 32 », 1963
- FROMM Erich, *Greatness and limitations of Freud's thought. A revolutionary study of genius in conflict*, London, Abacus, 1982.
- FROMM Erich, *Man for himself. An enquiry into the psychology of ethics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1949.
- FROMM Erich, *Η αποστολή του Φρόυντ. Ανάλυση της προσωπικότητας και της επιρροής του [Sigmund Freud's mission]*, μετάφραση: Θεοδωρακάτος, Δημήτριος, Αθήνα, Μπουκουμάνης, 1975.
- FROMM Erich, *Η επανάσταση της ελπίδας, για μια ανθρωπίνη τεχνολογία [The revolution of hope: toward a humanized technology]*, μετάφραση: Θεοδωρακάτος, Δημήτριος, Αθήνα, Μπουκουμάνης, σειρά: «Κοινωνιολογία – Φιλοσοφία», 1978.
- FROMM Erich, *Η κρίση της ψυχανάλυσης. Δοκίμια για το Φρόυντ, τον Μάρξ και την κοινωνική ψυχολογία [The crisis of psychoanalysis.]*, μετάφραση: Δημήτριος Θεοδωρακάτος, Αθήνα, Μπουκουμάνης, 1975.
- FROMM Erich, *Η Τέχνη της αγάπης [The art of loving]*, μετάφραση: Ουρανία Τουτουντζή, Αθήνα, Διόπτρα, 2015.
- FROMM Erich, *Ο φόβος μπροστά στην ελευθερία [The fear of freedom]*, μετάφραση: Δημήτριος Θεοδωρακάτος, Αθήνα, Μπουκουμάνης, 1971.
- FULLER Peter, *Τέχνη και ψυχανάλυση [Art and Psychoanalysis]*, μετάφραση: Ηρώ Κανακάκη, Αθήνα, Νεφέλη, σειρά: «Βιβλιοθήκη της τέχνης», 1988.
- GAUTIER Paul, *Le sens de l'art*, Paris, Payot, 1926.
- GEORGIU Takis C., *Apollo the Greek God: The fall of the olympians and the dawn of the christian era*, translation: Chris T. Georgiou, Limassol, Aurora (sans date).
- GOETHE Johann Wolfgang Von, *Περί τέχνης [Über Kunst]*, μετάφραση: Βασίλης Τομανάς, Αθήνα, Printa, σειρά: «Στις πηγές της γνώσης 9», 1994.
- GUIRAUD Pierre, *Le langage du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1980.

- HAYMAN Ronald, *Marquis de Sade: The genius of passion*, London, Tauris Parke Paperbacks, 2003.
- HILL Napoleon, *How to own your own mind*, New York, Penguin random house – TarcherPerigee, 2017.
- HILL Napoleon, *The law of success. In sixteen lessons*, Blacksburg, Wilder, 2011.
- HOSTIE Raymond, S.J., *Du mythe à la religion dans la psychologie analytique de C.G. Jung*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1968.
- KAZANTZAKIS Nikos, *Ascèse. Salvatores Dei [Ασκητική]*, traduction : Aziz Izzet, Paris, Plon, 1959.
- KAZANTZAKIS Nikos, *La dernière tentation [Ο τελευταίος πειρασμός]*, traduction : Michel Saunier, Paris, Plon, 1959.
- KAZANTZAKIS Nikos, *Le Christ recrucifié [Ο Χριστός Ξανασταυρώνεται]*, traduction : Pierre Amandry, Paris, Plon (sans date).
- KERENYI Carl, *Η Μυθολογία των Ελλήνων [Die Mythologie der Griechen.]*, μετάφραση: Δημήτρης Σταθόπουλου, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1995.
- LACARRIÈRE Jacques, *Au cœur des mythologies*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002.
- LAVELLE Louis, *Psychologie et Spiritualité*, Paris, Albin Michel, coll. « Chroniques philosophiques », 1967.
- LEUZINGER-BOHLEBER Marianne, *Finding the Body in the Mind. Embodied Memories, Trauma, and Depression*, London, Karnac, series: «Psychoanalytic Ideas and Applications Series», 2015.
- MAGRITTE René, *Les Mots et les Images*, Belgique, Labor et Fides, coll. « Espace nord 98 », 2003.
- SAÏD Suzanne, *Approches de la mythologie grecque*, Paris, Nathan, coll. « Collection 128 », 1993.
- SEAFORD Rihard, *Dionysos*, London, New York, Routledge Taylor & Francis, 2006.
- SPINOZA Baruch, *Ethics and On the Correction of the Understanding*, translation: Andrew Boyle, London, Dent, Everyman's Library, 1986.
- STEWART Andrew, *Τέχνη επιθυμία και σώμα στην Αρχαία Ελλάδα [Art, Desire, and the Body in Ancient Greece]*, μετάφραση: Αναστάσιος Νικολόπουλος, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, σειρά: «Ο αρχαίος κόσμος», 2003.
- TRIOMPHE Robert, *Prométhée et Dionysos ou La Grèce à la lueur des torches*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1994.
- TROUSSON Raymond, *Le thème de Prométhée dans la Littérature Européenne*, tome I, 2^e édition, Genève, Librairie Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1976.
- TROUSSON Raymond, *Le thème de Prométhée dans la Littérature Européenne*, tome II, 2^e édition, Genève, Librairie Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1976.
- USPENSKII Pyotr Demianovich, *Οι ψυχολογικές διαλέξεις. Άνθρωπος και υπεράνθρωπος. Μελετώντας τα όνειρα και τον υπνωτισμό. Αρνητικά συναισθήματα [The psychological lectures. Superman. On the study of dreams and on hypnosis. Negative emotions]*, μετάφραση: Ευάγγελος Γράψας, Αθήνα, Μπουκουμάνη, 1995.
- WEDGWOOD Ralph, *The nature of normativity*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- ΜΑΚΡΑΚΗΣ Μιχάλης, *Τέχνη και ηθική*, Αθήνα, Τήνος, 1991.

ΡΟΖΑΝΗΣ Στέφανος, *Δοκίμια κριτικής: Ο μύθος και το περίβλημα*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1976.

ANNA SAKKA

d. INDEX DES NOMS CITÉS

A

Aurèle: Marc, **82, 120, 136, 137**

B

Beauvoir: Simone de, **1, 2, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 16, 51, 75, 88, 89, 96, 97, 99, 104, 108, 109, 113, 116, 119, 126, 168, 189, 191, 207, 243, 301, 308, 310, 311, 312, 313, 316, 323, 324, 329, 330, 331, 335, 336, 337, 338, 339**

Blondel: Eric, **21, 152, 162, 167, 168, 173**

Boulnois: Olivier, **36, 83, 94, 95, 151, 237**

Bourg, **86, 91, 218**

Bourguine: Benoît, **27, 80, 85, 89, 90**

Brito: Emilio, **153, 154, 156, 159, 171**

C

Cabestan: Philippe, **111, 121, 300, 308, 310**

Camus: Albert, **1, 2, 5, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 30, 54, 63, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 137, 138, 141, 143, 171, 195, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 254, 262, 264, 265, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 281, 282, 284, 285, 287, 289, 291, 293, 296, 297, 310, 312, 313, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 328, 329, 334, 335, 336, 337, 338, 343, 346**

Colombel: Jeannette, **35, 37, 46, 47, 48, 79, 84, 93, 94, 240, 248, 256, 258, 260**

Corbin: Henry, **19, 49, 74, 304, 351**

Cornud-Peyron: Mireille, **122**

E

Eliade: Mircea, **246**

Engels: Friedrich, **49, 53, 75, 78, 80, 87, 92, 96, 252, 258, 338**

F

Ferry: Luc, **41, 163, 224**

Fontaine: Philippe, **47, 76, 77, 141, 164, 176, 189**

Fouilloux: Anne, **41, 78, 79, 158, 277**

Froment-Meurice: Marc, **19, 49, 74, 304, 351**

G

Garaudy: Roger, **35, 37, 46, 48, 79, 84, 93, 94, 240, 248, 255, 256, 257, 258, 260**

Gauchet: Marcel, **41, 163, 224**

Ginestier: Paul, **267, 281**

Grimal: Pierre, **317**

Gros: Bernard, **232**

GROS: Bernard, **337**

Guibal: Francis. F., **23, 149, 160, 165, 170**

H

Hegel: Georg Wilhelm Friedrich, **53, 150, 151, 289, 290, 305, 314, 315, 342, 345, 348, 353, 357**

Heidegger: Martin, **19, 28, 48, 49, 73, 74, 153, 154, 155, 156, 159, 167, 171, 176, 304, 339, 340, 348**

Hérouard: Jean-François, **21, 152, 162, 167, 168, 173**

K

Küng: Hans, **45, 139, 169, 279**

L

La Sainte Bible, 19, 20, 21, 24, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 42, 43, 48, 50, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 92, 129, 135, 137, 141, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 172, 173, 174, 176, 185, 187, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 212, 214, 215, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 227, 231, 233, 238, 239, 240, 250, 251, 252, 257, 260, 261, 263, 265, 268, 353
Lacroix: Jean, **35, 39, 51, 78, 242, 245, 247, 251, 252, 258, 259**
Lang: André, **22, 155, 157, 349**
Ledure: Yves, **23, 145, 166**
Lévy: Carlos, **195, 219, 224, 345, 355**

M

Maillard: Michel, **107**
Marx: Karl, **7, 10, 11, 12, 35, 37, 38, 44, 49, 52, 53, 56, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 241, 249, 252, 258, 260, 323, 336, 338, 339, 342, 343**
Moigné: Alice Le, 41, 78, 79, 158, 277
Moreau: Joseph, **34, 62, 63, 202, 229, 289**

N

Neusch: Marcel, 56, 57, 76, 97, 121, 222, 274, 278
Nietzsche: Friedrich, **7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 45, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 323, 324, 329, 330, 335, 337, 339, 340, 341, 342, 346**
Noudelmann: François, **186, 303, 308, 314**

P

PLATON, 174, 282, 318, 355

Q

Quiniou: Yvon, **41, 45, 46, 92, 238, 243**

R

Renaut: Alain, 306
Ribaucourt: Philippe De, **153**
Roy: Claude, **40, 143, 162, 169, 217, 239, 276, 338**

S

Sartre: Jean-Paul, **1, 2, 5, 7, 9, 11, 13, 31, 32, 42, 43, 52, 54, 56, 75, 77, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 254, 255, 256, 260, 261, 262, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 318, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 344, 357**
Sauvage: Micheline, 167, 168, 193, 309

T

TOMES: Arnaud, **335**
Triomphe: Robert, 36, 91
Trousson: Raymond, **319**

V

Van de Wiele: Josef, **155, 167, 176**
Vernette: Jean, 72, 161, 162, 175, 323

Virgoulay: René, 23, 44, 82, 87, 94, 244

W

Wackenheim: Charles, 37, 38, 44, 80, 81, 84, 85, 89, 90, 96, 241

Wetzel: Marc, 303

ANNA SAKKA

ANNA SAKKA