

Suicide et politique

La révolte est-elle honorable?

Laurence Olivier

Rien ne finit, tout recommence, l'autre est encore le même. Minuit n'est que Midi dissimulé, et le grand Midi est l'abîme de lumière d'où, même par la mort et ce glorieux suicide que Nietzsche nous recommande, nous ne pouvons sortir. Le nihilisme nous dit donc sa vérité dernière est assez atroce : il dit l'impossibilité du nihilisme.

M. Blanchot

Les corneilles prétendent qu'une seule corneille pourrait détruire le ciel. Cela est hors de doute, mais ne prouve rien contre le ciel, car le ciel signifie précisément : impossibilité des corneilles.

F. Kafka

Introduction

«Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie.» écrivait Camus au début de son ouvrage *Le mythe de Sisyphe*¹. Il est exact que le suicide en mettant fin à la vie individuelle et éventuellement à la vie collective possible rend caduc l'amour de la sagesse. À quoi bon philosopher si l'existence est absurde au point de vouloir y mettre volontairement fin? L'évidence saute aux yeux, mais comble-t-elle la signification de l'énoncé camusien ? Je ne le crois pas car il ne s'agit pas seulement de philosophie mais aussi et surtout de politique. En autorisant le suicide, c'est non seulement la possibilité de la vie en commun qui est ébranlée; son existence devient, pour dire le moins, des plus précaires².

Y a-t-il un intérêt à limiter la question du suicide à la possibilité ou non de philosopher? On semble déjà avoir répondu à cette question en montrant qu'elle déborde largement sur le politique. L'énoncé du philosophe français renfermerait les germes d'une réflexion politique. Il y a dans cette affirmation un air de *déjà-vu* tellement nous sommes habitués à lire un philosophe ou n'importe quelle œuvre d'ailleurs - scientifique, littéraire, fiction, artistique, etc. - en y cherchant et en y trouvant du politique. C'est donc qu'ici, une fois encore, dans le travail camusien, politique et philosophie se côtoient. Ils se rapportent d'une manière certainement étonnante puisque les ouvrages de Camus, *L'homme révolté* spécialement, ont été particulièrement mal reçus³. Pour aborder ce rapport, voyons d'abord les liens qu'il tisse entre le suicide et l'existence. Essayons de l'atteindre selon une perspective radicale⁴.

Le suicide met-il fin à l'existence ? On en était jusqu'à récemment encore certain, mais cette certitude tend peu à peu à s'effacer. La finitude de l'homme ne se résume pas à sa mort physico-biologique. C'est donc qu'il y a encore à penser dans la question du suicide si la mort n'est pas une fin, mais une possibilité, celle de son propre achèvement. Comment comprendre cet achèvement comme possibilité en refusant de le penser en lien à l'existence ? L'achèvement et la possibilité de l'existence sont-ils attachés en un sens qui nous échapperait encore aujourd'hui? On peut le croire, si on les soustrait aux conditions habituelles, les circonstances dans lesquelles elles nous apparaissent, à partir desquelles on les pense. Comment penser autrement l'achèvement?

Camus est, à mon sens, le premier penseur à réfléchir l'achèvement en un sens nouveau même si sa tentative était dès le départ vouée à l'échec. Nous verrons pourquoi plus loin. Si, pour lui, le suicide est une question philosophique; il a fait des raisons du refus de la mort volontaire une réponse adroite et incontournable à la domination politique. Philosophie et politique sont inséparables, mais en un sens original. La cause de son échec est moins dans son effort de penser singulièrement politique et philosophie, mais d'avoir succombé en fin de compte aux chimères du politique. Son échec aura été de vouloir échapper au nihilisme.

Il est vrai que la pensée de Camus a été plus que d'autres l'objet de jugements intraitables⁵. Et pourtant, il y a dans la réflexion du philosophe français beaucoup plus qu'on ne l'a cru; il a posé les fondements philosophiques de la révolte humaine⁶. Ce n'est pas rien dans un monde où la question politique fait foi de tout. Comprendons bien, il ne s'agit pas ici de la révolte politique comme on l'entend en général. S'il est question de la révolte de l'homme contre tout ce qui l'asservit, il faut ajouter, et cet aspect est essentiel chez Camus, qu'il faut inclure dans les modes de servitude les grandes idéologies politiques; capitalisme, communisme, fascisme, etc. On le voit philosophie et politique sont dans un rapport singulier. Contrairement à plusieurs, la philosophie pour Camus ne se laisse pas commander par la politique. La réflexion n'a d'autre impératif qu'elle-même; elle ne peut être déterminée par l'urgence de la situation. Elle est souvent lente, capricieuse, inconséquente, instable et toujours

indifférente. On comprend que Camus ait été si mal accueilli par ceux qui sont toujours asservis par l'obligation d'agir.

Il ne s'agit donc pas de la révolution qui n'est rien d'autre que la subordination de la révolte à une idéologie politique⁷. C'est plus important et essentiel. De la révolte chez Camus, on peut dire qu'elle est ontologique, liée d'une manière nécessaire à l'existence de l'homme. C'est cette singularité de la révolte qui fait de lui un penseur si considérable. En refusant de lier directement la révolte aux idéologies politiques, il a permis de la penser philosophiquement - hors des contingences socio-historiques⁸ - et surtout il a répondu à la question de l'absurdité de l'existence d'une façon fort inattendue. Qu'est-ce donc cela la révolte?

L'intelligence de Camus, c'est d'avoir fourni une réponse qui nous conduise sur des chemins qui nous semblent aujourd'hui étonnants tant la vérité est sous condition politique⁹. Il a livré les idées pour comprendre et penser philosophiquement contre le suicide : la révolte et la liberté. En fait, il nous a plutôt légué les raisons, qui, dans l'ordre philosophique, écartent le suicide comme solution à l'énigme de l'existence humaine, individuelle et communautaire, et comme enjeu de réflexion¹⁰. D'une certaine façon, il a pensé la question du *se donner la mort volontairement* contre une problématique sociopolitique. Celle-ci est devenue pour nous tellement évidente qu'il est pratiquement impossible de considérer la révolte autrement que sous le mode politique. La réflexion de Camus sur la révolte reste encore aujourd'hui l'un des

instruments les plus puissants pour lutter contre la domination politique concrétisée dans l'absurdité de notre condition humaine. Absurdité, répétons-le, que le communisme, le capitalisme, l'anarchie, le fascisme ne font que reproduire sous des formes diverses. Il nous a procuré une raison incontournable, une force considérable, pour refuser l'irréversible; l'homme est capable de révolte. Ce n'est pas encore le plus étonnant.

En effet, la formule, l'homme est capable de révolte, n'est pas surprenante pour nous, hommes modernes, qui en ont fait un devoir et même une nécessité. L'idée que l'homme soit sous la domination de forces politiques qui le briment et l'oppriment est une certitude qui hante nos existences tout comme l'est sa conséquence, l'idée de refuser cette hégémonie, de la combattre de toutes nos forces. La révolte est alors conçue comme ce moment où l'homme conscient de sa condition aliénée s'efforce de lever cette contrainte qui pèse sur lui. Il s'efforce de persévérer. Comment faut-il l'entendre ? En son sens habituel ou selon ce que Camus en dit ?

Dans son sens habituel, la révolte est moins un effort de persévérer qu'un vouloir échapper à ce qui nous opprime. Elle a été paradoxalement problématisée comme une raison à la lutte politique, une exigence nécessaire mais jamais suffisante. Elle ferait partie de la nature de l'homme moderne qui est de s'opposer à tout ce qui l'opprime ou l'anéantit. On parle alors de condition socio-historique. Pourtant, jusqu'à Camus et encore aujourd'hui jamais ou rarement on n'a considéré que la révolte

parvenait à sortir l'homme de son état de minorité. Elle ne représente pas la rupture totale et nécessaire pour échapper à cette oppression. La révolte n'est pas assez politique, trop individuelle; c'est pourquoi l'accent est mis sur la révolution qui elle représente la négation totale de ce qui nous opprime.

On a fait du politique le centre et le fondement de l'existence humaine, est-ce pour cela que la révolte n'a jamais été considérée comme le moyen pour l'homme de se libérer? La philosophie n'aura été en conséquence qu'un prétexte pour s'exercer à la politique. La révolte n'a été qu'une formalité à la révolution. L'auteur de *L'homme révolté* offre une autre façon de considérer la révolte. Pour bien le comprendre, empruntons un moment le chemin qu'il a suivi.

Révolte et révolution

Camus différencie révolte et révolution. Cette distinction n'est pas évidente pour tous. La révolte est souvent considérée, nous l'avons dit plus haut, comme condition à la révolution. C'est le *faire face* nécessaire à la contestation non plus seulement individuelle mais collective. C'est ainsi qu'on l'a problématisée; il ne peut y avoir de révolution s'il n'y a pas conscience d'une injustice, une vexation à la morale du bien ou du juste et surtout une volonté de dire non à la domination qui m'opprime. Le *faire face* est nécessaire mais toujours regardé comme insuffisant. On le sait, la révolution suppose une prise de conscience de ma condition d'exploité ou d'aliéné soumis à un

système oppressif à abattre. La révolte comparativement se résumerait à peu de chose : une prise de conscience individuelle qui n'a pas l'ampleur ou la portée historique de la révolution. Une étincelle qui allume un brasier, mais qui reste toujours limitée et insuffisante car facile à éteindre. Ce n'est qu'une rébellion¹¹. Elle est certes l'oeuvre d'une conscience réfractaire sans, selon plusieurs, réelle portée historique. L'interprétation camusienne fait heureusement figure d'exception.

Le prix Nobel de littérature critique la révolution qu'il associe au nihilisme qui traite l'homme comme une chose, un moyen en vue d'une fin qui dépasse l'homme lui-même. «La révolution contemporaine qui prétend nier toute valeur est déjà, en elle-même, un jugement de valeur. L'homme, par elle, veut régner. Mais pourquoi régner si rien n'a de sens? Pourquoi l'immortalité, si la face de la vie est affreuse ? Il n'y a pas de pensée absolument nihiliste sinon peut être, dans le suicide, pas plus qu'il n'y a de matérialisme absolu. La destruction de l'homme affirme encore l'homme. La terreur et les camps de concentration sont les moyens extrêmes que l'homme utilise pour échapper à la solitude. La soif d'unité doit se réaliser même dans la fosse commune. S'ils tuent des hommes, c'est qu'ils refusent la condition mortelle et veulent l'immortalité pour tous.»¹² Il y a beaucoup à retenir de cette longue analyse. Conservons pour le moment trois choses qui nous permettront de mieux comprendre sa conception de la révolte.

La révolution est un jugement de valeur, le jugement de celui qui veut régner. Cette valeur vide, révolution, se prétend au-dessus des valeurs. Que n'a-t-on pas fait pour elle? La réponse est connue et il n'est pas nécessaire d'y revenir encore une fois. La révolution rejette les valeurs qu'elles jugent néfastes, mais en fait elle en promeut de plus dangereuses. Elle veut permettre à l'homme de régner sur le monde, mieux que jamais auparavant. C'est là tout un programme et en même temps sa limite. Il faut pour satisfaire «la soif d'unité», explique Camus, détruire l'homme pour en fabriquer un nouveau. Une fois libérée, plus rien ne pourra freiner la puissance de destruction de l'homme animée par la volonté de dominer le monde. La révolution propose seulement, dira-t-on, une autre façon de régner. Quelle est cette autre façon de régner si ce n'est encore et toujours une politique de destruction de l'homme par l'homme. L'unité et l'immortalité méritent-elles qu'on sacrifie autant de vies humaines ?

On est aussi en droit de se demander par quel moyen la révolution entend-elle imposer le règne de l'homme ? La réponse de Camus est sans appel : elle utilise les moyens extrêmes pour créer une vie en commun libérée de toute contrainte. Il faut que la solitude soit devenue telle pour l'homme qu'il pense à user de moyens extrêmes pour s'en délivrer. Quels sont ces moyens extrêmes? Un refus qui est total et sans appel de ce qui est, une négation qui se revendique de l'absolu, une aversion incroyable contre ce qui est indifférent, insensé, immobile. Il y a peu de moyens qui s'offrent à l'exception de la violence et de la mort. Encore faut-il être attentif à ce qui s'énonce et comprendre par moyens extrêmes, ceux qui, parce que la visée est unique, exigent des moyens

singuliers pour s'accomplir. La violence n'est pas en soi un moyen condamnable, mais est-ce seulement cela que propose la révolution? La révolution est à elle-même sa propre justification. Elle délivre au nom d'une volonté, d'une puissance qui n'est pas en son pouvoir. Une puissance qui détruit tout au nom d'une unité impossible. Son jugement est simple : rien aujourd'hui n'est acceptable, le bonheur, la paix, la justice sont dans un à venir hypothétique. Il y a à dépasser ce monde absurde. Est-il possible de surmonter l'absurde, pris dans ce sens, qui est cette même volonté de surmonter? Enfin, curieusement, la révolution veut dominer la mort, transcender notre condition humaine pour faire de nous des individus immortels : des hommes plus qu'homme. Il y a un prix à ce projet ou plutôt une conséquence, c'est la terreur ou les camps.

Écoutons-le une dernière fois : «Au contraire, elle (Révolution) dit en même temps oui et non. Elle est le refus d'une part de l'existence au nom d'une autre part, qu'elle exalte. Plus cette exaltation est profonde, plus implacable est le refus. Ensuite, lorsque, dans le vertige et la fureur, la révolte passe au tout ou rien à la négation de tout être et de toute nature humaine, elle se renie à cet endroit. La négation totale justifie seule le projet d'une totalité à conquérir. Mais l'affirmation d'une limite, d'une dignité et d'une beauté commune aux hommes, n'entraîne que la nécessité d'étendre cette valeur à tous et à tout et de marcher vers l'unité sans renier les origines. En ce sens, la révolte, dans son authenticité première, ne justifie aucune pensée purement historique.»¹³ Le propos est sans compromis et il touche adroitement l'antinomie de la révolution. Elle se renie au moment où elle croit avoir réussi à libérer l'homme.

Domage qu'on ne l'ait pas compris!¹⁴ Que de morts inutiles, de vies sacrifiées, de sociétés anéanties pour qu'enfin advienne la révolution. Il y a pourtant, une idée avec laquelle notre désaccord commence à se former; celle où l'auteur de *L'envers l'endroit* dit que «(...) la négation totale justifie le projet d'une totalité à conquérir.» Il n'est pas certain que la révolution soit une négation totale; il semble au contraire, qu'elle nie au nom de quelque chose à conquérir. La négation totale n'a pas et ne peut avoir une telle finalité; elle est à elle-même sa propre finalité.

La critique de la révolution est complète et sans appel. On comprend pourquoi dans les années 1950, elle fut si mal reçue. La révolution n'est qu'une idéologie; elle ne libère l'homme de rien. En niant, je comprends mal, suivant en cela Camus, qu'on ne le comprenne pas encore, la révolution détruit tout, surtout l'homme. Elle veut créer un homme nouveau; non opprimé non exploité. C'est une révolte qui tourne mal, qui se renie en voulant tout conquérir. Elle ne fait pas qu'espérer des chimères; elle conduit directement et sûrement à la mort. C'est le nihilisme, prétend l'écrivain français, nommé à tout ce qui appelle à la destruction totale. Pourquoi l'avoir nommé nihiliste? Il n'y a rien de moins nihiliste que la révolution puisqu'elle se revendique de valeurs qui permettront à l'homme de vivre éternellement. La révolution est, n'en déplaise aux anarchistes russes, l'antithèse du nihilisme. La révolte est tout autre chose. De quoi s'agit-il si la révolution n'est plus sa condition de vérité ?

Le NON de la révolte

L'homme est capable de dire NON. La chose ne va pas de soi et surtout elle correspond assez mal à notre expérience de l'homme. Quel est ce pouvoir du négatif, cette puissance du NON qui ne tournerait pas au nihilisme? Il faut entendre le terme *capable* non comme un pouvoir éventuel de faire quelque chose, un *se révolter* comme s'il s'agissait d'une force qui dépend d'un vouloir. On vient de le voir, la révolte n'est pas la révolution. La volonté de la révolte est plus puissante qu'on ne l'imagine chez Camus : elle puise dans l'existence de l'homme lui-même la résolution (la détermination) du *se révolter*. S'il s'agit comme la révolution de sortir l'homme de sa solitude, ses moyens ne sont pas extrêmes. La révolte, la fin de la solitude, porte avec elle le projet de se lier en une communauté. Elle est d'abord une volonté puissante non pas de surmonter ma condition humaine absurde, mais de l'assumer, la reconnaître et l'endosser. Cela exige plus qu'un effort, une volonté de vivre incroyable. Une volonté qui n'est pas nietzschéenne; bien au contraire, elle s'en démarque sur au moins deux points.

L'homme révolté refuse tout ce qui peut conduire à la mort. Or jusqu'ici ce sont les grandes idéologies qui l'ont produites qui ont exigé de l'homme le sacrifice de lui-même et de ses valeurs. La révolte est dans l'acte même de se révolter; acte qui lui permet de découvrir les valeurs profondes qui l'animent. Point de surhomme, pas de

transsubstantiation des valeurs, l'homme se découvre humain, les irréductibles valeurs humaines, dans la révolte.

Et contrairement à Nietzsche, Camus voit cette révolte dans le moment présent, dans l'ici et maintenant. Il n'y a pas d'hypothétique avenir, tout se joue dans le refus du meurtre, de la destruction totale de notre époque défaitisme. À la différence de Nietzsche, Camus développe une éthique de la solidarité comme le montre sa lutte acharnée contre l'injustice, le meurtre et la destruction. Révolte solitaire, elle est révolte à chacun, mais en même temps solidaire car elle repose sur des valeurs, proprement humaines, de justice, d'ordre. Robert Anthelme dans son livre *Espèce humaine* expose, comme peu ont été capable de le faire cette forme singulière de révolte. Je crois que ce passage mérite qu'on s'y attarde: «Camarades, on a pensé qu'il était nécessaire de profiter d'un après-midi comme celui-ci pour se retrouver un peu ensemble. On se connaît mal, on s'engueule, on a faim. Il faut sortir de là. Ils ont voulu faire de nous des bêtes en nous faisant vivre dans des conditions que personne, je dis personne, ne pourra imaginer. Mais ils ne réussiront pas. Parce que nous savons d'où nous venons, nous savons pourquoi nous sommes ici. La France est libre mais la guerre continue, elle continue ici aussi. Si parfois il nous arrive de ne pas nous reconnaître nous-mêmes, c'est cela que coûte cette guerre et il faut tenir. Mais pour tenir, il faut que chacun de nous sorte de lui-même, il faut qu'il se sente responsable de tous. Ils ont pu nous déposséder de tout mais pas de ce que nous sommes. Nous existons encore. Et maintenant, ça vient, la fin arrive, mais pour tenir jusqu'au bout, pour leur résister et résister à ce relâchement

qui nous menace, je vous le redis, il faut que nous nous tenions et que nous soyons tous ensemble.»¹⁵ On ne peut mieux exprimer la révolte camusienne sachant dans quelle condition Anthelme et ses camarades ont vécu dans les camps de travail en Allemagne. Cette révolte, c'est celle de l'homme achevé, celui qui lutte pour soi mais qui dans cette lutte est solidaire de tous les hommes qui partagent le même fardeau, celui de l'existence absurde. Par solidarité, il faut comprendre l'appartenance à un même destin qui nous unit fraternellement. En somme, on peut proposer la définition suivante de la révolte : c'est la lutte pour la communauté fraternelle; pour le partage des mêmes obligations... humaines.

La révolte exige l'effort, la mise en œuvre d'une puissance, celle du corps d'abord. Le corps, pour résister, lutte contre lui-même ou contre d'autres corps ou forces, qui pourraient le réduire à néant. C'est moins une capacité qu'une disposition, propre à tout étant, de l'homme au monde. On parlera surtout d'une disposition du corps plutôt que de l'esprit. Et cette disposition, il ne faudrait pas l'interpréter comme une force qui immobilise. Bien au contraire, il s'agit d'un passage à l'acte, à l'action. Mais cette révolte n'a pas de sens, ne veut rien dire sans cette solidarité avec les autres qui partagent la même condition humaine. On comprend alors mieux le poids de l'argument de Camus. Il a rendu honorable la révolte. Le philosophe français situe la révolte au cœur de l'existence humaine et non dans un quelconque contexte socio-historique; elle serait une déprise de soi contre tout ce qui concourt à sa destruction, c'est-à-dire entre autres contre la révolution mais uniquement contre elle. La révolte s'élève contre tout

ce qui cherche à détruire les obligations de l'homme. Sa réflexion déborde la contingence du politique, qui appelle d'ailleurs surtout à la révolution, et dont les échecs s'expliquent par leur ignorance de cette contingence elle-même. Elle s'applique et s'inscrit à dans la solidarité, la communauté. Ce négatif, celui de la révolution, n'est pas en lui-même.

L'homme révolté est celui qui dit non sans jamais renoncer¹⁶. Le révolté est, en même temps qu'il use de la puissance du négatif, celui qui dit oui. Un cri d'approbation à l'existence, malgré et envers les obstacles qui se dressent devant lui. Il possède cette force, celle du corps physique (celui de résister, de s'opposer à ce qui veut le détruire) et la solidarité qui se matérialisent dans la certitude de savoir qu'il faut dire non à ce qui le commande et dire oui à l'existence. «(...) il oppose à l'ordre qui l'opprime une sorte de droit à ne pas être opprimé au-delà de ce qu'il peut admettre.»¹⁷ Il y a toujours un moment où le corps répugne et se retourne contre ce qui l'opprime. La servitude volontaire a sa propre limite; celle où elle menace sa propre conservation.

Camus a détruit à l'avance toute raison que l'on pût donner à l'asservissement en soumettant le suicide à une réflexion philosophique. Ce faisant, le philosophe français a rendu difficile, pour ne pas dire impossible, en pensant la révolte comme solution non seulement acceptable, mais comme seule réponse possible, philosophique et pragmatique, au défi de l'absurdité de nos vies, d'envisager la mort comme complétude de l'être-au-monde, «de rendre accessible le *Dasein* en sa totalité.»¹⁸ En quoi le suicide

rend-il la mort inaccessible au *pensé* philosophique? Camus a fait précisément le contraire? En pensant philosophiquement le suicide comme il l'a fait, un refus du corps de se soumettre volontairement à la mort, sans nier celle-ci, il a posé sans réserve la question du rapport de la mort à l'existence. Il l'a posée radicalement en demandant comment vivre dans l'horizon inévitable de la mort sans céder à la tentation du suicide. S'il refuse la mort volontaire, c'est au nom d'une existence capable de s'assumer pleinement. En ce sens, il n'est pas nietzschéen. Il n'appelle à aucun surhomme. Le philosophe du *gai savoir* enferme l'homme dans la prison de la sécularisation. Sa révolte ne peut conduire qu'à la destruction car on ne pourrait pas vivre sans croire. Il parle de l'existence humaine la plus immanente, de l'homme ordinaire qui ne voit dans son existence que l'absurdité à laquelle elle est soumise.

On voit bien quelle réponse Camus a proposée en montrant l'inanité du suicide mais son explication est-elle satisfaisante? Permet-elle de penser totalement le rapport de l'existence à la mort? Camus a tranché le nœud cordien; l'a-t-il pour autant dénoué? La mort est-elle, à coup sûr, la fin de l'existence? A-t-elle cette puissance qu'on lui prête de réduire à rien tout ce qui est? Peut-elle être autre chose? Quel rapport entretiennent la finitude et la libération politique? La réponse à ces questions n'est pas aussi évidente qu'on le croirait d'abord. La réponse de Camus repose sur des principes très puissants qui guident de nos jours encore la révolte. Ces principes, il faut les interroger pour poser à nouveau la question de l'honorabilité de la révolte ou de sa futilité.

N'a-t-on pas trop vite consenti avec lui que l'absurdité de l'existence pouvait être surmontée? «Dans l'attachement d'un homme à sa vie, il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde. Le jugement du corps vaut bien celui de l'esprit et le corps recule devant l'anéantissement.»¹⁹ Qui de nos jours n'acquiesce pas à cette vérité nécessaire? Elle organise notre être-au-monde. Sans elle, il n'y a ni existence individuelle ni société. Ce qui ne veut pas dire que la condition humaine n'est pas par moments absurde. Mais plus souvent qu'on ne le penserait, la révolte, le mouvement de repli du corps face à l'anéantissement repousserait la mort volontaire. Un mouvement puissant, plus fort que celui de l'esprit, celui du corps qui répugne à son extinction. Les exemples sont nombreux où face à l'imminence de la mort, l'existence hésite, recule pour enfin éloigner de soi le péril de son effacement.

Les exemples sont aussi abondants qui donnent à cette force mystérieuse le pouvoir que lui accorde Camus. Le suicidaire en préparant son geste crie à l'aide; son intention d'en finir vacille devant l'ombre de la faucheuse. S'il arrive qu'il échoue et que l'irréversible se produise, on pourra toujours le déplorer. Il y aura toujours mille raisons de dénier l'acte volontaire de s'enlever la vie, de refuser à la mort décidée son inévitable aboutissement : «Il n'a pas reçu l'aide attendue»; «Ses proches n'ont pas su identifier les symptômes et les indices de sa maladie et s'ils l'ont fait, c'était déjà trop tard». «Il avait une vie troublée par l'angoisse, la peur ou le désespoir, incapable de mesurer les conséquences de son acte». «Il n'était plus libre, maître de son destin.»

C'est encore la force mystérieuse du corps qui s'exprime dans le déni de l'autodestruction. Si l'individu échoue, la société réussit quand même à repousser l'idée même du suicide.

S'agissant d'un problème aussi importante que la vie de milliers de personnes en détresse, pourquoi s'en prendre au philosophe qui, plus que n'importe qui d'autres, a essayé de comprendre la portée du suicide? Il a même proposé, malgré des désaccords possibles, une façon de lutter contre la barbarie et la mort. Certains demanderont même s'il y a un sens à poser à nouveau la question du suicide. Ne devons-nous pas plutôt aider ceux et celles dont l'existence a été tellement hypothéquée par les malheurs et la souffrance sous toutes ses formes qu'ils s'abandonnent volontairement à la mort comme à une façon de se décharger du poids trop lourd d'une vie sans signification? Pourquoi revenir sur ces faits? Le désaccord est-il si important qu'il faille à nouveau ressasser ces questions terribles et tragiques de la mort volontaire?

En convenir, c'est déplacer la question sur le terrain des conséquences en présumant que tout autre réflexion ne peut aboutir qu'à encourager le désespoir et à justifier le suicide. Peut être est-ce juste que de prétendre cela, mais subsiste le doute qu'en répondant ainsi on cherche à contraindre la pensée à ne plus penser, à lui éviter de poser encore la question du rapport de l'existant à la mort. Si elle est bien ce que prétend Camus, alors pourquoi ne pas nous y intéresser à nouveau ? Y a-t-il encore à dire sur le suicide? Y a-t-il une réflexion philosophique à tenir sur la mort volontaire

qui ne tourne pas soit à sa négation radicale soit à son apologie coupable? Le doute est-il encore permis? Mais ne suffit-il pas d'observer les ravages que cause le suicide pour avoir une réponse définitive à ces questions? En disant cela, la question de la totalité de l'existant est-elle pour autant réglée? Est-elle encore aujourd'hui une question philosophique pertinente?

Il semble que oui. Sans nier les conséquences souvent désastreuses du suicide, la pensée qui, face à une énigme, ne doit jamais se fixer d'obstacles, se poser de contraintes ou d'interdits. Le doute, rappelons-le, est la guerre de la raison contre elle-même pour surmonter l'impératif d'avoir à nier ou à affirmer²⁰. Elle n'a pas à présumer des conséquences de ce qu'elle va dire à défaut de quoi, elle s'interdirait par avance de penser. On ne peut jamais présumer des conséquences; on ne peut même pas les anticiper car qui sait ce que la pensée va penser et quels effets elle peut avoir. Qui peut imaginer ce que le doute radical peut avoir comme conséquence? Une chose semble certaine, s'il est possible d'avoir des certitudes à ce niveau, l'expérience du doute radical a eu moins d'effets néfastes chez ceux et celles qui souffrent que chez tous ceux qui croient fermement qu'il vaut mieux vivre que de céder au désespoir. C'est mal comprendre le rapport de l'existence à la mort (à la mort volontaire). C'est aussi et surtout réaliser difficilement deux choses : la facilité de mourir et une impossibilité, celle par laquelle l'existence humaine échappe à sa propre essence. Il y a donc à penser l'honorabilité de la révolte. Cela veut-il dire qu'il faille dénouer le rapport que Camus a patiemment tissé entre le oui à la vie, qui est aussi un non à tout ce qui cause la mort, la

révolte et la mort ? La révolte comme solution à la mort, y compris la mort volontaire. Il semble qu'il le faille.

La révolte est une réponse, plus qu'une réponse, c'est la puissance qui, en nous, nous force (au sens de la volonté), à choisir la vie plutôt que la mort. La révolte, cette assurance que l'homme s'est donnée à lui-même contre lui-même, est-elle l'expression de cette force mystérieuse de conservation de soi? Une force capable de changer le monde parce qu'elle refuse d'abdiquer, de s'abandonner à tout ce qui veut la briser. Il est possible, comme certains le pensent, que l'homme puisse changer le monde, par la révolte, mais celui-ci est l'impossibilité de cet homme-là. Le suicide, mettre fin volontairement à sa vie, est ce type d'expérience qui échappe à l'essence de l'homme; une impossibilité de changer le monde.

La facilité de mourir est cette impossibilité. Une impossibilité que la pensée de Camus ait rendue difficile à concevoir. De quelle impossibilité s'agit-il? Pour répondre à cela, rappelons qu'il y a toujours mille façons de mourir : il y a toutes ces *petites morts* par lesquelles l'existant s'use peu à peu au point où son corps s'estompe lentement et progressivement. L'échec amoureux est un bon exemple, mais on pourrait citer aussi les luttes quotidiennes pour avoir une identité, les affrontements réguliers pour avoir une place, les batailles pour seulement être, etc. Ces morts-là sont des métaphores de La mort. On en fait en général peu de cas. Ce n'est pas du suicide dont on parle; l'absolu de la mort n'est abordé ici que par allusion. La mort, aucun existant

ne pourrait la surmonter ou la dépasser. L'objection est juste, mais partielle. Il y a deux choses à préciser : l'existant dès son origine a pour destin de mourir. «Dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir.»²¹ On ne peut prétendre qu'elle un aboutissement, le point d'arrivée de nos existences. La mort est là inséparable de la vie dès le premier instant. Elle n'est pas, et c'est la deuxième chose à retenir, une limite absolue; la mort n'est pas la fin de l'existant. Trop de chercheurs et de moralistes ont succombé à cette conception métaphysique de la mort : ou la mort ou la vie. L'alternative *ou ceci ou cela* n'est pas, lorsqu'il est question de l'existence, du tout exclusive. Il implique plutôt un *avec*, c'est-à-dire *et la mort et la vie ou la mort avec l'existence*. Je crois que la mort est une négation radicale de l'essence de l'homme et non de son existence. Voit-on maintenant comment il est possible de parler à nouveau du suicide?

*

* * *

Comment rejoindre la question du suicide en dehors des apories de sa négation ou de son apologie? Les chemins qui s'offrent à nous sont rares et en grande partie déjà exécrés. Une fois encore je ferai appel à Cioran. On ne manquera pas de nous reprocher

notre choix. Son dégoût et son mépris de l'existence seraient bien connus. Que peut-il nous apprendre d'autres sur le suicide qui ne soit pas son inconséquente célébration? C'est faute de l'avoir lu qu'autorisent de telles remarques. L'ignorance, le préjugé et la bêtise ne font jamais bon ménage avec le travail de réflexion. Il existe encore mille façons de parler du suicide, voyons maintenant ce que peut nous apprendre l'une d'entre-elle. On comprendra plus loin la raison de notre choix. C'est même l'à propos de cet ouvrage.

Commençons d'abord par cet énoncé tiré du *Précis de décomposition* : «Nés dans une prison, avec des fardeaux sur nos épaules et nos pensées, nous ne pourrions atteindre le terme d'un seul jour si la possibilité d'en finir ne nous incitait à recommencer le jour d'après.... Les fers et l'air irrespirable de ce monde nous ôtent tout, sauf la liberté de nous tuer; et cette liberté nous insuffle une force et un orgueil tels qu'ils triomphent des poids qui nous accablent.»²² Il y a, dans ce court extrait, trois choses à retenir. Le suicide est ici envisagé comme ce qui rend possible le maintien et la poursuite de notre existence. Si, comme Camus, celle-ci est assujettie au poids des contraintes socio-historiques diverses, le suicide, la liberté de se tuer, cette fois est envisagée comme ce qui nous permet de poursuivre, de «recommencer le jour d'après». Le suicide est vu comme puissance de conservation de l'existence.

On n'est pas surpris d'entendre Cioran nous parler de «liberté de nous tuer». L'expression est forte sans être vraiment nouvelle. Plus souvent qu'autrement elle est

décriée comme justification de l'autodestruction. Ce serait le slogan politique des promoteurs inconscients du suicide. Est-ce là une véritable liberté? Ne s'agit-il pas comme on pouvait le pressentir d'une apologie du suicide, d'un appel à abandonner lâchement face à une existence certes difficile, souvent absurde mais toujours souhaitable. S'agit-il bien d'une force comme on vient de le dire? N'est-ce pas le contraire, un abandon, un refus de lutter? Voyons voir.

Le suicide est pensé comme une liberté. Il faut entendre par là deux choses. Le suicide serait une liberté, celle que je me donne «d'être à soi», selon le beau mot de Jean Améry. Il écrit « (...) celui qui se tient sur le seuil de la mort volontaire entame avec son corps, avec sa tête, avec son moi, un long dialogue, tel qu'il n'en a jamais tenu auparavant.»²³ Le suicide est bien le chemin d'une liberté, mais, loin s'en faut, il n'est pas la liberté, qui est la volonté d'agir. La distinction est importante pour le penseur autrichien qui a connu les camps de concentration nazis. C'est aussi une libération car il n'y a pas de liberté qui ne suppose de se libérer de quelque chose; une situation insupportable, une domination implacable.²⁴ Mais à penser la mort volontaire de cette manière, on retombe, malgré l'intelligence du propos de Amery, dans la vieille conception des apologistes. Dialogue avec soi certes, mais sans égard pour le monde si ce n'est celui du poids qu'il représente pour moi. C'est une liberté égoïste, repliée et sans déploiement.

L'existence n'est pas face à un fardeau; une pure liberté qui est limitée par l'histoire socio-politique. Peut-on dire d'une personne atteinte d'une maladie incurable qui la fait souffrir atrocement que la mort volontaire est une libération? Comment peut-on prétendre qu'un, une fois libéré de l'exploitation capitaliste, l'homme sera à nouveau libre, lui-même. Nous répondons négativement. C'est plutôt la victoire de la maladie et celle du communisme, du socialisme, du fascisme. Le fardeau de l'existence n'est certainement pas celui qui se dessine dans cette conception du suicide comme liberté. Le suicide ne s'oppose pas à l'existence.

Quel sens doit-on lui donner? Le suicide est ici une liberté contre laquelle les contraintes sociohistoriques ne peuvent rien. Ils ne peuvent en effet nous empêcher de nous tuer. Mais qu'est-ce donc que cette liberté qui consiste à mettre fin peut être à notre vie, mais qui en même temps comme possibilité seulement, nous insufflerait une *force*, s'agit-il bien d'une force ?, qui nous rend capable de surmonter les détresses qui brisent nos existences. Une liberté qui toutefois ne change rien au poids sociohistorique qui pèse sur nous. Il y a ici quelque chose de paradoxal : la possibilité de la mort maintient l'existence.

L'explication est incroyable; elle laisse entendre, dans un sens particulier, que le suicide est une réponse possible à la conservation de l'existence. On est à l'opposé de Camus. Le suicide serait un refuge, même pas ultime comme on le pense ordinairement, mais un asile qui nous permet de continuer malgré tout ce qui nous opprime ou nous

diminue. Une échappatoire qu'on garde en réserve au cas où. N'est-ce pas une façon malhabile, maladroite et même dangereuse, de poser le rapport de l'existence à la mort ? On pourrait le considérer. Ce n'est pas tout à fait le cas. D'abord, il faut préciser que le suicide n'est pas juste une décision que l'on prend. Tout dans le monde qui nous entoure appelle à la mort volontaire. «Tous les outils nous y aident, tous nos abîmes nous y invitent; mais tous nos instincts s'y opposent.»²⁵ La *liberté de se tuer* est plutôt envisagée comme une possibilité qui, paradoxalement, nous garde en vie; une *énergie hors de*. Elle n'est pas, contrairement à Camus, orientée vers un effort de conservation. La liberté est, comme on peut la lire chez Cioran, ce qui maintient l'existant dans l'existence. Elle le maintient d'une manière bien étrange; Il s'agit d'une force et d'un orgueil ou devrions-nous dire de la force de l'orgueil, qui précisément ne rend pas acceptable ce qui nous arrive. Elle oppose à l'absurdité de l'existence, une possibilité, un *il peut se faire que*. *Il peut se faire que* je m'enlève la vie, alors que j'affronte l'absurdité de l'existence, que je suis écrasé sous la domination politique. Mais c'est une possibilité sans condition. Il ne s'agit plus de dire oui ou non comme le propose la révolte de Camus. C'est possibilité est en fait une impossibilité. Comment en effet comprendre le *il peut se faire que* si ce n'est que comme possibilité qui n'advientra jamais, comme impossibilité. Impossibilité, le terme veut dire ce qui n'est « jamais en acte », un « (...) état de pure puissance comme le vide ou l'infini. »²⁶ En quoi le *il peut se faire que* est-il un impossible ?

Il l'est car passant de possible à l'effectivité, il n'est plus en mesure de maintenir l'existence; on cède alors à l'absurdité du monde. Ce faisant, l'existence n'est rien, une force, celle de l'orgueil, qui peut quelque chose pour l'existence, lui permettre de continuer un jour de plus. Parler de pure puissance à propos du *il peut se faire que*, c'est avant tout souligner la force de l'orgueil. Quelle est cette puissance ? C'est une puissance assez vigoureuse pour nous permettre de continuer dans un monde qui nous pousse à nous enlever la vie. C'est aussi la puissance de celui qui croit que son existence est une chose assez importante pour défier au monde. Un défi seulement hypothétique, impossible à relever à la mesure du vide de son existence. L'orgueil consiste à croire qu'elle est supérieure au monde, alors qu'elle n'est comme lui rien. Il oppose au monde, le vide de son existence. La puissance de son orgueil est là toute entière.

Est-il encore question du suicide comme on l'entend généralement? Tel qu'énoncé dans le propos de Cioran, la réponse est négative. Le suicide est considéré comme une possibilité et non un possible. Possibilité indique une chose qui est possible alors que possible signifie une chose qui peut se réaliser. La nuance est ici d'une grande importance, la possibilité ne signifie jamais que la chose se réalisera. Son effectivité peut être reportée indéfiniment. En répondant cela, on laisse en suspend une question importante : qu'est-ce qu'implique le refus d'abandonner au nom de l'orgueil ?

C'est une drôle d'alternative qui nous est proposée? Si je ne peux surmonter les contraintes qui pèsent sur moi, je peux toujours me suicider. Mais ce n'est pas exactement ce que dit le *il se peut se faire que*. La liberté de se tuer est ce qui m'empêchera de mettre fin à mon existence, c'est ce qui m'aidera à exister. Quelle est cette possibilité/impossibilité du *il peut se faire que*? Que signifie ce qui maintient l'existant dans l'existence? Elle l'est que d'une seule manière: c'est, et la réponse surprendra, la forme intégrale de l'indifférence.

Le penseur roumain envisage *la liberté de se tuer* comme une possibilité inhérente à l'existence humaine. La mort est inhérente à l'existence; elle est ce qui lui permet enfin d'accéder à lui-même sans fard ni artifice. Il s'agit d'une expérience par où il découvre sa propre limite, celle où se dévoile sa propre impossibilité. Il n'y a pas, contrairement à ce que croit et affirme avec beaucoup d'intelligence Camus, d'essence de l'homme, de puissance et de pouvoir nier son propre anéantissement. L'honorabilité de la révolte nous donne un faux sentiment de pouvoir et de force. Dans le suicide, l'homme affronte sa limite intime. Ce n'est pas un truisme que de le dire; on le sait et on le croit, la mort est l'horizon absolu de notre existence. Dire cela, c'est comprendre le suicide de l'ancienne manière. Ce n'est pas une fin, le terme ultime de l'existence, mais une expérience que nous ne pouvons qu'expérimenter... tous les jours.

Nous affirmons que l'homme affronte dans cette expérience de la mort (suicide), sa limite métaphysique, celle par laquelle il s'est pensé comme homme. Il entre dans

l'impossibilité²⁷, celle où l'existence et la mort sont liées inséparablement; celle où son humanité n'a plus de sens. Que faut-il entendre par cela? Comment l'homme peut-il entrer dans son impossibilité? Comment être sans être homme ? L'indifférence, la réponse à cette question, fera l'objet du second chapitre.

Il y a encore à parler de la facilité de mourir. L'énoncé, qui frappe comme une mauvaise formule, devrait nous en apprendre un peu plus sur la façon dont j'envisage de traiter du suicide. Précisons immédiatement qu'il ne s'agit pas ici de la facilité avec laquelle il est possible de trouver les moyens de s'enlever la vie. Aujourd'hui plus que jamais, ces moyens sont disponibles; les recettes faciles à trouver et à préparer²⁸. Par facilité, j'entends deux choses : 1. Si les moyens de s'enlever la vie volontairement sont relativement accessibles, la destruction de soi emprunte une autre voie, plus difficile : se tuer renvoie à l'oubli de l'homme. À cet oubli par lequel j'expie ce désir de sang auquel j'ai tant rêvé. «Leurs vies sont faites d'une immense liberté de mourir qu'ils n'ont pas mise à profit : inexpressif holocauste de l'histoire, la fosse commune les engloutit.»²⁹ 2. Les raisons de cette difficulté ne tiennent pas au pouvoir de se révolter; l'homme fait de son existence une chose difficile à détruire et cette difficulté tient à une impossibilité : le refus de la mort au nom précisément de ce qui la provoque. Il a à sa propre existence un rapport paradoxal : celui de se nier en s'affirmant ou de s'affirmer en se niant. Est-ce là une nouvelle force, le nouveau nom de la révolte? Certainement pas. La révolte n'est qu'un préjugé métaphysique; il n'y a ici qu'un principe: celui de la possibilité de l'existence à partir du *se donner la mort volontairement*. S'il n'y pas

d'essence ni de contrainte, que reste-t-il ? Comment penser non métaphysiquement le rapport de l'existence à la mort? C'est à ces questions que s'attache le premier chapitre.

¹ Albert Camus. *Le mythe de Sisyphe*. Paris, Gallimard, 1942, 17.

² On comprend l'importance du débat sur le suicide assisté dans les sociétés occidentales; les enjeux sont importants car, et certains l'anticipent hautement, on fragilise la vie en commun et on met en question la finalité du contrat social s'il ne protège plus ces membres.

³ Albert Camus. *L'homme révolté*. Paris, Gallimard, 1951. On parle ici de la réception politique.

⁴ La perspective radicale, la nôtre, faut-il le rappeler est celle qui doute de tout sans compromis et sans aucune volonté de proposer autre chose à ce qui est soumis à la question.

⁵ Camus est certainement l'un des philosophes qui a enduré le plus de sarcasmes et de mépris de la part de ses compatriotes. Sartre pour n'en citer qu'un a été particulièrement méchant et ordurier à l'endroit de Camus dans la défense de ses propres positions politiques - intenable.

⁶ Ce disant, je ne prétends pas offrir une lecture nouvelle de Camus. On le sait, je rejette toute idée d'interprétation vraie ou originale et je ne me soucie pas lorsque je traite d'un auteur du respecter ou non sa *pensée*. Elle n'a qu'une utilité, si on peut parler ainsi de la pensée, permet-elle encore de penser ? Il n'y a que des interprétations, aucune ne peut prétendre à un statut supérieur ou plus «vraie» qu'une autre. Le travail universitaire, pas plus qu'un autre, n'accède à une connaissance incomparable d'un texte. S'il le prétend, sa fatuité n'est fondée que sur des ratiocinations méthodologiques qui elles-mêmes ne peuvent être démontrées. Le nombre important de considérations méthodologiques dans une discipline scientifique est toujours l'aveu que la «vérité» échappe à ses enquêtes. Ce n'est qu'une interprétation parmi d'autres. La difficulté consiste à accepter ce simple fait brut.

⁷ L'idéologie n'est pas qu'un point de vue, c'est l'aliénation de tous les points de vue.

⁸ Le sujet était difficile. Dans le contexte historique où il écrit *Le mythe de Sisyphe*, c'était un crime politique grave de ne pas associer révolte et révolution. On connaît la réception très négative de l'ouvrage dans la communauté intellectuelle. Il a eu le courage de le faire.

⁹ Nous paraphrasons un énoncé de Michel Foucault tiré de *L'histoire de la sexualité. Tome I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976, 12.

¹⁰ Nous l'avons dit plus haut la raison de son échec se trouve précisément dans son effort pour écarter le suicide dans l'énigme de l'existence.

¹¹ Si révolte et rébellion sont souvent utilisées comme synonymes; il ne désigne pas la même chose. J'en suis parfaitement conscient. Cette discussion sur l'étymologie, la sémantique du terme révolte fera l'objet du premier chapitre. C'est pourquoi, j'ai utilisé sans plus de nuance et de précision les deux mots comme synonyme.

¹² Albert Camus. *L'homme révolté*. Paris, Gallimard, 1951, 308-309.

¹³ Albert Camus. *L'homme révolté. Ibid*, 313.

¹⁴ Sur la lucidité de Camus, voir le beau texte de Jean-François Payette. La lucidité de Camus. Dans Jean-François Payette et Lawrence Olivier. (sous la direction de). *Camus. Nouveaux regards sur la vie et l'œuvre*. Ste-Foy, PUQ, 2007,47-62

¹⁵ Robert Anthelme. *Espèce humaine*. Paris, Gallimard, [1957], 213.

¹⁶ Albert Camus. *L'homme révolté. Ibid*, 27.

¹⁷ *Ibid*, 27-28

¹⁸ Martin Heidegger. *Être et temps*. Paris, Authentica, 1985. Nous utilisons la traduction de Emmanuel Martineau, §46 [236].

¹⁹ *Ibid*,

²⁰ Nous avons largement traité du doute dans la conclusion de *Détruire*. Montréal, Liber, 2008, pp. 133-137.

²¹ Martin Heidegger, *op. cit.*, § 48, 245.

²² É. Cioran, *Oeuvres. Précis de décomposition*, Paris, Quarto, Gallimard, 1995, 612,

²³ Jean Améry, *Porter la main sur soi. Traité du suicide*. Paris, Actes Sud, 1996. P. 101.

²⁴ Ibid,

²⁵ Ibid, 613.

²⁶ Cette définition de l'impossible est tirée de Sylvain Auroux. *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques. Tome 1. Dictionnaire.* Paris PUF, 1990, 1250.

²⁷ Maurice Blanchot. *Ibid*, 273.

²⁸ Aspirine et alcool. Il faut en ingurgiter un peu plus qu'un récipient. En cas d'erreur attendez-vous à un douloureux lavement d'estomac. L'arme à feu reste une solution assez radicale même s'il arrive que certains échouent. Les conséquences sont alors souvent dramatiques; mutilations diverses irréversibles. Se jeter devant une rame de métro cause en cas d'échec des dommages irrémédiables en plus d'embêter des milliers de passagers en retardant le train de quelques heures.

²⁹ Émile M. Cioran. *Précis de décomposition.* dans *Œuvres.* Paris, Gallimard, Quarto. 1995, 599.