

L'ÉTERNEL RETOUR DE SISYPHE. NIHILISME ET BONHEUR CHEZ NIETZSCHE ET CAMUS

Nihilisme et bonheur: est-il vraiment possible de joindre ces deux termes, c'est-à-dire, est-il possible de concevoir que l'homme puisse réaliser une quelque sorte de bonheur *dans* le nihilisme? Le bonheur n'exige-t-il pas nécessairement une certaine dose de clarté, de certitude, de stabilité – éléments, ceux-ci, étrangers à la condition nihiliste? Ne doit-on pas croire que le monde ait un sens *en soi* pour être heureux¹?

À notre avis, les différentes réponses qu'on peut donner à ces questions dépendent entièrement des définitions qu'on choisit de donner aux deux termes cités. Si, par exemple, en termes purement logiques, on choisit deux définitions antinomiques du nihilisme et du bonheur, on sera obligé de sacrifier l'existence de l'un ou de l'autre². Comme on le démontrera, c'est précisément cette vision qui a marqué, essentiellement, la culture occidentale avant que Nietzsche –et Camus après lui– révolutionnent la notion de nihilisme comme

1. Par exemple, chez Spinoza le bonheur (*felicitas* ou *beatitudo*) se dessine comme la connaissance de l'ordre nécessaire des choses, qui, en dernière analyse, correspond entièrement à la connaissance de Dieu. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, pars IV, propositio 28: «Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere»; mais aussi *ibid.*, pars IV, appendix 4: «In vita itaque apprime utile est intellectum seu rationem quantum possumus perficere et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia quae ex Dei intuitiva cognitione oritur: at intellectum perficere nihil etiam aliud est quam Deum Deique attributa et actiones quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere». Cf. à ce sujet R. MISRHAI, Le système de la joie dans la philosophie de Spinoza, *Giornale critico della filosofia italiana*, 56, 1977, pp. 458-477.

2. C'est-à-dire, on devra choisir entre deux possibilités: être heureux dans un monde doué de sens ou être malheureux dans un monde sans sens, comme l'a bien souligné O. PONTON, *Le «caractère équivoque» du nihilisme: l'analyse nietzschéenne de la croyance et du scepticisme dans les fragments de 1887-1888*, dans J.-F. MATTÉI (éd.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 20: «La croyance en la vérité vient d'une "volonté de vérité" qui est en fait une volonté de bonheur et qui pousse sur le terrain de la morale. Notre monde (celui du "devenir") étant trompeur, l'homme pense qu'il est impossible d'y être heureux: il faut donc croire en un monde "vrai" où le bonheur soit possible. Cette croyance repose sur l'illusion que le bonheur implique la vérité – or, il se

celle de bonheur. Dans notre texte, nous irons reparcourir les étapes de cette transformation particulière – ou, pour utiliser un terme nietzschéen, de cette *transvaluation*: dans la première partie nous essayerons d’esquisser la signification traditionnelle des deux termes; dans la deuxième nous analyserons le changement radical qui se produit avec la philosophie de Nietzsche, en particulier avec sa pensée de l’éternel retour du même; enfin, la troisième partie sera dédiée à Camus et à sa définition de l’absurde, en particulier nous nous arrêterons sur la figure exemplaire de Sisyphe.

La promesse du bonheur, la menace du nihilisme

Qu’est-ce que le bonheur? Comment la tradition a-t-elle conçu le bonheur? À cet égard, l’étymologie du terme français *bonheur* est d’abord éclairante: le terme dérive de deux mots latins, *bon* et *eur* (issu du latin *augurium*), dont le dernier signifie littéralement «augure», «présage»; donc, en dernière analyse, bonheur veut dire l’auspice d’avoir bonne fortune, l’augure d’avoir un destin favorable. Et cela correspond parfaitement, d’ailleurs, à l’étymologie du mot grec qui lui correspond: *eudaimonia*³.

La culture occidentale⁴ –inexorablement forgée sur l’idéal platonicien mais surtout chrétien– a raisonné exactement en ces termes: le bonheur, dans cette optique, est une *promesse*, une *consolation* pour le mal souffert dans la vie, une *récompense* placée dans un avenir lointain pour justifier tous les

pourrait que la vérité soit insupportable et qu’elle rende la vie impossible». Cf. aussi G. MINOIS, *L’Âge d’or. Histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2009; F. DE LUISE, G. FARINETTI, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Milano, Einaudi, 2001; E. MOUTSOPOULOS, *L’Univers des valeurs, univers de l’homme. Recherches axiologiques*, Athènes, Éd. Académie d’Athènes, 2005.

3. C. GUIBET LAFAYE, *Penser le bonheur aujourd’hui*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 7: «Les Grecs anciens, pour désigner le bonheur, utilisaient le terme “*eudaimonia*”, d’après “*eudaimon*”, qui signifie “heureux” et dont le sens littéral est “bon esprit, bon dieu” (de “*eu*” = bon et “*daimon*” = dieu, esprit, qui a donné démon en français). Être “*eudaimon*”, c’était avoir de la chance, être béni des dieux. [...] L’étymologie des mots actuels pour désigner le bonheur, tel que l’usage s’en est fixé à partir du Moyen âge, renvoie systématiquement à l’idée de “chance”. En français, “bonheur” et “heureux” viennent de “heur” (la chance); en anglais, “*happiness*” et “*happy*” viennent de “*happ*” (la chance, la fortune, ce qui advient: *what happens*); en allemand, “*Glück*” signifie tout à la fois le bonheur et la chance; les termes correspondants en portugais (*felicidade*), en espagnol (*felicidad*), en italien (*felicità*) dérivent du latin “*felix*” qui signifie la chance, et parfois le sort».

4. Sauf quelques exceptions qui revendiquent le bonheur au présent, comme nous semble le faire ÉPICTÈTE, *Lettre à Ménécée*, traduit par O. Hamelin, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 18, 1910, pp. 397-440: «(Le sage) il ne croit pas, en effet, que la fortune distribue aux hommes le bien et le mal, suffisant ainsi à faire leur bonheur et leur malheur, il croit

sacrifices faits aujourd'hui. L'exemple le plus pertinent de cette façon de penser est caché dans les mots de Christ lui-même qui, en professant à ses disciples la doctrine du «vrai bonheur», utilise précisément cette terminologie:

«Heureux ceux qui se savent pauvres en eux-mêmes, car le Royaume des cieux est à eux! Heureux ceux qui pleurent, car Dieu les *consolera*! Heureux ceux qui sont doux, car ils recevront la terre que Dieu a *promise*! [...] Heureux êtes-vous si les hommes vous insultent, vous persécutent et disent faussement toute sorte de mal contre vous parce que vous croyez en moi. Réjouissez-vous, *soyez heureux*, car une grande *récompense* vous attend dans les cieux»⁵.

La généalogie de cette idée de bonheur peut être résumée ainsi: l'homme, face au chaos et au mal de l'existence, incapable de vivre dans un monde sans points de repère, ressent le besoin d'un ordre dans lequel il puisse conduire sa vie. La religion, la théologie, la philosophie, la métaphysique, la morale, même les sciences et l'art, toutes ces disciplines contribuent alors à la construction d'un monde doué de sens: un lieu supra-céleste est créé, où les idées sont pensées comme objectivement données; le temps universel est limité par les idées de création, de rédemption et d'apocatastase, afin que l'homme soit sauvé d'une éternité pour lui insoutenable; le devenir lui-même –symbole du chaos par excellence– devient progrès, tension vers une fin, téléologie, providence divine; enfin, la vie –qui dans son état originel obéit à des lois cruelles, violentes, animales– est soumise aux lois de la morale, à ses devoirs absolus, à ses impératifs catégoriques.

Les résultats de la construction de cette superstructure métaphysique sont plusieurs: la scission de toutes les réalités (monde vrai et monde sensible, homme tel qu'il est et homme tel qu'il devrait être, vie *hic et nunc* et vie au-delà, etc.); la dévalorisation du réel (conçu maintenant comme imparfait en comparaison avec la perfection du monde idéal); la négation de la vie (elle n'est qu'une phase transitoire vers quelque chose de plus haut, l'éternité); enfin, cette attitude qui consiste à différer le bonheur (pensé, à la Kant, comme «Souverain Bien», c'est-à-dire comme coïncidence de vertu et bonheur laquelle se situe toujours au-delà de la vie sensible, en Dieu⁶).

seulement qu'elle leur fournit l'occasion et les éléments de grands biens et de grands maux; enfin il pense qu'il vaut mieux échouer par mauvaise fortune, après avoir bien raisonné, que réussir par heureuse fortune, après avoir mal raisonné – ce qui peut nous arriver de plus heureux dans nos actions étant d'obtenir le succès par le concours de la fortune lorsque nous avons agi en vertu de jugements sains».

5. MATHIEU 5, 3 - 5, 12.

6. L. GALLOIS, *Le souverain bien chez Kant*, Paris, Vrin («Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie»), 2008. Cf. aussi J. GRONDIN, *La métaphysique du Souverain Bien chez Kant et Descartes*, Conférence donnée dans le cadre du colloque «Descartes dans Kant»,

Cette conception du bonheur est-elle compatible avec le nihilisme? Absolument non. En effet, la condition pour qu'une telle sorte de bonheur soit possible est la croyance ferme dans un monde doué de sens. De son côté, le nihilisme est bien la croyance opposée: le nihilisme affirme précisément que le monde n'a pas de sens –ni *en soi* (immanence), ni *en autre* (transcendance)– puisqu'il reconnaît l'inconsistance et l'illusion de la susdite superstructure métaphysique créée par l'homme.

Comment est-il conçu le nihilisme dans cette optique? Évidemment comme une *menace*, un *danger*: en effet, si le nihilisme prenait le dessus, si la superstructure métaphysique dont nous parlons s'écroulait, si la croyance en un sens du monde s'affaiblissait, la vie de la majorité des personnes deviendrait insoutenable. C'est pour cette raison que tout au long de l'histoire le nihilisme a été considéré comme blasphème et ceux qui le professaient –les nihilistes– comme hérétiques: Augustin parlait des *nihili homines*, les «hommes du néant», qui, en s'éloignant de Dieu *ipse fons vitae*, tombaient inexorablement dans le néant⁷; Anselme de Cantorbéry utilisait le terme *insipiens*, «l'insensé», pour indiquer celui qui niait Dieu sans apercevoir l'impossibilité logique d'une telle négation; enfin, quand au XIX^{ème} siècle le terme «nihilisme» apparut pour la première fois⁸, il était toujours utilisé de façon péjorative.

En dernière analyse, dans l'optique qui est la nôtre, on pourrait définir la philosophie comme l'effort constant et vital pour *chasser le nihilisme afin de garantir le bonheur des hommes*⁹. Mais désormais, nous prévient Nietzsche,

Université de Paris IV-Sorbonne, Centre d'études cartésiennes, le 3 juin 2004, publié dans les *Actes* du colloque, Paris, Presses Universitaires de France, 2005: «Un tel bonheur n'est donc possible qu'à deux conditions: il faut admettre l'existence d'un être omniscient, capable à la fois de sonder la moralité de notre agir et de lui dispenser un bonheur proportionné, mais aussi une existence future, à la faveur de laquelle ce bonheur pourra nous être accordé».

7. AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, I, 11: «Ideo nequissimi homines, nihili homines appellantur. Vita ergo voluntario defectu deficiens ab illo qui eam fecit, et cuius essentia fruebatur, et volens contra Dei legem frui corporibus, quibus eam Deus praefecit, vergit ad nihilum; et haec est nequitia: non quia corpus iam nihilum est».

8. Il y a au moins trois hypothèses sur la première apparition du terme «nihilisme»: selon certains –Camus compris– elle serait dans le roman de Tourgueniev *Père et Fils*, publié en 1862; selon Heidegger, on peut le retrouver dans une lettre du philosophe allemand Jacobi adressée à Fichte, publiée en 1799; enfin, Louis-Sébastien Mercier signale dès 1801 les mots «nihiliste» et «rieniste» dans son *Néologie ou vocabulaire des mots nouveaux*. Voir en tout cas F. VOLPI, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Economica Laterza, 2004 et le plus récent M. CREPON - M. DE LAUNAY, *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, 2012.

9. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 5 [71], dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, herausgegeben von Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, München, de Gruyter, 1999, p. 211: «Moral war das große G e g e n m i t t e l gegen den praktischen und theoretischen N i h i l i s m u s ».

«le nihilisme est devant la porte»: il n'est plus possible de l'ignorer ou de le chasser, lui qui est «le plus inquiétant de tous les hôtes»¹⁰.

Nietzsche et la métamorphose du nihilisme: menace qui devient nécessité

Quelqu'un pourrait naïvement dire que Nietzsche a créé le nihilisme, qu'il a voulu provoquer: rien de plus faux. Il l'a seulement reconnu, de la même façon qu'il «n'a pas formé le projet de tuer Dieu», puisque «il l'a trouvé mort dans l'âme de son temps»¹¹. En tout cas, chez Nietzsche le terme nihilisme se transforme radicalement, en prenant plusieurs significations, au moins trois¹²: 1) *condition normale* de l'existence; 2) *attitude humaine* envers la vie; 3) *événement* dans la culture européenne.

1. *La normalité du nihilisme*: comme nous l'avons vu, la culture occidentale a toujours pensé le nihilisme seulement comme une possibilité dangereuse de la pensée, c'est-à-dire comme une éventualité à éviter absolument. La norme était Dieu, qui donnait sens au monde: le nihilisme était alors, sinon un blasphème contre lui, au moins une erreur dans la façon correcte de penser. Nietzsche renverse complètement la situation. Il montre comme la véritable condition normale de l'existence humaine est le nihilisme¹³, c'est-à-dire l'absolu manque de n'importe quel sens du monde. Qu'est-ce qu'il s'est passé, donc? Le nihilisme, qui n'était avant qu'une *possibilité*, est maintenant reconnu pour ce qu'il est vraiment, une *nécessité*¹⁴: avant une erreur, un horreur, un mal-

10. *Ibid.*, 2 [127], p. 125: «Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?».

11. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi, 4 vol., Paris, Éditions Gallimard, 2008, III, p. 118.

12. Tout en sachant de simplifier une problématique très complexe, nous remarquons en marge que chez Nietzsche le mot «nihilisme» apparaît relativement tard dans sa œuvre: la première apparition est dans les fragments posthumes 1881-1882; mais il faut attendre les fragments 1885-1886 pour constater une véritable première analyse du concept; les bien connus fragments sur «le nihilisme européen» sont même du 1887-1888. Cela dit, il serait une grossière naïveté de ne pas considérer les œuvres précédentes nihilistes elles-mêmes simplement parce-que le mot «nihilisme» n'y apparaît pas. Voir à ce propos J.-F. MATTÉI, *Nietzsche et l'horizon du nihilisme*, dans J.-F. MATTÉI (éd.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit., pp. 207-220.

13. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 9 [35], dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, cit., p. 350: «Der Nihilismus ein normaler Zustand».

14. M. KESSLER, *Le nihilisme et la nostalgie de l'être*, dans J.-F. MATTÉI, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit., p. 29: «Le nihilisme devient un problème véritablement philosophique à compter du moment où on ne peut plus être nihiliste uniquement par choix moral, politique ou même par goût littéraire. Le nihilisme comme détermination philosophique dépasse les problématiques partisans, il devient une nécessité, voir mieux, une fatalité difficilement surmontable dans tous les domaines».

penser; maintenant la normalité, la norme de la vie, le *nomos* de la pensée elle-même.

2. *L'attitude nihiliste envers la vie*: encore plus bouleversante, chez Nietzsche, est la nouvelle utilisation de l'adjectif «nihiliste». Cet appellatif est maintenant utilisé non pour indiquer celui qui ne croit pas que le monde ait un sens, mais celui qui croit qu'il existe un autre monde suprasensible qui donnerait sens à ce monde où nous vivons. La nouvelle définition de nihilisme est donc la suivante: «Nihiliste est l'homme qui juge que le monde tel qu'il est *ne devrait pas* être et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas»¹⁵. Ou, comme a dit Camus en parlant de Nietzsche, «le nihiliste n'est pas celui qui ne croit à rien, mais celui qui ne croit *pas* à ce qui est»¹⁶. De cette façon, toute l'histoire de la philosophie occidentale devient nihiliste –de Platon à Kant, de Parménide à Hegel, etc.– puisqu'elle a toujours nié et masqué la vie, incapable de la concevoir pour ce qu'elle est vraiment: *volonté de puissance*.
3. *L'événement du nihilisme*: la reconnaissance de la normalité du nihilisme unie à la chute des valeurs traditionnelles que celui-ci implique engendre ce que Nietzsche appelle «mort de Dieu». Elle ne signifie pas seulement –comme on a pu le penser– la fin de la croyance en Dieu et, donc, de la religion¹⁷: comme l'a bien souligné Heidegger, le terme Dieu «désigne le monde suprasensible en général, le monde des idées et des idéaux»¹⁸. L'événement du nihilisme marque donc la fin d'un monde et le début d'un monde nouveau: mais quelle sorte de *monde nouveau*? Probablement une apocalypse, si l'homme n'est pas prêt à faire face à

15. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 9 [60], dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, cit., p. 366: «In summa: Die Welt, wie sie sein sollte, existiert; diese Welt, in der wir leben, ist ein Irrthum, – diese unsere Welt sollte nicht existieren [...] Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existiert nicht».

16. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, cit., III, p. 120.

17. Au contraire, si on s'arrête à ce niveau de compréhension il serait mieux de affirmer avec Michel Onfray que «Dieu n'est pas mort». M. ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris, éditions Gasset et Fasquelle, 2006.

18. M. HEIDEGGER, Le mot de Nietzsche: Dieu est mort, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 179: «Les noms de "Dieu" ou "Dieu chrétien" sont utilisés dans la pensée nietzschéenne pour désigner le monde suprasensible en général. "Dieu" est donné pour le domaine des Idées et des Idéaux. Depuis Platon, plus exactement depuis l'interprétation hellénistique et chrétienne de la philosophie platonicienne, ce monde supra-sensible est désormais sans pouvoir efficient. [...] La métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche, la philosophie occidentale comprise comme platonisme, en est à son terme».

l'exacerbation inévitable du nihilisme. La tâche de Nietzsche –ce qu'il apercevait comme sa responsabilité– a été précisément de préparer l'homme à cette épreuve, en lui enseignant ce qu'il appelait *nihilisme actif*, créateur de nouvelles valeurs, en opposition au *nihilisme passif*, l'attitude obstinée de vouloir comprendre le monde grâce aux valeurs mortes du passé.

Dans ce contexte renversé, l'homme peut-il être encore heureux? Non, si le bonheur est encore conçu comme une promesse – puisqu'il n'y a plus d'*arrière-mondes* où cette promesse puisse être tenue, ni d'ailleurs un Dieu qui puisse récompenser les justes et punir les méchants. Mais, puisqu'un monde peuplé d'hommes malheureux est destiné à une mort soudaine et, surtout, puisqu'il n'est pas possible de changer la réalité des choses, c'est l'homme –et, avec lui, sa conception du bonheur– qui doit se transformer: il doit, en substance, s'élever à un degré de puissance tel qu'il puisse *soutenir* et *dominer* le nihilisme. Voilà le *surhomme*: celui qui, en refusant joyeusement les anciennes interprétations du monde, nées du ressentiment et de la faiblesse, prendra sur lui la responsabilité d'en créer des nouvelles, nées de la puissance et de la désillusion. Son bonheur sera alors un nouveau bonheur: non plus une promesse –«je serai heureux»– mais une volonté –«je veux être heureux, maintenant»; ce qui avant était *sacrifice, discipline, gymnastique aristotélique de l'habitude, adéquation aux devoirs*, devient maintenant une question de *courage, d'élévation de la puissance, de force, de dépassement*. Voilà la nouvelle définition du bonheur chez Nietzsche:

«Qu'est-ce que le bonheur? –Le sentiment que la puissance *grandit*– qu'une résistance est surmontée. Non le contentement, mais encore de la puissance, non la paix avant tout, mais la guerre; non la vertu, mais la valeur (*Tüchtigkeit*) [...]»¹⁹.

Et pourtant Nietzsche savait bien que l'homme était –et est– encore trop faible pour ce bonheur; que les instincts et les forces rétrogrades dans l'âme de ses contemporains étaient encore trop forts; que la mort de Dieu était encore un événement incompris et, pour la plupart, incompréhensible; que, en somme, l'homme a encore besoin de promesses, d'illusions. C'est pour cette raison qu'il a consacré ses dernières œuvres à la création d'une véritable *constellation de concepts*, d'une *nouvelle mythologie* grâce à laquelle

19. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, § 2, dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, cit., p. 170: «Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit».

«passer au crible» l'humanité, la mettre à l'épreuve: Zarathoustra et ses enseignements –le surhomme, la fidélité à la terre, les trois métamorphoses, etc.; Dionysos et son acquiescement à la vie telle qu'elle est –l'*amor fati*, l'innocence du devenir, le «deviens ce que tu es»; le *Freigeist*, le *Wanderer*, la transvaluation de toutes valeurs, la volonté de puissance; mais surtout, l'éternel retour du même.

Nous nous arrêterons sur ce dernier concept puisqu'il occupe une place fondamentale dans la philosophie nietzschéenne²⁰: en effet, Nietzsche y reconnaissait le plus haut enseignement de la doctrine de Zarathoustra, la forme d'acceptation la plus haute qui puisse se concevoir. Il le définissait comme «pensée sélective», «pensée d'élevage», c'est-à-dire la seule pensée qui permettrait l'apparition de l'homme supérieur, la métamorphose vers le surhomme. Voyons comment.

L'éternel retour du même est la façon la plus radicale de penser le nihilisme comme condition cosmologique et existentielle: là où le christianisme –mais en générale toute pensée téléologique– pensait le temps universel comme une ligne droite et finie, c'est-à-dire avec un début (création divine, état de nature, etc.) et une fin (jugement universel, achèvement d'un *telos*, etc.), la lucidité nihiliste voit un cercle refermé sur soi, dans lequel non seulement il n'y a pas de *rédemption* possible, mais dans lequel *tous* les aspects de l'existence –bien et mal, joie et souffrance, etc.– sont obligés de se reproduire inexorablement pour l'éternité. S'écroule ainsi l'espoir *humain*, *trop humain* d'être sauvés dans un avenir après la mort – le même espoir qui avait garanti la vie de civilisations entières pendant des millénaires: la vie se joue, donc, toute au présent; tous ses aspects sont nécessaires; tout reviendra.

C'est au moment de cette découverte brutale, alors, que le démon nietzschéen demande à l'homme: «Veux-tu cela? le reveux-tu? une fois? toujours? à l'infini?»²¹. C'est-à-dire: «Es-tu prêt à soutenir le fait que le mal

20. Voir la voix «Éternel Retour» dans P. WOTLING, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.

21. La référence est bien évidemment à l'aphorisme 341 du *Gai savoir*, *Le poids le plus lourd*. Cf. aussi F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, 11 [143], dans *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, cit., p. 496: «Aber wenn alles nothwendig ist, was kann ich über meine Handlungen verfügen? "Der Gedanke und Glaube ist ein Schwergewicht, welches neben allen anderen Gewichten auf dich drückt und mehr als sie. Du sagst, daß Nahrung Ort Luft Gesellschaft dich wandeln und bestimmen? Nun, deine Meinungen thun es noch mehr, denn diese bestimmen dich zu dieser Nahrung Ort Luft Gesellschaft. –Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei allem, was du thun willst: "ist es so, daß ich es unzählige Male thun will?" ist das größte Schwergewicht». Nous traduisons: «"Mais si tout est nécessaire, en quoi puis-je décider de mes actes?" La pensée de l'éternel retour et la croyance à ce retour forment une pesanteur

que tu as souffert, que tu souffres et que tu souffriras ne sera jamais vengé ni racheté? que ce que tu fais maintenant reviendra exactement comme tu le vis maintenant? Comment, donc, commencerais-tu à vivre face à cette pensée? Réussirais-tu à être *heureux*, malgré cela?»²².

Pour répondre affirmativement, ce même homme, que le démon nietzschéen a chargé du «poids le plus lourd», a dû subir une *métamorphose*: maintenant il a l'aspect d'un jeune berger qui se tord²³, «râlant et convulsé, le visage décomposé», avec «un lourd serpent noir pendant hors de sa bouche»²⁴. Zarathoustra le voit et, puisqu'il «n'arrive pas à arracher le serpent du gosier», il crie: «Mords! Arrache-lui la tête! Mords toujours!». Le berger mord alors d'un bon coup de dent, en crachant loin de lui la tête du serpent. Alors il bondit sur ses jambes, mais, aux yeux de Zarathoustra, «il n'était plus ni homme, ni berger, – il était transformé, rayonnant, il *riait*!», à tel point que Zarathoustra lui-même s'exclame: «jamais encore je ne vis quelqu'un rire comme *lui*! Ô mes frères, j'ai entendu un rire qui n'était pas le rire d'un homme».

Il avait raison: ce n'était pas un homme qui riait, mais le fils d'Éole et d'Énarété, Sisyphe en personne.

Camus et l'éternel retour de Sisyphe

On comprendra après le sens de cette dernière suggestion. Pour le moment, il suffira de dire que, dans notre interprétation, Sisyphe est une parfaite représentation de *l'homme qui est prêt à dépasser l'épreuve de l'éternel retour du même*. Maintenant, pour des raisons méthodologiques, il faut procéder par ordre, en essayant de comprendre ce que Camus pense du nihilisme et du bonheur.

Premièrement, on ne doit pas confondre chez Camus les notions de nihilisme et d'absurde: elles ne sont pas équivalentes²⁵. Le nihilisme, nous l'avons vu, est en fait une condition *nécessaire* et, pour ainsi dire, *ontologique*:

qui parmi d'autres pesanteurs t'opprime et pèse sur toi davantage que celles-ci. Tu dis que la nourriture, le lieu, l'air, la société te changent et te déterminent? Or, tes opinions le font bien plus encore, car celles-ci te déterminent à choisir telle nourriture, tel lieu, tel air, telle société. –Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera. La question que tu te poses pour tout ce que tu veux faire: «Le voudrais-je de telle sorte que je le veuille faire d'innombrables fois?» constitue la pesanteur la plus importante».

22. Ces derniers mots sont à nous.

23. La référence est évidemment à l'aphorisme, De la vision et de l'énigme, de *Ainsi parlait Zarathoustra*.

24. Le serpent noir est, ici, le symbole de l'éternel retour du même.

25. Comme l'a bien souligné M. WEYEMBERGH, *Dictionnaire Albert Camus*, Paris, éditions Robert Laffont, 2009, p. 9: «Nihilisme et absurde, bien que de complexion analogue, ne se recouvrent pas», puisque «l'absurde est en fait une figure du nihilisme propre à la

il est tout à fait indépendant de l'homme, c'est-à-dire qu'il existe et subsiste indépendamment du fait que l'homme le reconnaisse ou non. Par contre, l'absurde est la condition *existentielle* dans laquelle l'homme tombe à partir du moment où il *reconnaît le nihilisme*: plus précisément, il s'agit de la reconnaissance de l'incompatibilité entre l'être nihiliste du monde, d'un côté, et, de l'autre, le désir le plus profond de l'esprit humain, son «exigence de familiarité», sa «nostalgie d'unité», son «appétit de clarté» et «d'absolu»²⁶. L'homme a longtemps demandé au monde quel est son sens dernier. Celui-ci répondait toujours avec un silence déraisonnable. Après des siècles et des siècles de vaine obstination, la fatigue a pris le dessus sur l'espoir: l'homme a enfin compris que, si le monde ne répondait pas, il ne s'agissait pas de reformuler mieux la question, de chercher plus à fond. Le problème était la question elle-même: comme il n'y a pas d'interlocuteur, elle est tout à fait impossible à poser. L'absurde est alors, en définitive, la conscience de ce divorce irrémédiable entre le désir de l'homme et le silence du monde²⁷.

Et pourtant, il s'agit d'une conscience à laquelle peu de personnes peuvent atteindre. L'homme qui n'a pas la lucidité et la force nécessaires pour y arriver, qui n'a pas le courage pour se maintenir dans ces «lieux déserts et sans eau où la pensée arrive à ses confins»²⁸, est destiné aux formes les plus extrêmes de nihilisme: le suicide –«avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne la comprend pas»²⁹; le suicide philosophique –«évasion envers l'éternel», «saut mortel dans la transcendance»³⁰; l'absolu –le choix d'absolutiser une seule valeur (soit Dieu, soit l'Histoire) et avec elle faire violence au réel.

Dans ce contexte de progressive *séparation* –où, justement, l'homme est de plus en plus séparé de sa vie, du monde et des autres– le bonheur se dessine,

sensibilité de l'époque, alors que le nihilisme est un mouvement qui vient de plus loin et est beaucoup plus large». Une vision contraire est exprimée par F. VEZIN, *Présence d'Albert Camus*, n° 2 - 2011, revue publiée par la Société des Études Camusiennes, p. 16, selon lequel «l'absurde est un autre nome du nihilisme».

26. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, cit., I, p. 231.

27. Pour mieux approfondir cette lecture métaphysique de l'absurde, cf. M. ONFRAY, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2012, en particulier le chapitre 5 de la première partie, *Une métaphysique de l'absurde* (pp. 183-213). Pour une lecture diamétralement opposée, selon laquelle l'absurde serait le produit d'une compliquée situation sociale (celle de l'Algérie française) élevée au niveau cosmique, voir F. DI PILLA, *Albert Camus*, Lecce, Milella, 1971, p. 219.

28. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, cit., I, p. 225. Pour décrire cette impossibilité de se maintenir dans la condition absurde, Weyembergh utilise le terme «impatience ontologique». Cf. M. WEYEMBERGH, *L'unité, la totalité et l'énigme ontologique*, dans *Albert Camus ou la mémoire des origines*, De Boeck Université, Paris-Bruxelles, 1998, pp. 29-40.

29. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, cit., I, p. 223.

30. *Ibid.*, p. 240.

selon Camus, comme *unité*³¹: «Qu'est-ce que le bonheur sinon le simple accord entre un être et l'existence qu'il mène?»³². Cette conception du bonheur, si facile à expliquer, est en réalité très difficile à vivre, comme elle l'était chez Nietzsche. En effet, elle exige que –là où la religion *séparait* vie et au-delà, la métaphysique monde sensible et monde vrai, la morale être et devoir-être– l'homme retrouve une *unique vie*, un *unique monde*, un *seul homme*. Mais pour faire cela, il faut une dose surhumaine de lucidité, de courage et d'honnêteté³³. Comment, en effet, peut-on s'interdire le simple chemin qui conduit au saut vers l'illusion transcendante? Comment ne pas préférer, face à la découverte de l'absurde, la douce anesthésie de Dieu et de ses promesses de bonheur?

Selon nous, pour découvrir la réponse il faut bien regarder Sisyphe, son orgueil et son effort interminable, puisqu'il est –et nous allons le montrer– la *synthèse parfaite des toutes les vertus préliminaires au dépassement du nihilisme*. Dans cette dernière partie nous allons donc montrer les liens les plus évidents entre le mythe de Sisyphe et la pensée nietzschéenne de l'éternel retour du même³⁴ –expression suprême du nihilisme–, afin de

31. Voir P. NGUYEN-VAN-HUY, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, p. 9, Neuchâtel, éditions de la Baconnière, 1962; cf. aussi A. ROUSSEAU, *Albert Camus et la philosophie du bonheur*, *Symposium*, II, 1948, n. 1, pp. 1-18, et encore CH. MOELLER, *Albert Camus ou l'honnêteté désespérée*, dans *Littérature du XXe siècle et christianisme, I: Silence de Dieu* (Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien, Bernanos), Tournai, Casterman, 1953, pp. 25-90, où l'auteur définit la philosophie de Camus comme une «religion du bonheur».

32. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, cit., I, p. 134.

33. P.-L. REY, *Dictionnaire Albert Camus*, cit., p. 94 : «Le bonheur est un bien perdable, sans quoi il ne serait pas. [...] Ainsi est-il lié à la condition absurde. Pleinement assumée, celle-ci nous invite en effet à épuiser le champ du possible, c'est-à-dire à admettre que notre royaume est tout entier de ce monde, sans espérer ce bonheur illusoire que les chrétiens situent dans l'au-delà, et les marxistes dans le paradis de la société sans classes».

34. Comment a bien affirmé M. WEYEMBERGH, *Autocréation et automythification dans le Mythe de Sisyphe*, dans *Albert Camus ou la mémoire des origines*, cit., p. 51: «Le mythe de *Sisyphe* se situe dans l'univers dont Nietzsche a esquissé la topologie». Nous nous permettons de citer ici les articles les plus importants concernant le rapport Camus-Nietzsche: J.-F. MATTEI, *Le premier ou le dernier homme?*, dans *La pensée de midi*, 2010/1 N° 30, pp. 99-106; W. E. DUVALL, *Camus's Fall? From Nietzsche*, *Historical Reflections*, printemps 1995, pp. 537-552; W. E. DUVALL, *The Nietzsche Temptation in the Thought of Albert Camus*, *Willamette Journal of Liberal Arts*, été 1989, pp. 33-43; B. ROSENTHAL, *Die Idee des Absurden. F. Nietzsche und A. Camus*, Bonn, Bouvier, 1977; R. SIENA, *Nietzsche, Camus e il problema del superamento del nichilismo*, *Sapienza*, Vol. XXVIII, 1975; M. WEYEMBERGH, *Camus und Nietzsche*, *Sinn und Form*, 1993, pp. 654-664; P. CASTORO, *Albert Camus. Il pensiero meridiano*, Nardò, Besa editrice, 1996, in particolare il capitolo «*Amor fati*» e *volontà di potenza*», pp. 85-90; cf. G. GAETANI, «The Eternal return of Sisyphus»: Camus interpreting Nietzsche, *Journal of Camus Society* 2012, pp. 76-85.

comprendre comment les deux auteurs nous mènent à une conception radicalement nouvelle du bonheur.

On peut dire, pour résumer, que la doctrine de l'éternel retour du même, au delà de toutes ses interprétations³⁵, nous conduit toujours au même enseignement: le temps universel, qui était pensé avant comme limité et téléologiquement tendant à un état final, est pensé maintenant comme un enchaînement des événements infini et aléatoire qui ne conduit pas à un résultat final, comme un cercle où non seulement il n'y a pas un début et une fin, mais même pas un point de fuite. Dans ce cercle où le temps passe infiniment, tous les aspects de l'existence sont destinés à revenir, de même que n'importe quel projet humain est destiné –tôt ou tard– à s'évanouir³⁶. Or, comment ne pas voir dans le supplice de Sisyphe une merveilleuse métaphore de l'éternel retour du même?

«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 inutile et sans espoir*»³⁷.

Qu'est-ce que ce rocher qui retombe éternellement sinon le même «poids le plus lourd» que Nietzsche voulait charger sur les épaules de l'homme?

35. D'ailleurs, comme beaucoup des critiques nietzschéens ont désormais reconnu (Dixsaut, Vattimo, Montinari, Safranski et autres) nous interprétons l'éternel retour comme une «pensée expérimentale» plutôt que comme une «doctrine cosmologique». À ce propos, nous partageons entièrement la lucide analyse de M. DIXSAUT, *Nietzsche par-delà les antinomies*, Chatou, Les éditions de La Trasparence, 2006, p. 190: «Le thème de l'éternel retour est *explicitement* présent dans neuf passages si on s'en tient aux œuvres publiées. Et s'il y a un problème qui impose de s'y tenir fermement et de ne faire appel aux fragments posthumes que s'ils contribuent à les éclairer, c'est bien celui-là. En effet, on peut remarquer qu'on ne peut déceler dans les textes publiés aucun aspect "cosmologique" de la doctrine. Or nombre d'interprètes s'efforcent de démontrer –à juste titre– que la "cosmologie" n'en est pas une, qu'il n'y a aucune théorisation scientifique de l'éternel retour, mais aucun ne se demande pourquoi Nietzsche, jusqu'à *Ecce Homo* compris, n'a retenu aucun des arguments qui pourraient sembler aller en ce sens. On peut raisonnablement admettre que l'essentiel de sa pensée la plus lourde n'était pas là (pour Wotling, les efforts de démonstration cosmologique seraient pédagogiques: si c'était le cas, raison de plus pour les publier). Je laisserai donc cette question de côté [...], et me bornerai à dire que l'éternel retour n'est pas un fait, mais une pensée, une pensée lourde de conséquences mais néanmoins une pensée».

36. L'homme lui-même est, dans cette optique, seulement une petite parenthèse dans le temps universel. Voir à ce propos l'incipit de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*.

37. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, cit., I, p. 301.

Sisyphé – jeté dans une existence «où tout l'être s'emploie à ne rien achever»³⁸, où la somme totale de ses gestes, bien qu'il soit déterminé et obstiné, aboutira toujours au néant de la mort – habite un «espace sans ciel», un «univers sans maître», un «temps sans profondeur», c'est-à-dire une terre privée de lieux supra-célestes, de Dieu et d'espoirs supraterrestres. Il pourrait –comme les nihilistes passifs font par manque de force ou d'orgueil– s'affaisser sous ce rocher, se soumettre à son poids insoutenable et –quelle horreur, cette seule pensée!– s'agenouiller au bas de la montagne, en suppliant les dieux de mettre fin à son supplice: «mais Sisyphé enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers». Il pourrait aussi choisir le suicide³⁹ ou, pire, l'acceptation désespérée de son destin qui le mène au malheur: mais il reconnaît bien que «il n'y a qu'un monde», où seuls des insensés –ou des faibles, ce qui est la même chose– laisseraient vaincre le rocher. Sisyphé ne le laissera jamais vaincre, puisqu'il sait que «il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris»: son rocher est exactement le symbole de cette destinée supérieure «fatale et méprisable». En effet, depuis qu'il dit oui à son rocher sans hésitation ni tristesse, le rocher lui-même devient «sa chose»⁴⁰: «son destin lui appartient», puisqu'il est devenu «une affaire d'homme, qui doit être réglée entre les hommes». Ainsi représenté, on voit comment Sisyphé incarne les trois vertus nécessaires pour dépasser l'épreuve de l'éternel retour du même qui sont

«l'absence totale d'espoir (qui n'a rien à voir avec le désespoir), le refus continu (qu'on ne doit pas confondre avec le renoncement) et l'insatisfaction consciente (qu'on ne saurait assimiler à l'inquiétude juvénile)»⁴¹.

38. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, cit., I, pp. 301-304, pour toutes les citations suivantes.

39. Comme a envisagé de façon erronée dans son article Z. BAUMAN, «Je me révolte, donc nous sommes...», *Le Nouvel Observateur*, 19 novembre 2009, traduit de l'anglais par Serge Chauvin: «*l'absurdité de la condition humaine*» qui entraînait Sisyphé, accablé et obsédé par son propre malheur, vers le suicide comme unique réponse et issue possible à sa malédiction humaine, trop humaine (fidèle en cela à la maxime énoncée par Plin l'Ancien, et sans doute adressée à tous les adeptes de l'amour-de-soi associé à l'amour-propre: «*Dans la misère de notre vie sur terre, le suicide est le plus beau cadeau de Dieu à l'homme*»)). Premièrement, Sisyphé n'est point malheureux, puisque «la lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir (son) cœur d'homme»; deuxièmement, il ne considère pas que le suicide soit sa «unique réponse»: tout au contraire, il se maintient lucidement dans l'absurde, en refusant son destin «fatale et méprisable» mais en ne renonçant pas à le vivre.

40. G. BACHELARD, *La Terre et les Rêveries de la volonté*, Paris, éditions José Corti, 1948, p. 192: «À l'instant de l'effort, Camus dit d'une manière énigmatique: "Une visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même". Je dirais, tout à l'inverse, qu'un rocher qui reçoit un si prodigieux effort de l'homme est déjà homme lui-même».

41. A. CAMUS, *Œuvres complètes*, cit., I, p. 240.

Sisyphé n'a pas d'espoir mais il n'est pas désespéré: il reconnaît seulement qu'il y a point de rédemptions possibles dans un monde qui revient éternellement, où «toute pierre jetée doit retomber»⁴². Et pourtant, cette reconnaissance ne signifie pas pour lui une condamnation au désespoir, puisqu'il reconnaît la nécessité intrinsèque de cette condition – «il n'y a qu'un monde». Deuxièmement, même s'il n'acceptera jamais ce monde tel qu'il est – puisque le mal terrestre reste toujours injustifiable – néanmoins il ne renoncera pas à y vivre. Troisièmement, sa conscience de ne pas pouvoir terminer son effort, de ne pas pouvoir aboutir à un état final où pouvoir se dire satisfait, le mène évidemment à une certaine insatisfaction, mais pas au malheur, puisque après tout «la lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme».

Que signifie alors, dans cette optique, l'énigmatique conclusion «il faut imaginer Sisyphe heureux»⁴³? Bien évidemment, pas que Sisyphe n'est pas heureux et qu'il reviendrait à nous de le voir comme tel; ni que le bonheur de Sisyphe est une devoir ou un impératif moral auquel il faudrait aspirer. Pas du tout. Selon nous, l'interprétation correcte est la suivante: là où la faiblesse de la pensée traditionnelle voyait Sisyphe, c'est-à-dire l'homme dans le nihilisme, comme un homme *essentiellement et inexorablement triste*⁴⁴, nous – nous hommes de l'absurde assez puissants pour accepter l'éternel retour du même – nous devons imaginer Sisyphe heureux, exactement parce que nous sommes allés au-delà de la faiblesse de la pensée traditionnelle qui croyait fermement encore dans l'antinomie entre nihilisme et bonheur.

Le bonheur de Sisyphe, comme celui de Zarathoustra, est devenu – c'est la conclusion de notre réflexion – une question de lucidité, de force et d'orgueil, là où c'était une question de sacrifice et d'illusoire soumission à Dieu. Ce bonheur, est-il au niveau de l'homme? Évidemment non, mais Nietzsche nous enseigne que «l'homme est quelque chose qui doit être dépassé». La même force et le même orgueil qui animaient Sisyphe et Zarathoustra contribueront à ce dépassement – au moins c'est l'espoir que Camus et Nietzsche partageaient.

42. Expression utilisée par le nain de Zarathoustra dans le chapitre *La vision et l'énigme*.

43. M. WEYEMBERGH, *Dictionnaire Albert Camus*, cit., p. 591: «L'homme absurde peut-il être heureux? Rappelons d'abord l'ambiguïté de la formule qui clôt *Le Mythe de Sisyphe*: "Il faut imaginer Sisyphe heureux", où le "il faut" peut avoir la signification de "on est obligé, on ne peut faire autrement", ce qui exclut le doute; mais il peut s'agir aussi d'une injonction recommandant d'imaginer Sisyphe heureux, comme si l'auteur voulait éviter que le lecteur ait l'impression que le bonheur n'est pas l'état habituel du personnage absurde».

44. Pour les raisons précédemment débattues, voir la première partie du texte.

Il faut se comporter comme ce «lac qui un jour se refusa à s'écouler, qui projeta une digue à l'endroit où jusque-là il s'écoulait» et qui depuis lors «s'élève toujours davantage» en hauteur⁴⁵. De la même façon, nous devons refuser de nous écouler en Dieu pour nous élever en puissance. Mais qui nous donnera la force nécessaire pour «nier les dieux»? Pour Camus, l'honnêteté et l'orgueil humains seront suffisants. Nietzsche répond en revanche, et sa réponse nous semble paradoxale: «Peut-être ce renoncement nous prêterait-il la force qui nous permettra de supporter le renoncement même». Ce qui veut dire: c'est à nous et à nous seulement de trouver cette force. Ou encore: c'est à nous et à nous seulement d'être heureux.

Giovanni GAETANI
(Roma)

**Η ΑΕΝΑΗ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΣΙΣΥΦΟΥ.
ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ ΣΤΟΝ NIETZSCHE
ΚΑΙ ΣΤΟΝ CAMUS**

Περίληψη

Το ερώτημα στο οποίο αποπειράται να δώσει απάντηση αυτή η μελέτη είναι ούσιαστικά το ακόλουθο: ποιο είδος συνάφειας υποφώσκει μεταξύ του μηδενισμού και της εύτυχίας – αντίφαση, αποκλεισμός ή συμφωνία; Ο μηδενισμός είναι στον Nietzsche πολύσημος όρος που σημαίνει είτε την φυσική κατάσταση της ύπαρξης είτε την άρνητική στάση του ανθρώπου απέναντι στη ζωή είτε, τέλος, ένα γεγονός του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Αυτό φανερώνει τον αναγκαστικό και ανυπερέβλητο χαρακτήρα του μηδενισμού, του οποίου τα χαρακτηριστικά δεν είναι πλέον εκείνα μιας απειλής, ενός λάθους ή μιας πιθανότητας ακόμη και εκείνα μιας αναγκαιότητας αδύνατης να αμφισβητηθεί: ο μηδενισμός είναι ο ορίζοντας της έννοιας εντός της οποίας κάθε πράγμα ορίζεται. Στο πλαίσιο αυτό, αναδεικνύεται ή ίδια ή ιδέα της εύτυχίας ως υπόσχεσης, γεγονός που φαίνεται να καταδικάζει τον άνθρωπο σε ολοσχερή άφανισμό. Ο Nietzsche, αφ' ής στιγμής αντιλήφθηκε την ανικανότητα του σύγχρονου ανθρώπου να αντιμετωπίσει την έλευση του μηδενισμού, αναπτύσσει μία ενός είδους «νέα μυθολογία» με σκοπό να επιτρέψει την ανύψωση του ανθρώπου προς ένα νέο επίπεδο δύναμης – τον *Übermensch* (Υπεράνθρωπο). Στο έσωτερικό αυτού του πλέγματος των έννοιων ξεπηδάει εκείνη της αέναης επιστροφής του όμοιου, η οποία, ούδόλως σημαίνει μία θεωρία φυσικο-κοσμολογική, αλλά πρόκειται

45. La référence est à l'aphorisme 285 (Excelsior!) du *Gai Savoir*.

περὶ μιᾶς πειραματικῆς σκέψης, μιᾶς ὑπαρξιακῆς ἀπόδειξης στὴν ὁποία στηρίζεται ὁ ἄνθρωπος προκειμένου νὰ ἐπαληθεύσει τὴν ἱκανότητά του νὰ συνδέσει τὴν εὐδαιμονία μὲ τὸν μηδενισμό.

Ἀφοῦ προσδιορίστηκε ἡ βασικὴ διάκριση μεταξὺ μηδενισμοῦ καὶ ἄτοπου στὸ μέτρο πού τὸ ἄτοπο συμπίπτει μὲ τὴν ἀναγνώριση τῆς ἀσυμφωνίας τοῦ μηδενιστικοῦ ὄντος τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἀπαιτήσεων τῆς ἔννοιας τοῦ ἀνθρώπου, ὀρίσαμε, στὴ συνέχεια, τὴν συμβολὴ τοῦ Camus στὸ πρόβλημα ἐὰν μηδενισμός καὶ εὐδαιμονία εἶναι δύο ὅροι πού μποροῦν νὰ συμφωνήσουν μεταξὺ τους, ἐπαναδομώντας τὴν ἔννοια τῆς εὐτυχίας κατὰ τὸν Camus ὡς ἀναζήτηση τῆς ἐνότητας. Γιὰ τὸν Camus ἐν τέλει, εὐδαίμων εἶναι ἐκεῖνος πού εἶναι σὲ θέση νὰ βρεῖ μιὰ μοναδική ζωὴ, ἕναν μοναδικὸ κόσμο, ἕναν μόνο ἄνθρωπο. Ἡ προϋπόθεση μιᾶς παρόμοιας εὐτυχίας εἶναι, κατὰ τὸν Nietzsche, μιὰ βούληση καὶ μιὰ διαύγεια ἀνώτερη, πού βρίσκονται νὰ συνυπάρχουν στὸ σχῆμα τοῦ Σίσυφου, πού ὀρίζουμε στὸ ἄρθρο αὐτὸ ὡς τέλεια σύνθεση ὅλων τῶν προϋποθετικῶν ἀρετῶν ἀναγκαίων γιὰ τὴν ὑπερνίκηση τοῦ μηδενισμοῦ. Εἰδικώτερα, ὁ καμικὸς μῦθος τοῦ Σίσυφου φαίνεται στὰ μάτια μας ὡς μιὰ τέλεια ἀναπαράσταση τοῦ ἀνθρώπου πού εἶναι ἔτοιμος νὰ ὑπερβῇ τὴν προσπάθεια τῆς ἀένανης ἐπιστροφῆς τοῦ ὁμοίου.

Ἐπὶ τῇ βάσει τῶν στοχασμῶν τοῦ Nietzsche καὶ τοῦ Camus φτάσαμε στὸ σημεῖο νὰ ὀρίσουμε τὴν εὐδαιμονία ὡς μιὰ περίπτωση «βούλησης μέσα στὸν μηδενισμό», καὶ ἔτσι βρισκόμαστε στοὺς ἀντίποδες τῆς παραδοσιακῆς φιλοσοφικῆς ἀντίληψης, κατὰ τὴν ὁποία οἱ δύο ὅροι βρίσκονται σὲ μιὰ σχέση ἀκραίας ἀσυμφωνίας καὶ ἀποκλεισμοῦ – «ἢ εὐδαιμονία ἢ μηδενισμός».

Giovanni GAETANI
(Μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)