

Université de Montréal

Les limites de la violence;
Analyse de la conception de la violence d'Albert Camus

par
Yves Trottier

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du
grade de M. Sc.
en philosophie

Avril, 2004

© Yves Trottier, 2004



Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Les limites de la violence;
Analyse de la conception de la violence d'Albert Camus

présenté par :

Yves Trottier

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Maurice Laguerre
président-rapporteur

Jean Roy
directeur de recherche

Jean Grandin
membre du jury

Résumé

Ce mémoire retrace l'évolution de la conception de la violence dans la pensée d'Albert Camus de ses débuts littéraires à la publication de *L'Homme révolté*. Il est démontré que la violence est, selon Camus, à la fois inévitable et injustifiable. Elle est inévitable compte tenu de l'imperfection des hommes et des sociétés, et toujours moralement injustifiable car elle constitue une rupture du lien de solidarité qui unit les êtres humains dans une même condition. L'analyse du concept de la révolte permet à Camus d'identifier une valeur, la dignité humaine, sur laquelle est construite toute sa morale. L'autre s'impose comme une limite éthique qui exige le respect. Camus dénonce donc avec force l'illusion révolutionnaire de la création de l'homme nouveau dans une société purgée de toute forme d'aliénation, car celle-ci procède d'une confusion de la morale et du politique qui mène au manichéisme. En somme, Camus soutient que même une fin noble ne saurait justifier les moyens de son atteinte si ces moyens consistent en un recours à la violence.

Mots clés

Philosophie politique; violence; révolte; révolution; morale; Jean-Paul Sartre.

Summary

This memoir analyzes the evolution of Albert Camus' understanding of violence from his literary beginnings until the publication of *The Rebel*. It is demonstrated that violence is, according to Camus, both inevitable and unjustifiable. Considering that human beings and societies are imperfect, violence is deemed inevitable, but it is also always morally unjustifiable since it constitutes a breach in the bond of solidarity that unites all human beings together in the same condition. The examination of the concept of revolt allows Camus to identify a value, human dignity, on which to build his moral. The Other imposes himself as an ethical limit which commands respect. Hence, Camus forcefully criticizes the revolutionary illusion of creating a new man in a society purged of all forms of alienations, an illusion which proceeds from a confusion of morale and politics that leads to Manicheism. In brief, Camus claims that even a noble cause cannot justify the means necessary to its accomplishment if these means imply a recourse to violence.

Key words

Political philosophy, violence; revolt; revolution; morality; Jean-Paul Sartre.

Table des matières

Introduction	p. 1.
Chapitre 1	
Vers une définition de la violence	p. 6.
<i>Le danger de l'ambiguïté</i>	p. 6.
<i>Une définition opérante</i>	p. 12.
Chapitre 2	
L'élaboration de la conception de la violence de Camus dans ses premiers romans	p. 21.
<i>La mort heureuse</i>	p. 24.
<i>L'étranger</i>	p. 36.
Chapitre 3	
La prise de position de Camus contre la violence	p. 50.
<i>Lettres à un ami allemand</i>	p. 53.
<i>Première lettre</i>	p. 54.
<i>Deuxième lettre</i>	p. 58.
<i>Troisième lettre</i>	p. 59.
<i>Quatrième lettre</i>	p. 60.
<i>Ni victimes ni bourreaux</i>	p. 64.
Chapitre 4	
Révolte et Révolution	p. 72.
<i>La révolte métaphysique</i>	p. 72.
<i>L'absurde</i>	p. 72.
<i>La révolte</i>	p. 77.
<i>La conception sartrienne de la révolte</i>	p. 82.
<i>Camus et Nietzsche</i>	p. 89.
<i>La révolte historique</i>	p. 94.
<i>L'histoire</i>	p. 94.
<i>La Révolution</i>	p. 98.
<i>Pensée de midi</i>	p. 110.
Conclusion	p. 114.
Bibliographie	p. 119.

À Jin-Hee... First and last, and
always...

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur de recherche, M. Jean Roy, qui a su si bien orienter mes lectures et me faire partager sa passion pour l'étude des enjeux philosophiques et moraux liés aux illusions qu'engendre l'oubli de notre finitude.

Un merci tout spécial également à J.B.J.Y. sans qui la rédaction de ce mémoire aurait été impossible.

Les limites de la violence

Analyse de la conception de la violence d'Albert Camus

Introduction

La mort d'un homme est une fin du monde.

Ce qu'il y a de plus grand en vous surgit de vos limites.

Jean D'Ormesson, *La Douane de mer.*

La rhétorique de la plus grande puissance mondiale donne des frissons. Les États-Unis sont en croisade. Incarnant le Bien, ils pourchassent le Mal partout où ils veulent le trouver. *L'Empire du Mal* a été remplacé par *L'Axe du Mal*. L'ennemi d'hier est vaincu, mais le Mal persiste, il a pris une nouvelle forme. Un nouveau manichéisme tranche entre les bons et les méchants. L'intolérance prend le pas sur la tolérance et bientôt il faudra choisir son camp. Mais il n'y en aura encore que deux... celui du Bien et celui du Mal. Retour à la bichromie, ou plutôt à l'absence de nuances : ou l'on brandit fièrement l'étendard tout blanc du Bien, ou l'on exhibe les noirs lambeaux du Mal. Entre les deux, un néant infranchissable, un véritable *no man's land*. Et contre le Mal, tout est permis. Il suffit de combattre pour la bonne cause, d'élever le glaive de la Vérité et de l'abattre sur la tête des « possédés ». Les terroristes d'hier et d'aujourd'hui sont d'accord au moins sur ce point...

Nous nous retrouvons du coup à la fin de l'histoire, inaugurée par le règne de l'État de droit, sans que la magie de la négation de la négation ait opéré son charme. Le combat dialectique se poursuit et la synthèse, incessamment remise à plus tard, ne semble trouver sa rationalité que dans la victoire par les armes du plus fort. Le savoir absolu hégélien n'a rien résolu, sinon qu'il a su apaiser la conscience des puissants en justifiant leur recours à la force. L'efficacité militaire donne raison au vainqueur tout en rejetant aux oubliettes de l'histoire le vaincu. Hors de la Force, point de salut, semble dire Goering au procès de Nuremberg lorsqu'il clame que le seul tort d'Hitler est d'avoir perdu la guerre. Il eût suffi, selon lui, d'une victoire pour que les rôles fussent inversés et que les accusés prissent la place des accusateurs.

Que cela signifie-t-il? Tout est-il justifiable à celui qui possède la force d'imposer sa volonté? La violence peut-elle justifier par elle-même les entreprises humaines sur le plan historique? Si oui, alors nous nous retrouvons pris au piège d'un cercle vicieux puisque si la fin poursuivie justifie le recours à la violence dans la mesure exacte où il en permet la réalisation, le recours à la violence justifie à son tour cette fin en la réalisant. La violence est légitime parce que la fin est légitime, et la fin est légitime parce que la violence la justifie par son succès. Derrière ce raisonnement se cache un sophisme qui élude le problème éthique que pose l'action humaine. Il ne suffit pas que la fin soit moralement bonne pour que soient justifiés les moyens qui l'actualisent. Conclusion de la sorte implique que l'on refuse à la morale toute autonomie vis-à-vis du politique et qu'on la réduise à la seule

valeur du succès. Devient éthique alors tout ce qui est efficace et la morale n'est plus qu'un sceau de légitimité que l'on appose sur la réussite et cela indépendamment de tout jugement que l'on voudrait fondé sur ce qui, dans l'expérience humaine, est universel. Or, si « l'objectivité caractéristique de la morale, comme l'explique Julien Freund, est liée à la relation fondamentale de toute action, celle des moyens et de la fin »¹, c'est qu'elle intervient dans la manière dont sont conjugués à la fois la fin et les moyens. Ainsi, lorsque Camus déclare que la justification de la fin est inséparable de la justification des moyens, il entend démontrer qu'il existe un fondement possible à la morale et que c'est de ce dernier que la fin et ses moyens tirent leur sens. Prenant à témoin Marx, qui disait qu'une fin juste nécessite des moyens justes², Camus revendique le droit à la justification morale de l'agir humain à partir de valeurs communes à tous qui transcendent le cadre de la simple efficacité.

Camus défend la nécessité de maintenir la violence à l'intérieur de limites établies par la morale en soutenant qu'elle est à la fois inévitable et injustifiable. Il rejette le concept de violence progressive qu'élabora Maurice Merleau-Ponty, c'est-à-dire l'idée que la violence puisse se justifier en fonction de la fin qu'elle poursuit, cette fin étant la Révolution qui mettra un terme à toutes les formes d'aliénation. Ce concept exerça une fascination remarquable sur les intellectuels français de gauche pendant la période qui

¹ Julien Freund, « La double morale », *Comprendre*, Nos 45-46, Venise, 1892, p. 52.

² Albert Camus, « L'Homme révolté », *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 613.

suit la Deuxième Guerre mondiale³, et tout particulièrement sur Jean-Paul Sartre qui, selon Jean-François Revel, allait devenir « l'incarnateur » de son siècle tant il fit sien l'esprit de son temps.⁴ Pour Sartre, la violence révolutionnaire est justifiée dans l'immédiat car l'avenir radieux que la révolution promet rachètera les procédés fourbes adoptés pour l'atteindre.⁵ Cet acte de foi dans l'avenir repose sur la croyance que la violence révolutionnaire, c'est-à-dire la violence progressive, s'inscrit dans le sens de l'histoire et qu'elle est nécessaire au dépassement même de toute violence. Tel fut le nœud de la rupture célèbre entre Sartre et Camus.

Aujourd'hui encore, dans un monde où les partisans de positions absolutistes n'hésitent pas à recourir à la violence pour en arriver à leurs fins, le problème de la justification de la violence revêt une importance capitale. Au nom de quoi userons-nous de la violence? Quelles sont les implications morales du recours à la violence légitimée par la fin encourue? Nous verrons comment la morale de Camus permet d'éviter l'écueil du manichéisme en politique et de quelle manière elle jette les bases d'une coexistence pacifique.

Ce mémoire vise à comprendre la conception de la violence d'Albert Camus de même que ses implications pour la morale et la politique. En ce sens, trois thèmes centraux de sa pensée relatifs au problème éthique que pose

³ Pour une étude approfondie de l'emprise sur l'imaginaire social occidental de l'idée révolutionnaire, voir *Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XX^e siècle* de François Furet dans lequel il retrace de manière systématique l'épopée grandiose et tragique du mythe de la révolution. François Furet, *Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995, 580p.

⁴ Jean-François Revel, « L'incarnateur », *L'Express*, no 1502, 26 avril 1980, p. 57.

⁵ Sartre ira encore plus loin dans sa préface aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon. La violence y sera présentée comme une force régénératrice. Voir Jean-Paul Sartre, *Situations, V*, « Les Damnés de la Terre », Gallimard, Paris, 1964, 253p.

le recours à la violence seront examinés : la révolte, la révolution, et la morale. Sur le plan méthodologique, une division en quatre chapitres a été adoptée. Le premier chapitre, plutôt bref, présente une définition de la violence qui se veut fidèle à la pensée d'Albert Camus et qui, de surcroît, permet d'identifier les enjeux moraux majeurs de sa conception du phénomène. Le second chapitre retrace l'élaboration de la conception de la violence de Camus dans ses deux premiers roman, soient *La mort heureuse*, qu'il refusa de publier de son vivant, et *L'étranger*, qui jouit d'un succès littéraire retentissant. Le Chapitre 3 s'intéresse à la condamnation sans équivoque de la violence qu'explicite Camus dans les séries d'articles « Lettres à un ami allemand » et « Ni victimes ni bourreaux ». Il sera démontré dans ce chapitre que la violence est, pour Camus, à la fois inévitable et injustifiable. Le dernier chapitre procède à l'analyse des implications des concepts de la révolte et de la révolution sur le rôle de la violence dans l'action politique de même que sur le plan de la morale. Autrui, en tant que fin en soi, m'oppose une limite éthique, c'est cette limite que la violence transgresse et que Camus s'efforce de faire respecter. Il est à noter que certains textes de Jean-Paul Sartre seront également étudiés afin de bien mettre en perspective la pensée de Camus.

Chapitre 1

Vers une définition de la violence

Il importe, dans un premier temps, de définir le phénomène de la violence de manière précise afin d'éviter toute confusion conceptuelle. L'objectif est de trouver une définition qui soit fidèle à la pensée d'Albert Camus et qui, de surcroît, éclaire sa conception du phénomène. Ceci nous permettra de bien démontrer subséquemment que le problème éthique que pose le recours à la violence ne se situe pas simplement sur le plan de la définition de la violence, mais surtout sur le plan de sa justification, c'est-à-dire de son rôle dans l'histoire.

Le danger de l'ambiguïté

Le danger qui se présente à nous est d'abord celui de l'ambiguïté causée par la dilatation de la définition du terme « violence ». Comme le démontre bien Thomas Platt, l'emploi descriptif du terme « violence » semble susceptible de succomber, plus particulièrement dans la pensée contemporaine, aux charmes d'un emploi de nature polémique.¹ Notons que la plasticité du langage, en ce qu'elle permet une extension de la portée descriptive du concept de violence, risque d'occulter des distinctions fondamentales et provoquer une confusion néfaste à la compréhension des phénomènes observés. À la limite, le concept peut devenir complètement inopérant puisqu'une amplification sémantique d'un terme a l'inconvénient

majeur de renvoyer à une foule de phénomènes dissemblables. Platt recense à cet égard quelques usages qu'il juge abusifs du terme « violence » chez des auteurs tels que David Goldberg², John Swomley³ et Newton Garver⁴ qui sont, selon lui, représentatifs du passage de l'emploi descriptif à l'emploi polémique du terme « violence ».

Platt suggère que cela n'est pas sans raison que l'on multiplie les sens et les applications du concept de violence. Par conséquent, il estime qu'il faut s'interroger sur le « rôle fonctionnel » de cette notion dans les œuvres des auteurs qui y ont recours. En d'autres mots, il est nécessaire de mettre à jour les rouages d'une argumentation faisant appel au concept de violence de manière à bien comprendre les mécanismes de persuasion inhérents à son emploi. Platt observe qu'une idée de blâme, implicite dans le terme « violence », explique son utilisation toujours plus élargie.⁵ Ce qui est visé par des auteurs comme Goldberg, Swomley et Garver, affirme Platt, est une

¹ Platt, Thomas, « Emplois descriptifs et polémiques du concept de violence », in « Penser la violence; perspectives philosophiques, historiques, psychologiques et sociologiques », *Revue Internationale des sciences sociales*, no 132, mai 1992, p. 185-192.

² Golberg fait la distinction entre la violence interpersonnelle, la violence sociale et la violence politique. Il ajoute à ces trois catégories une notion d'agression psychologique contre les personnes qu'il ne précise pas. Goldberg, David, *Ethical Theory and Social Issues*, Holt, Reinhart and Winston Inc., New York, 1989, p. 455-456.

³ Swomley fait la distinction entre « violence ouverte » et « violence occulte ». La violence ouverte inclut « ... les crimes ou délits, émeutes, guerres, révolutions et contre-révolutions », qui « impliquent habituellement le recours aux armes en vue de blesser ou de tuer des êtres humains ». Par contre, la violence occulte est celle qui se cache et « qui a été institutionnalisée dans divers systèmes et structures et qui empêchent les gens d'être libres ». Il cite à titre d'exemple la conscription et la ségrégation raciale. Swomley, John, *Liberation Ethics*, The Macmillan Co., New York, NY, 1972, p. 36-37.

⁴ Garver oppose la violence avouée à la violence qui se présente sous des « formes discrètes qui n'impliquent pas nécessairement une agression physique caractérisée contre les personnes ou les biens ». Garver parle alors de la violence institutionnalisée et donne comme exemple les réprimandes que peut servir un enseignant à ses élèves. Il va même jusqu'à se demander si tout acte sexuel n'est pas un acte de violence. Garver, Newton, « What Violence is », in Mappes et Zembaty (dir.), *Social Ethics, Morality and Social Policy*, McGraw Hill, New York, NY, 1977, p. 271-273.

modification de l'opinion des gens, une modification de leur vision du monde. Ainsi, ils cherchent à persuader les lecteurs pour les amener à condamner des structures ou des pratiques qui leur paraissaient jusqu'à ce jour acceptables.⁶ Alors que la force, souvent confondue avec la violence, n'évoque pas obligatoirement cette idée de blâme, la violence semble presque toujours répréhensible d'un point de vue moral, explique Maurice Cranston.⁷ Il sera d'autant plus facile de convaincre du bien fondé de modifier des comportements jugés condamnables en les qualifiant de violents que l'opinion publique condamne volontiers la violence. Platt conclut en disant que : « Cette heureuse combinaison d'un contenu descriptif relativement vague et d'une résonance morale et émotionnelle négative fait du mot « violence » un terme idéalement adapté au discours polémique. »⁸

Mais cette utilisation à des fins polémiques du terme « violence » constitue une arme à deux tranchants. Il est probable que la dénonciation d'une structure ou d'une pratique moralement douteuse en évoquant son caractère soi-disant violent permette de remédier à une situation dans laquelle sont brimés les droits et libertés de certains individus. Toutefois, il n'est aucunement nécessaire qu'un comportement soit manifestement violent pour être moralement condamnable. L'enjeu ici n'est pas simplement la victoire d'une vision du monde, mais bien l'intelligibilité de cette vision. Nul n'a besoin de qualifier le racisme de « violence institutionnelle » pour le

⁵ Platt, op. cit., p. 187.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Platt, op. cit., p. 188.

condamner. D'ailleurs, cette tactique rhétorique risque, au contraire, d'augmenter la violence réelle plutôt que de la diminuer en justifiant, pour tous ceux qui ont des réclamations légitimes à exprimer, le recours à la violence. S'il est accepté que l'on ait recours à la force pour contrer la violence d'autrui, par exemple en cas de légitime défense, un élargissement du concept de violence pour y inclure toutes sortes de comportements condamnables peut mener à une augmentation proportionnelle du recours à la force coercitive de réaction. Du flottement définitionnel entre les concepts de violence et de force peut s'ensuivre, du moins en théorie, une escalade des violences plutôt qu'une diminution puisque la dite violence des uns justifie la dite violence des autres. Yves-Alain Michaud exprime bien cette idée. Il ironise : « La vraie violence est toujours d'autrui, la mienne contre-violence ou libération. »⁹ Enfin, selon Platt :

« Le danger inhérent au processus d'élargissement néologique du terme « violence » est qu'il finit par fournir à ceux qui le pratiquent un nombre de plus en plus grand de situations dans lesquelles ils peuvent invoquer la violence d'autrui pour justifier la leur. »¹⁰

Julien Freund voit également dans la confusion du langage l'une des sources de la violence dans le monde moderne.¹¹ Dans *La violence, signe de notre temps*, il conclut ainsi :

Quand tout est violence, à commencer par les règles qui facilitent la cohabitation entre les hommes, il ne faut pas s'étonner si la violence se généralise. On peut à la rigueur comprendre qu'un terroriste fasse de la politique l'instance même de la violence pour

⁹ Michaud, Yves-Alain, *La violence*, Presses Universitaires de France, 1973, p. 5.

¹⁰ Platt, op. cit., p. 191.

¹¹ Julien Freund, « La violence, signe de notre temps », *Cahiers universitaires catholiques*, no 3, Janvier-février, 1981, p. 19-20.

justifier sa propre politique violente, mais non que des gens sensés, capables de jugement et de raisonnement, se laissent prendre à ce piège. La violence naît aussi de l'absence d'effort au plan de la pensée et de la réflexion.¹²

À titre d'exemple, lorsque Jean-Paul Sartre, dans sa préface aux *Damnés de la Terre* de Frantz Fanon, s'insurge contre l'hypocrisie de la « violence libérale » et encense la violence terroriste du colonisé, il confond les mécanismes de limitation de la violence mis en place par les régimes libéraux avec les abus de pouvoir qui peuvent s'y produire. De fait, il justifie la violence terroriste au nom d'abus de pouvoir que condamne et tente de limiter l'État libéral. Cette confusion des abus du colon et des règles restreignant les comportements violents l'amène à célébrer le meurtre comme moyen d'émancipation. Sartre va jusqu'à dire que :

[...] en ce premier temps de la révolte, il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre [...]¹³

Une analyse du danger lié à un emploi toujours élargi du concept de violence est précieuse pour notre thèse car elle permet d'identifier trois champs d'exploration philosophique qu'ouvre toute tentative de définition du terme « violence » : premièrement, l'analyse fonctionnelle de l'usage du terme « violence », c'est-à-dire l'étude du rôle que joue la notion de violence à l'intérieur du discours; deuxièmement, le processus de rationalisation de la violence, c'est-à-dire l'examen de la manière dont on définit et justifie la

¹² Ibid., p. 20.

¹³ Jean-Paul Sartre, *Situations, V*, « Les Damnés de la Terre », Gallimard, Paris, 1964, p. 183.

violence; enfin, l'interprétation éthique de la violence, c'est-à-dire la réflexion sur la nature du rapport violent.

L'analyse fonctionnelle de l'usage du terme « violence » implique une attention particulière portée aux objectifs tacites ou clairement énoncés du discours dans lequel intervient la référence à la violence. Il s'agit simplement de déterminer si le terme est employé à des fins purement descriptives ou bien à des fins polémiques. Cette forme d'analyse met en perspective les phénomènes que l'on cherche à comprendre. En ce sens, nous verrons que Camus emploie la notion de violence uniquement à des fins descriptives puisqu'elle renvoie invariablement au même phénomène peu importe le camp qui en fait usage, contrairement aux penseurs révolutionnaires pour qui la violence change de nature en fonction de l'objectif poursuivi.

Le processus de rationalisation de la violence fait référence à l'argumentation élaborée pour justifier ou non le recours à la violence. On remarque immédiatement que cette justification est en relation de dépendance vis-à-vis de la définition que l'on donne de la violence. Un examen approfondi des raisons évoquées pour condamner ou justifier la violence est nécessaire, car il permet de relever les contradictions possibles ainsi que les ambiguïtés et les flottements qui minent le raisonnement. L'objet premier de ce mémoire est donc de procéder à une analyse de l'argumentation élaborée par Albert Camus pour rejeter dans son principe la justification de la violence.¹⁴

¹⁴ Selon Camus, la violence est injustifiable dans son principe bien que l'on puisse y avoir recours de manière exceptionnelle lors de situations limites, comme ce fut le cas en France

En ce qui concerne l'interprétation éthique de la violence, la possibilité d'user du terme « violence » à des fins polémiques nous apprend que la violence est un concept d'ordre éthique. Indépendamment de la définition que l'on veut bien donner au terme « violence », sauf dans le cas des usages métaphoriques servant à décrire des phénomènes naturels comme une tornade, la notion de violence implique un rapport à autrui et, de ce fait, suggère une relation étroite avec la morale qu'il faudra tirer au clair. Un recours à la violence dévoile, par les justifications qu'il nécessite, des valeurs morales qu'il faut identifier. Nous verrons de quelle manière la violence, en tant que violation de la limite éthique que m'oppose autrui¹⁵, se présente avant tout comme un problème d'ordre moral pour Camus.

Une définition opérante

Revenons maintenant à notre problème de définition de la violence. Notre objectif est simple : il s'agit de mettre à jour une définition de la violence purgée de sa charge simplement polémique qui puisse servir à identifier une catégorie précise d'actes.

pour la Résistance pendant l'occupation nazie. Camus rejoint ici la position de l'Église qui justifiait le tyrannicide en cas de tyrannie grave et prolongée. Paul Ricoeur explique qu'une telle situation appelle une éthique d'exception qu'il nomme « éthique de détresse ». Par exemple, le pasteur et théologien luthérien Dietrich Bonhoeffer endossa cet argument et en assumait pleinement les conséquences lorsqu'il fut pendu à Flossenbürg en 1945 suite à un complot d'assassinat contre Hitler auquel il participa.

¹⁵ Pour Emmanuel Lévinas, ce qui m'empêche de violenter l'autre, c'est la résistance éthique qu'il m'oppose. L'autre se révèle comme résistance à mes pouvoirs. Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Kluwer Academic, 1971.

Voyons tout d'abord la manière dont est définie la violence par le dictionnaire *Le Petit Robert*¹⁶ : « 1. FAIRE VIOLENCE : agir sur quelqu'un ou le faire agir contre sa volonté, en employant la force ou l'intimidation; 2. UNE VIOLENCE : acte par lequel s'exerce cette force; 3. Disposition naturelle à l'expression brutale des sentiments; cette expression; 4. Force brutale (d'une chose, d'un phénomène). Caractère de ce qui produit des effets brutaux. » La première définition établit clairement un rapport entre deux personnes de même qu'elle spécifie la nature de ce rapport. Faire violence à quelqu'un signifie qu'un individu agit sur un autre individu de manière à le contraindre à agir contre sa volonté propre et donc de la manière voulue par l'individu employant la force ou l'intimidation contre lui. La violence est, pour employer les mots de Sergio Cotta, une activité-contre.¹⁷ La violence émerge dans un contexte d'opposition entre deux volontés. Et le rapport qui s'installe entre ces deux volontés en est un de force ou d'intimidation. La deuxième définition spécifie que la violence est un acte, un acte par lequel s'exerce la force contraignante. Mais c'est avec les troisième et quatrième définitions qu'intervient un qualificatif révélateur quant à la nature de la force dite violente: on parle alors d'une force brutale.

Ces divers sens du mot « violence » indiquent deux orientations fondamentales : « d'un côté, le terme « violence » désigne des faits et des actions; d'un autre côté, il désigne une manière d'être de la force, du

¹⁶ *Le Petit Robert*, Dictionnaire, Paris, 2002.

¹⁷ Cotta, Sergio, *Pourquoi la violence? Une interprétation philosophique*, Collection Dikè, Les Presses de l'Université Laval, 2002, 130p.

sentiment ou d'un élément naturel. »¹⁸ La violence renvoie ainsi à une certaine catégorie d'actes et de faits caractérisés par l'application ou la présence d'une force brutale, une force dérégulée qui ne correspond pas aux exigences de la situation. Il y a donc une rupture créée par l'acte violent et cette rupture est de l'ordre du dérèglement et de la démesure.¹⁹ Il est important de préciser que la violence ne concerne que les êtres humains et que même s'il est possible de parler de la violence des phénomènes naturels, il ne s'agit là que d'un emploi analogique ou encore métaphorique du terme. La nature, puisqu'elle ne manifeste aucune intention consciente, ne saurait être considérée violente, car elle n'agit pas, au sens strict, sur quelqu'un ou sur quelque chose. La nature n'exerce pas d'action, elle ne fait pas quelque chose, elle n'a pas d'activité qui transforme plus ou moins ce qui est, la nature est ce qu'elle est, et c'est tout. Agir implique une intention d'agir, intention que l'on ne peut prêter à la nature à moins d'accepter les thèses animistes. Les forces déployées par la nature ne sont ni favorables ni destructrices en soi, elles sont tout simplement ce qu'elles sont. Seule l'intervention d'une conscience permet de porter un jugement sur les phénomènes naturels. L'être humain se positionne comme point de vue par rapport à la nature et l'explique à partir de son interaction avec elle. Un phénomène naturel peut ainsi être à la

¹⁸ Michaud, Yves-Alain, *La violence*, Que sais-je?, Presses Universitaires de France, 1986, p. 3.

¹⁹ Sergio Cotta note que c'est le dérèglement ou le manque de mesure qui permet de saisir « le sens existentiel du phénomène violent ». Il démontre que ce qui distingue la force de la violence, les deux étant des activités-contre, est le manque de mesure caractéristique de la violence. La violence s'exerce de manière spontanée, brutale et imprécise, alors que la force s'exerce suivant des temps et des rythmes mesurables, elle est proportionnée et calculable. « Dans cette perspective, nous dit Cotta, la *differencia specifica* est représentée par la

fois bénéfique pour certains et néfastes pour d'autres, toutefois, en soi, il est ce qu'il est, un phénomène naturel animé d'aucune volonté libre. Un lion qui tue et dévore une gazelle ne commet pas d'acte violent. Ceci étant dit, nous nous intéresserons dorénavant seulement à la violence humaine, plus spécifiquement, la violence qu'exerce l'homme sur l'homme.

La violence, en tant qu'activité-contre, constitue à la fois une agression et une transgression. Elle est une attaque brutale contre l'intégrité physique ou mentale d'autrui et, par conséquent, une transgression de la valeur morale que représente l'intégrité de la personne humaine. L'individu violent agresse l'autre pour l'obliger à agir contre sa volonté. S'il use de sa force, c'est pour le soumettre, le contraindre. Contrairement, par exemple, au père de famille ou à l'éducatrice qui cherche à inculquer des valeurs ou des connaissances à un enfant, et qui, pour ce faire, doit imposer son autorité, l'individu violent agit sur l'autre sans respecter l'intégrité de sa personne. Dans l'acte violent, il y a négation de l'autre en tant que valeur. L'agression est donc une transgression au sens où une limite, l'intégrité de la personne, a été violée, physiquement ou psychologiquement. Et cette limite est éthique, car elle constitue la mesure des rapports humains. En d'autres termes, l'autre s'impose à moi comme limite éthique, car ma liberté trouve sa mesure dans la sienne. Paul Ricoeur explique à cet effet que dans l'appréhension d'autrui, on ne peut dissocier le prédicat d'existence du prédicat de valeur. Autrui se

différence de leur structure interne, elle n'est pas déduite de critères externes, toujours discutables. » Cotta, op. cit., p. 60.

présente comme existence-valeur.²⁰ Affirmer que l'autre existe, c'est affirmer du même coup qu'il exige mon respect. « Il n'est pas possible, défend Ricoeur, que je reconnaisse autrui dans mon jugement d'existence brute qui ne soit pas un consentement de mon vouloir au droit égal d'un vouloir étranger. »²¹ Il ajoute : « [...] dans le respect un vouloir pose sa limite en posant un autre vouloir. »²² Ainsi, l'altérité de celui qui me fait face « se signale en ceci qu'il met un point d'arrêt à ma tendance à déterminer toutes choses comme une visée de mes inclinations et à l'inclure ainsi intentionnellement en moi comme objet de mes inclinations. »²³ À cet égard, l'individu à qui l'on fait violence est, pour employer un vocabulaire kantien, traité comme un moyen et non comme une fin en soi. Le violenté fait figure d'obstacle à surmonter ou d'objet à utiliser. Par la violence, tout rapport de réciprocité entre les êtres humains devient réifiant, ce qui implique que les sujets ne se reconnaissent plus que comme objets. L'individu violent s'enferme dans ce que l'on pourrait nommer un solipsisme éthique aveugle et dangereux, car la maxime de son action n'est pas universalisable. En se soustrayant à la règle, il fait exception pour lui seul.

En résumé, ce qu'il faut comprendre, c'est que la violence est une rupture provoquée par le non-respect d'une limite à ne pas franchir, c'est-à-dire l'intégrité de la personne et que l'agression est la manière par laquelle s'opère la transgression violente. La conséquence de la violence est la rupture

²⁰ Paul Ricoeur, « Sympathie et Respect, phénoménologie et éthique de la seconde personne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 4, 1954, p. 390.

²¹ *Ibid.*, p. 388.

²² *Ibid.*, p. 389.

de la réciprocité causée par la réification des individus qui en sont victimes. En somme, la violence est : « une activité-contre, dérégulée, opposée au dialogue et à la coexistence. »²⁴ Telle sera, sur le plan de la morale, la définition de la violence qui éclairera notre analyse du rôle de la violence dans la pensée de Camus.

Cependant, le problème de la violence ne se pose pas uniquement sur le plan abstrait de la morale pour Camus. Il se présente également sur le plan du droit, mais surtout sur celui, plus concret, de la politique. Dans l'abstrait, le sacré de la personne constitue la norme ultime que Kant, selon la deuxième formule de l'impératif catégorique, désigne comme fin en soi, et la violence est la transgression de cette norme. Mais cette norme, à elle seule, ne suffit pas à réglementer la vie en société. Camus, tout comme Kant avant lui, en est entièrement conscient.

De la morale, il faut alors se tourner vers le droit. Kant définit le principe universel du droit de la manière suivante : « Est juste toute action qui permet ou dont la maxime permet à la liberté de l'arbitre de tout un chacun de coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle ». ²⁵ Une action contraire à cette exigence est injustifiable. Mais une tension s'insinue entre le droit pur et le droit positif, qui codifie les normes dans une société déterminée, car l'idéal de la raison ne sera toujours appliqué que de manière imparfaite dans la réalité. Camus, sur ce plan, est kantien, car il croit que

²³ Ibid.

²⁴ Cotta, op. cit., p. 62.

²⁵ Emmanuel Kant, « Doctrine du droit », *Métaphysique des mœurs*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1986, p. 104.

l'application concrète de la justice, jamais infaillible, doit être jugée à partir des principes du droit pur. En ce sens, nous dit Denis Salas, « Camus pense inlassablement la justice contre elle-même pour la mettre à distance des manipulations et lui rappeler sa vocation. »²⁶ Camus ne manquera jamais de dénoncer les abus des institutions de la justice tant en France que partout ailleurs dans le monde, notamment en Algérie, au nom même de la notion de justice. Or, cette tension est révélatrice quant à la difficulté qu'implique la définition de la violence. Dans le contexte du droit positif, la définition de la violence ne peut que se décupler en une multitude de définitions qui renvoient à des actes précis. Il n'y a plus de violence au sens générique, mais bien des actes de violence particuliers qui doivent être sanctionnés. Loin de résoudre le problème de la définition de la violence, le droit positif témoigne plutôt de sa complexité. Et cette complexité se répercute inexorablement dans le domaine politique puisqu'il constitue l'arène privilégiée de la confrontation des valeurs.

Enfin, c'est sur le plan de la politique que se rejoignent les justifications de la violence progressive élaborées par les révolutionnaires et sa dénonciation morale mise de l'avant par Camus. Alors que Camus cherche à investir la lutte révolutionnaire d'une exigence morale, et donc maintenir l'autonomie de la morale vis-à-vis de la politique, la pensée révolutionnaire les confond parfaitement. Lorsque Trotsky, dans *Leur morale et la nôtre*, défend la morale révolutionnaire, et qu'il affirme que : « la morale est le produit du développement social; qu'elle n'a rien d'invariable; qu'elle sert les

²⁶ Denis Salas, *La juste révolte*, Michalon, Paris, 2002, p. 10.

intérêts de la société; que ces intérêts sont contradictoires; que la morale a, plus que toute autre idéologie, un caractère de classe »²⁷, il prive radicalement la morale de son autonomie et la réduit à l'état de simple outil de la politique. Là exactement se situe le nœud de l'argumentation de Camus contre la violence progressive, c'est-à-dire que sa critique s'appuie sur la dichotomie essentielle qui sépare la morale de la politique. Si elle est possible, mais surtout fondée sur des valeurs communes à tous les hommes, comme il le croit, la morale impose des limites même à la révolution. Contrairement à ce que pensent les révolutionnaires, l'humanité, la vraie, n'est pas de demain, mais d'aujourd'hui. Toute réduction de la morale à la politique a pour conséquence de propulser l'humanité par delà bien et mal et donc de faire éclater la définition de la violence pour couvrir tous les aspects de la lutte révolutionnaire pour la régénération de l'espèce. Dès que l'on aborde la violence comme simple instrument politique, elle perd inéluctablement de son acuité définitionnelle. Pour contrer les abus liés à un usage polysémique du concept de la violence en politique, Camus réclame le droit de la juger à partir de valeurs morales universelles. Il affirme : « Nous ne voulons pas d'une politique sans morale, parce que nous savons que cette morale est la seule à justifier la politique. »²⁸

Pour Camus, la politique doit renoncer à la promotion de révolutions définitives, car l'homme doit faire sa part à l'ignorance indépassable qui mine

²⁷ Léon Trotsky, *Leur morale et la nôtre*, J.J, Pauvert éditeurs, Libertés nouvelles, collection dirigée par Jean-François Revel, 22, Paris, 1966, p. 35.

²⁸ Albert Camus, « Au service de l'homme », *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 1545.

son savoir.²⁹ Puisqu'il ne saurait y avoir de *savoir* de l'action, le domaine spécifique du politique doit demeurer celui de la discussion, de la délibération, du compromis, de la prise de décision et de l'organisation. La finalité du politique est modeste, maintient Jean Roy : « faire vivre les hommes dans un ordre et une paix relative aussi justes que possible. La politique vise la conservation de l'humanité, non sa régénération. »³⁰ Camus, qui fait l'apologie de la démocratie, partage cette opinion. Il déclare : « La démocratie, c'est l'exercice social et politique de la modestie. »³¹ Camus considère donc que la violence progressive témoigne d'un orgueil démesuré chez l'homme qui rêve de devenir maître et possesseur absolu de son destin. Le révolutionnaire, justifiant le recours à la violence pour des fins régénératrices, oublie la dimension purement éthique relative à son action. Nous verrons de quelle manière s'articule dans la pensée de Camus la définition abstraite de la violence, définition qui doit servir de guide à l'action humaine en conjonction avec le but spécifique de la politique qui n'est pas de créer l'homme nouveau, mais bien de permettre aux hommes concrets de vivre ensemble.

²⁹ Camus dit dans *Combat*, le 1^{er} octobre 1944 : « Nous ne croyons pas ici aux révolutions définitives. Tout effort humain est relatif. » Camus, « Textes complémentaires », *Essais*, p. 1527.

³⁰ Jean Roy, *Le souffle de l'espérance : le politique entre le rêve et la raison*, Bellarmin, Montréal, 2000, p. 10.

³¹ Albert Camus, « La démocratie, exercice de la modestie », *Essais*, p. 1580.

Chapitre 2

L'élaboration de la conception de la violence de Camus dans ses premiers romans

Non, vous disais-je, je ne puis croire qu'il faille tout asservir au but que l'on poursuit. Il est des moyens qui ne s'excusent pas.

Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, juillet 1943.

Chez Camus, tout comme chez Socrate, le savoir, celui qui compte réellement, est un savoir vivre.¹ Ainsi Camus réfléchit-il à partir de son expérience personnelle.² La menace que fait peser sur la pensée le nihilisme depuis le tragique constat de la mort de Dieu établi par Nietzsche constitue

¹ Pierre Hadot explique que, pour Socrate, le savoir capital est le savoir vivre. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Folio/essais, Gallimard, Paris, 1995, p. 62.

² Roger Quillot, « L'Homme révolté; commentaires », dans *Albert Camus : Essais*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 1612 : « Derrière ces analyses qui empruntent à la philosophie une apparente rigueur, c'est l'histoire de sa propre pensée que nous raconte Camus. *Le Mythe de Sisyphe* comme *L'Homme révolté* sont la confidence d'une tentation et d'une expérience qu'il s'efforce de communiquer. »

Contrairement à ce que peut laisser entendre ici Quillot, Camus est, au sens que donnaient les Grecs à ce terme, véritablement philosophe. Si l'on accepte les conclusions de Pierre Hadot, alors le discours philosophique de Camus s'inscrit dans la plus pure tradition philosophique de la Grèce antique puisque, chez Camus comme chez les Grecs, le discours philosophique tire son origine « d'un choix de vie » ou « d'une option existentielle ». Hadot, op. cit., p. 18.

Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi établissent le même parallèle: « Pierre Hadot rappelait récemment, dans *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, que notre représentation moderne de la philosophie, biaisée par la nécessité de l'enseignement universitaire, n'avait plus grand-chose à voir avec ce que les Anciens, mais aussi la plupart des Modernes, appelaient de ce nom. Parce que la philosophie est avant tout un art de vivre, « le discours philosophique prend son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse » (Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Folio/essais, Gallimard, Paris, 1995, p. 18). Camus aurait souscrit à ces remarques, comme il aurait souscrit à la critique d'un auteur que l'Université a pourtant rangé dans son Panthéon, Kant lui-même : « Les anciens philosophes grecs, comme Épicure, Zénon, Socrate, etc., sont restés plus fidèles à la véritable Idée du philosophe que cela ne s'est fait dans les Temps Modernes. » (Emmanuel Kant, *Vorlesungen über die philosophische encyclopädie*, Kants gesammelte Schriften, XXIX, Berlin, Akademie, 1980, p. 8.)

Sur le débat à savoir si Camus est ou non un philosophe, voir, Anne-Marie Amiot, Jean-François Mattéi, *Albert Camus et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, 297p.

pour lui un problème philosophique sérieux auquel on ne peut se dérober. Puisque Dieu est mort, tout est-il permis, s'interroge Camus à la suite d'Ivan Karamazov, le personnage de Dostoïevski? Une morale indépendante de la religion traditionnelle est-elle possible? Or, ce n'est pas par hasard que Camus retrouve, comme avant lui les Grecs, et plus particulièrement Platon et Aristote, en même temps que celle du bonheur, la question lancinante de la morale.

Bernard East, s'appuyant sur les textes d'*Actuelles 1*, nous met en garde :

Celui qui chercherait dans l'œuvre de Camus un système de pensées articulées selon un mode proprement philosophique serait profondément déçu. Camus n'a pas de système de vérités à proposer, mais, pour comprendre ses écrits, il faut se rappeler ce qu'est le sens de son œuvre, à savoir la poursuite d'un art de vivre, lorsqu'on est privé de la grâce. Ce qu'il recherche est une morale et cette quête de morale est motivée par un amour de ses semblables et une solidarité avec ceux qui souffrent.³

La sagesse que Camus recherche est inséparable de la quête du bonheur. Et le bonheur, comme art de vivre en accord avec soi, avec les hommes et avec le monde, implique la morale.⁴ En ce sens, Camus se fera l'apôtre infatigable du dialogue dans l'arbitrage des conflits et s'opposera vivement au recours à la violence comme en témoignent ses prises de positions dans différents journaux, mais surtout dans sa série d'articles qu'il publia sous le titre « Ni victimes ni bourreaux » dans *Combat*, quotidien auquel il participa de 1943 à 1947 et qui fut le journal clandestin de la

³ Bernard East, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, Éditions Bellarmin, Montréal, Éditions du Cerf, Paris, 1984, p. 25.

⁴ « Le bonheur pour Camus se conçoit en termes d'accord avec soi-même, les hommes et le monde. » East, op. cit., p. 109.

Résistance pendant la Seconde Guerre mondiale.⁵ Avant d'aller plus loin dans notre analyse de la morale de Camus (qui fera l'objet d'un chapitre subséquent), il est primordial d'examiner l'évolution de celui-ci par rapport au recours à la violence. Nous verrons que, pour Camus, la violence est comprise comme une rupture funeste de l'accord entre les êtres humains et que cette définition de la violence correspond à celle que nous avons déterminée précédemment. Pour Camus, donc, la violence est : « une activité-contre, dérégulée, opposée au dialogue et à la coexistence. »⁶

Examinons d'abord le rapport que Camus entretient avec la violence dans la première partie de son œuvre littéraire, c'est-à-dire avant que celui-ci ne prenne clairement position contre la violence, ce qu'il fit dans les « Lettres à un ami allemand » écrites entre 1943 et 1944. À cet égard, dans la préface à l'édition italienne des *Lettres*, Camus formule d'une manière précise l'essentiel du message qu'il entend diffuser :

Je ne déteste que les bourreaux. Tout lecteur qui voudra bien lire les *Lettres à un ami allemand* dans cette perspective, c'est-à-dire comme un document de lutte contre la violence admettra que je puisse dire maintenant que je n'en renie pas un seul mot.⁷

De surcroît, on remarque, avec Roger Grenier, que la quatrième *Lettre* est la plus importante par rapport à l'œuvre de Camus, car elle contient en germe toute la doctrine de *La Peste* et de *L'Homme révolté*.⁸ Nous reviendrons dans

⁵ Pour un traitement biographique de la participation de Camus à *Combat*, voir, Herbert R. Lottman, *Albert Camus*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, chapitre 23, p. 313-326, chapitre 31, p. 422-435. Aussi, Olivier Todd, *Albert Camus, une vie*, Folio, Gallimard, Paris, 1996, 1188 p.

⁶ Cotta, op. cit., p. 62.

⁷ Camus, « Lettres à un ami allemand », *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 219.

⁸ Roger Grenier, *Albert Camus, soleil et ombre*, Gallimard, Paris, 1987, p. 139.

le Chapitre 3 sur l'importance de ces *Lettres* de même que sur celle de la série d'articles intitulés « Ni victimes ni bourreaux » que Camus publia par la suite et qui marquent un tournant majeur dans sa pensée morale. Il suffit de dire pour l'instant que la Deuxième Guerre mondiale provoqua chez Camus une rupture sur le plan moral⁹ : d'une morale individualiste, il évolua vers une morale de la solidarité humaine dont *La Peste* demeure l'expression littéraire la plus achevée et *L'Homme révolté* la confirmation théorique. Ajoutons que cette rupture se fonde, croyons-nous, sur une prise de conscience par Camus du problème que pose la violence dans les rapports humains.

Cette analyse des premiers écrits de Camus devrait nous permettre de mieux cerner ce que représente, pour lui, la violence. Lors de cette étude préliminaire, il sera donc démontré que le recours à la violence est un acte par lequel l'individu se retranche du monde commun et ainsi renie sa condition d'homme parmi les hommes. Pour cette raison, la violence est une source de scandale. Comme le mal, présent partout dans la création et dans l'homme, elle nécessite le dépassement et, pourtant, elle est inévitable puisque l'homme demeure toujours libre d'y recourir ou non.

La mort heureuse

La violence intervient de manière significative dans le tout premier roman de Camus. Or ce roman, *La mort heureuse*, Camus refusa de le faire

⁹ Grenier, op. cit., p. 201.

publier de son vivant.¹⁰ Sans trop nous attarder sur les raisons qui l'ont amené à ne pas aller de l'avant avec la publication de ce récit, notons que, outre la part qu'a certainement jouée dans sa décision l'importance accordée aux déficiences littéraires relevées par Jean Grenier, son professeur et en quelque sorte son maître, nous croyons que la véritable faiblesse du roman, et sentie comme telle par Camus, se situe sur le plan de la moralité. Plus spécifiquement, il nous semble que Camus ne pouvait sincèrement épouser la morale de son héros et qu'il dut éprouver un malaise certain à l'idée que l'on pût lui attribuer un tel code d'éthique. Cette hypothèse, nous la formulons d'abord à partir de deux affirmations de Camus qui montrent bien qu'il y a une dimension éthique fondamentale liée à la quête du bonheur dans sa pensée, qui s'est précisée avec le temps. La première affirmation, que l'on retrouve dans *Noces*, recueil d'essais regroupant des textes écrits à la même époque, soit entre 1936 et 1937 et qui fut édité à un petit nombre d'exemplaires en 1938 à Alger, nous apprend qu'« il n'y a pas de honte à être

¹⁰ *La mort heureuse*, écrit entre 1936 et 1939, a été publié par Gallimard dans *Cahiers Albert Camus 1* en 1971. Voici en quels termes est justifiée par ses éditeurs la publication posthume des inédits de Camus:

« La publication des *Cahiers Albert Camus* a été décidée par la famille et les éditeurs de l'écrivain, afin de répondre au vœu de nombreux universitaires et étudiants et, plus généralement, de tous ceux qui s'intéressent à son œuvre et à sa pensée.

Ce n'est pas sans scrupules qu'ils inaugurent cette publication. Sévère pour lui-même, Albert Camus ne publiait rien à la légère. Pourquoi dès lors livrer au public un roman abandonné, des conférences, des articles qu'il n'avait pas lui-même retenus pour ses *Actuelles*, des dossiers, des brouillons mêmes?

[...]

Les universitaires que leur recherche a conduits, parfois du vivant de Camus, à consulter ses écrits de jeunesse ou ses textes plus tardifs, mais peu connus ou encore inédits, estiment que l'image de l'écrivain ne peut qu'être nuancée et enrichie par leur lecture. » *Cahiers Albert Camus 1, La mort heureuse*, Introduction et notes de Jean Sarocchi, Gallimard, Paris, 1971, p. 3.

heureux ». ¹¹ La seconde, mise dans la bouche du journaliste, Rambert, et qui donne le ton à la morale de *La peste*, corrige la première puisqu'elle nous explique qu'il peut y avoir de la honte à être heureux *tout seul* ¹². L'inclusion de l'altérité dans sa conception du bonheur signale un élargissement de sa morale. À cet égard, et dans le sens de cette évolution de la pensée de Camus, nous pensons qu'une réflexion en gestation de la part de celui-ci sur le problème de la violence permet de mieux comprendre son refus de publier *La mort heureuse*. S'il n'y a pas de honte à être heureux, il peut y avoir des moyens d'atteindre le bonheur qui sont honteux. Cette honte associée à certains moyens ne peut que rejaillir sur cette quête du bonheur même et en faire saillir les insuffisances, les limites. L'abandon de ce roman suggère que, pour Camus, la fin, en l'occurrence le bonheur, ne saurait justifier tous les moyens, surtout si ces moyens impliquent le meurtre, donc l'exclusion radicale de l'autre. Le bonheur, comme art de vivre, est aussi un art de vivre avec les autres.

Avant de poursuivre, voici un résumé de *La mort heureuse* :

Patrice Mersault, employé pauvre, fait la connaissance d'un riche infirme, Zagreus, que lui présente Marthe, leur maîtresse commune. Mersault tue Zagreus dans des circonstances qui l'assurent de l'impunité et s'empare de sa fortune. Il part en voyage, visite Prague et revient à Alger par Gênes. Là, il vit heureux en compagnie des trois « petites bourriques », dans « la Maison devant le monde ». Il épouse une autre jeune femme, Lucienne, mais la renvoie bientôt. Il va s'installer seul dans le Chenoua, « à quelques kilomètres des ruines de Tipasa », dans une maison face à la mer. Il y tombe malade et meurt. Il a appris que le bonheur est volonté, et il meurt heureux. ¹³

¹¹ Camus, *Noces, Récits*, p. 58.

¹² C'est nous qui soulignons. Camus, *La Peste, Récits*, p. 1389.

¹³ Grenier, op. cit., p. 28.

Malgré l'apparente similitude des thèmes, que Camus ait publié *Noces* et ait refusé de faire paraître *La mort heureuse* n'a rien de contradictoire, car *Noces* aborde le bonheur sous l'angle de la métaphysique tandis que *La mort heureuse* s'intéresse à son actualisation. Dans *Noces*, Camus invite à la communion avec le soleil et la mer. Il chante l'accord de l'homme avec son destin mortel.¹⁴ Le bonheur, affirmera Camus, est « le simple accord entre un être et l'existence qu'il mène ».¹⁵ Il s'agit ici pour Camus de résoudre un problème purement métaphysique : l'homme peut-il être heureux? Oui, il le peut, mais à la condition de dire oui au monde et d'accepter sa condition d'homme. Camus nous rappelle cependant que « Ce n'est pas si facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde »¹⁶, car la mort demeure un scandale et le silence des espaces infinis une source intarissable de révolte. (Notons également que le thème de la juste mesure reviendra en force dans *L'Homme révolté* et aura pour effet de remettre en perspective l'adhésion au monde tant souhaitée par Camus.) Ainsi, le bonheur est dans son essence métaphysique, il tire sa vérité du soleil et de la mort, c'est-à-dire de l'accord avec la nature.

Je comprends ici ce qu'on appelle gloire : le droit d'aimer sans mesure. Il n'y a qu'un seul amour dans ce monde. Êtreindre un corps de femme, c'est aussi retenir contre soi cette joie étrange qui descend du ciel vers la mer. Tout à l'heure, quand je me jetterai dans les absinthes, pour me faire entrer leur parfum dans le corps, j'aurai conscience, contre tous les préjugés, d'accomplir une vérité qui est celle du soleil et sera aussi celle de ma mort.¹⁷

¹⁴ Ibid., p. 57.

¹⁵ Camus, *Noces, Récits*, p. 85.

¹⁶ Ibid., p. 56.

¹⁷ Ibid., p. 58.

Alors que *La mort heureuse* pose implicitement la question de la morale en cherchant dans l'action la voie du bonheur, *Noces* n'élabore pas de morale, il rend seulement compte de la possibilité du bonheur, de son essence. Il n'en demeure pas moins que ce recueil d'essais partage avec *La mort heureuse* une même conception du bonheur, un bonheur qui se veut égocentrique, voire même égoïste.¹⁸ *La mort heureuse* célèbre le bonheur sensuel et individuel, mais ce bonheur est en rupture avec la moralité, car il nécessite le meurtre. Tâchons de comprendre les scrupules de Camus face à son roman.

Dans une lettre à Jean Grenier datée du 18 juin 1938, Camus évoque ainsi son sentiment d'échec :

Aujourd'hui ce que vous me dites est tout à fait juste. Ce livre m'a coûté beaucoup de peine. Je l'ai écrit en sortant de mon bureau, quelques heures tous les jours. Je n'en ai pas fait lire une ligne jusqu'à la fin. Et maintenant que j'en suis éloigné, je n'ai pas besoin de beaucoup réfléchir pour comprendre que je me suis noyé et aveuglé et qu'en bien des endroits ce que j'avais à dire a cédé la place à ce qu'il me flattait de dire. Tant pis pour moi – et tant pis pour ce sujet qui aujourd'hui me tient tant à cœur.¹⁹

Ce sujet, qui tient tant à cœur à Camus, est le bonheur et, nous l'avons déjà noté, le bonheur est étroitement lié à la morale dans sa pensée. De même, si *La mort heureuse* ne peut être considéré comme un brouillon de *L'Étranger*, c'est que, du point de vue moral, tout les sépare. La violence justifiée par l'intérêt propre du héros du premier roman n'a pas d'écho dans le second. En effet, le meurtre de l'Arabe, comme nous le verrons lorsque nous analyserons

¹⁸ Bernard East : « Le bonheur, exalté dans les premières œuvres de Camus, est un bonheur égocentrique, souvent même égoïste. » East, op. cit., p. 102.

¹⁹ Grenier, op. cit., p. 67.

L'Étranger, est gratuit au sens où le protagoniste ne l'a pas voulu et où il ne comprend pas son propre geste. Loin de chercher à le justifier, Meursault (et non Mersault, le héros de *La mort heureuse*) assume son acte et ne tente pas de se disculper, son bonheur est ailleurs, il n'a rien à voir avec son crime. Ceci nous porte à croire que Camus a renoncé, et cela dès sa première formulation sous forme romanesque, à une morale qui pût justifier le recours à la violence. Puisque les deux romans ont été écrits simultanément, nous apprend Roger Grenier, on ne peut faire autrement que de conclure que le premier, *La mort heureuse*, a été abandonné au profit du second, *L'Étranger*.²⁰

Les noms mêmes des protagonistes des deux premiers romans de Camus constituent un indice révélateur. La transformation par une seule lettre du nom du héros de *La mort heureuse* pour donner celui de *L'Étranger* oblige à reconnaître la prise de conscience par Camus du problème éthique que soulève le meurtre dans son roman inédit. Mersault devient donc Meursault, le simple ajout d'un « u » dans ce nom annonce un déplacement de l'enjeu philosophique. Le thème de la justice surgit alors pour situer dans un contexte plus large le comportement du personnage central. Meursault sera condamné pour son crime. La quête légitime du bonheur ne sera pas abandonnée par Camus, mais elle intègre désormais l'exigence de respect et de solidarité qui ne cessera de s'affirmer dans la suite de son œuvre.

Dans Mersault, il y a mer et peut-être aussi soleil. Dans Meursault, il y a meurtre, il y a mort. Il faut y voir plus que du hasard. Camus choisissait très soigneusement les noms de ses personnages.²¹

²⁰ Grenier, op. cit., p. 66.

²¹ Ibid., p. 72.

Dans *La mort heureuse*, le bonheur s'impose comme un devoir moral. Le bonheur est plus qu'une possibilité, il est une tâche. Mersault meurt heureux, nous dit le narrateur, « Car lui avait rempli son rôle, avait parfait l'unique devoir de l'homme qui est seulement d'être heureux. »²² Zagreus, le riche infirme que Mersault assassine pour son argent, partage en apparence sa conception du bonheur : « Et vous, Mersault, avec votre corps, votre seul devoir est de vivre et d'être heureux. »²³ Cependant, la vie possède une dignité plus grande que le bonheur et Zagreus, bien qu'il y ait songé, refuse le suicide : « [...] je ne ferai jamais un geste pour abrégé une vie à laquelle je crois tant »²⁴, lance-t-il. Zagreus joue le rôle du « daïmon » de Camus²⁵. Lorsque l'on met en opposition l'acte de Meursault et la foi de Zagreus en la vie, on ne peut que déceler une profonde tension morale. C'est comme si le jeune Camus présageait qu'il ne pourrait tenir ce discours bien longtemps et que le Camus de la maturité ne saurait tolérer un tel non respect de la vie de l'autre. Le silence qui plane sur la question du bonheur de Zagreus tout au long du roman est, à ce sujet, emblématique. Camus ne ménage pratiquement aucune place à autrui dans cet écrit alors que la réciprocité entre les hommes deviendra dans la suite de son œuvre la source ultime des valeurs. Déjà en 1943, plusieurs années avant la publication de *L'Homme révolté* (1951) Camus déclare : « Dans un monde où tant de choses sont illusoires, je ne

²² Camus, *La mort heureuse*, op. cit., p. 202.

²³ Ibid., p. 70.

²⁴ Ibid.

²⁵ Hadot explique que le « daïmon » dont parlait Socrate est ce qu'on appellerait aujourd'hui sa conscience morale. Hadot, op. cit, p. 63.

rencontre que l'homme sur quoi on puisse s'appuyer. »²⁶. Mais pour l'instant, le bonheur de Zagreus ne compte pas, pas plus que celui des femmes avec qui Mersault partage la vie. Le bonheur est une affaire individuelle. Qu'il soit possible à Zagreus d'être heureux de vivre malgré son infirmité n'effleure pas l'esprit de Mersault. Il ne procède à aucun questionnement sur la valeur morale de son acte et, par conséquent, n'éprouvera jamais de remords. Après tout, il a accompli son unique devoir, celui d'être heureux. Mais, le jeune Camus n'est pas certain d'avoir raison. Ses scrupules face aux moyens employés pour en arriver au bonheur s'expriment de nouveau de la bouche d'un autre personnage, le docteur Bernard. Interrogé par Mersault qui veut savoir à quelles conditions il pourrait éprouver du mépris pour un homme, le docteur Bernard répond : « Dans tous les cas où il serait poussé par l'intérêt ou le goût de l'argent. »²⁷

Or Mersault a tué pour l'argent, bien que l'argent ne soit pour lui qu'une condition nécessaire au bonheur, argument que défend également Zagreus. En ce sens, on peut presque dire, s'il ne tenait pas tant à la vie, que Zagreus justifie lui-même son assassinat. Écoutons-le expliciter ses vues à Mersault :

Je suis certain, commença-t-il, qu'on ne peut être heureux sans argent. Voilà tout. Je n'aime ni la facilité ni le romantisme. J'aime à me rendre compte. Eh bien, j'ai remarqué que chez certains êtres d'élite il y a une sorte de snobisme spirituel à croire que l'argent n'est pas nécessaire au bonheur. C'est bête, c'est faux, et dans une certaine mesure, c'est lâche.

²⁶ Affirmation de Camus datant du 11 août 1943 relevée par Roger Quillot dans son commentaire de l'article, « L'incroyant et les chrétiens », *Essais*, p. 1596.

²⁷ Camus, *La mort heureuse*, op. cit., p. 184.

Voyez-vous, Mersault, pour un homme bien né, être heureux ça n'est jamais compliqué. Il suffit de reprendre le destin de tous, non pas avec la volonté du renoncement, mais avec la volonté du bonheur. Seulement, il faut du temps pour être heureux. Beaucoup de temps. Le bonheur aussi est une longue patience. Et dans presque tous les cas, nous usons de notre vie à gagner de l'argent, quand il faudrait, par l'argent, gagner son temps. Ça c'est le seul problème qui m'ait jamais intéressé. Il est précis. Il est net.²⁸

Il est précis, en effet : le bonheur est un acte de volonté et l'argent est nécessaire à son atteinte. Mersault en tirera toutes les conclusions. Homme bien né —Zagreus lui dit qu'il est fait pour le bonheur— mais pauvre, il fera ce qu'il faut pour remédier à la situation. Tout le roman repose sur ce thème aux accents fortement nietzschéens du bonheur défini comme objet de volonté.²⁹ Le narrateur est clair : « Il avait à construire son bonheur et sa justification. »³⁰ Il ajoute : « Le bonheur impliquait un choix et à l'intérieur de ce choix, une volonté concertée, et lucide. »³¹ Mersault est sans aucun doute de cet avis. D'ailleurs, il est formel : « Ce qui compte seulement, tu vois, c'est la volonté du bonheur, une sorte de conscience toujours présente. »³²

« Il avait à construire son bonheur et sa justification »³³ : Mersault a construit son bonheur et sa justification est simple, elle s'apparente à celle de l'*amor fati* nietzschéen.³⁴

²⁸ Ibid., p. 75.

²⁹ Pour une étude de l'affinité entre Nietzsche et Camus, voir : Maurice Weyemberg, « Camus et Nietzsche : évolution d'une affinité », in Raymond Gay-Grosier Ed., *Albert Camus 1980, Second International Conference, February 21-23, 1980*, The University of Florida, Gainesville, 1980, p. 221-231.

³⁰ Camus, *La mort heureuse*, p. 122.

³¹ Ibid., p. 166.

³² Ibid., p. 178.

³³ Camus, *La mort heureuse*, p. 122.

Il eût voulu s'écraser dans cette boue, rentrer dans la terre par ce bain de glaise, et dressé sur la plaine sans limite, couvert de boue et les bras ouverts devant le ciel d'éponge et de suie, comme en face du symbole désespérant et splendide de la vie, affirmer sa solidarité avec le monde dans ce qu'il avait de plus repoussant et se déclarer complice de la vie jusque dans son ingratitude et son ordure.³⁵

Ce « oui forcené » à la terre exige de l'homme de tout accepter. Son bonheur, celui du surhomme, est tout entier dans sa capacité de vivre par-delà le bien et le mal. La force de Mersault, contenue dans son corps et dans sa jeunesse, justifie son droit au bonheur. Son meurtre est à mettre sur le dos de « l'ingratitude de la vie » qui a voulu que Zagreus soit infirme. La force l'ayant quitté, sa mort rentre dans l'ordre des choses. Mersault maintient sa solidarité avec le monde dans ce qu'il a de plus « repoussant », même au mépris de la limite éthique qu'oppose autrui.

Mais ce bonheur, conquis par le meurtre, est peut-être méprisable, car Mersault tue Zagreus pour s'emparer de son argent, condition de sa félicité future. Rappelons les paroles de Camus dans sa lettre à Jean Grenier :

« Et maintenant que j'en suis éloigné, je n'ai pas besoin de beaucoup réfléchir pour comprendre que je me suis noyé et aveuglé et qu'en bien des endroits ce que j'avais à dire a cédé la place à ce qu'il me flattait de dire. Tant pis pour moi – et tant pis pour ce sujet qui aujourd'hui me tient tant à cœur. »³⁶

Camus affirme s'être noyé et aveuglé. Pour bien comprendre la cause de cet aveu, il faut revenir à cette autre déclaration de Camus déjà citée que l'on

³⁴ Jacqueline Lévy-Valensi déclare : « La mort heureuse, roman ouvertement nietzschéen, est à bien des égards l'illustration d'une thèse. N'est-ce pas, en fait, un roman expérimental, où s'exprime la quête égotiste du bonheur, dans la communion avec le monde, ... » Jacqueline Lévy-Valensi, « Si tu veux être philosophe... », in Amiot et Mattéi, op. cit., p. 25.

³⁵ Camus, *La mort heureuse*, p. 116-117.

³⁶ Grenier, op. cit., p. 67.

retrouve dans *Noces* et qui dit qu'il est difficile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde.³⁷ Cette mesure de l'homme, Mersault l'a trahie. Il « flattait » à Camus de dépeindre un homme jouisseur des beautés de la nature et heureux, or ce « qu'il avait à dire », ou encore ce qui était son devoir de dire, a cédé sans réserve à la formidable exigence de la solidarité inconditionnelle avec le monde.

Il est juste de dire que Camus, dans sa jeunesse, a ressenti fortement la tentation d'être Mersault, symbole par excellence du dépassement nietzschéen de la morale. (Le récit de *La mort heureuse* est hautement biographique. La plupart des épisodes de la jeunesse de Camus s'y retrouvent. Évidemment, Camus n'a pas commis le crime de Mersault.)³⁸ Nietzsche a été pour lui un modèle et un maître à penser qu'il placera toujours infiniment au-dessus de Marx et de Hegel³⁹, mais dont il a senti tout de même la démesure. Il lui fallait donc retrouver le sens des limites. Maurice Weyembergh avance que les « Lettres à un ami allemand » (écrites entre 1943 et 1944) sera le texte où Camus thématise pour la première fois sa prise de distance par rapport à Nietzsche. Il ajoute que l'effort de Camus sera de « corriger Nietzsche par Nietzsche lui-même ».⁴⁰ On constate néanmoins que cette entreprise de « corriger Nietzsche par Nietzsche lui-même » a probablement commencé avec la non publication de *La mort heureuse*. Dans les « Lettres à un ami allemand », Camus déclare solennellement : « J'ai choisi la justice au

³⁷ Camus, *Noces*, p. 56.

³⁸ Grenier, op. cit., p. 68.

³⁹ Gabriel D'Aubarède, « Rencontre avec Albert Camus », *Les Nouvelles Littéraires*, 10 mai 1951, in *Essais*, p. 1341.

⁴⁰ Weyembergh, op. cit., p. 226.

contraire, pour demeurer fidèle à la terre ». ⁴¹ Nous verrons dans la prochaine section de cette étude que la transformation de Mersault en Meursault, mais surtout sa condamnation pour meurtre et l'acceptation de sa mort prochaine vont dans le sens de cette correction de Nietzsche au nom de la justice. Camus est tenté d'être Mersault-Nietzsche, mais il s'aperçoit que cela mène à la justification du meurtre. ⁴²

Né lui-même pauvre, Camus a eu une enfance heureuse parce que baignée de soleil. Il explique ainsi ses origines : « Je suis né pauvre, sous un ciel heureux, dans une nature avec laquelle on sent un accord, non une hostilité. Je n'ai donc pas commencé par le déchirement, mais par la plénitude. » ⁴³ Cependant, il ne souhaite pas oublier les leçons apprises de la misère. La morale des quartiers pauvres est simple, mais honorable. Le devoir y est sacré et être un homme a une signification précise :

On n'était pas un homme lorsqu'on ne se montrait pas franc, lorsqu'on reculait à faire respecter sa femme ou sa propre dignité, lorsqu'on volait ou qu'on abusait de sa force. [...] On voit ainsi que la morale consistait à être courageux et juste, à respecter l'homme dans les autres et à le faire respecter en soi-même. Pour ma part, je ne vois pas que nous ayons besoin de plus. ⁴⁴

Or, dans *La mort heureuse*, qui légitime la négation de l'autre au profit d'un bonheur égocentrique, la morale, qui tiendra tant à cœur à Camus, a été

⁴¹ Camus, « Lettres à un ami allemand », *Essais*, p. 241.

⁴² Dans *L'Homme révolté*, Camus montre que dire oui à tout, accepter le monde inconditionnellement tel qu'il est, comme le fit Nietzsche, c'est aussi justifier le meurtre. Camus ne peut s'y résoudre. *L'Homme révolté*, *Essais*, p. 486.

Nous sommes conscients qu'il s'agit là, de la part de Camus, d'une interprétation personnelle qui est susceptible d'être contestée par les exégètes de Nietzsche. L'important, pour notre propos, est de considérer l'interprétation que fait Camus des écrits de Nietzsche comme jetant un éclairage révélateur sur sa propre pensée. Nous reviendrons d'ailleurs sur l'influence de Nietzsche sur Camus au chapitre 4.

⁴³ Camus, « Trois interviews », *Essais*, p. 380.

⁴⁴ Camus, « Au service de l'homme », *Essais*, p. 1544.

sacrifiée. Camus se sait alors complice de la démesure nietzschéenne (qu'il condamnera sans équivoque dans *L'Homme révolté*). L'abandon de son premier roman au profit de *L'Étranger* constitue selon nous la preuve la plus éloquente de cette prise de conscience des conséquences tragiques d'une adhésion sans réserve au monde tel qu'il est et de la nécessité de corriger une morale aussi courte qui légitime le recours à la violence. Meursault abuse de sa force et, de ce fait, perd le droit de porter le nom d'homme.

L'Étranger

Voici en résumé de quoi traite le roman *L'étranger* :

Meursault, employé de bureau à Alger, apprend que sa mère est morte, dans un asile. Il va l'enterrer sans larmes et trouverait hypocrite de simuler un chagrin qu'il n'éprouve pas. De retour à Alger, il va se baigner avec une jeune fille, Marie Cardona. Ils se rendent au cinéma et elle devient sa maîtresse. Meursault se lie avec son voisin de palier, une sorte de souteneur, Raymond, qui lui demande de rédiger une lettre pour lui. Invité par Raymond à passer un dimanche dans le cabanon d'un ami, au bord de la mer, Meursault s'y rend avec Marie. Deux Arabes qui avaient à se venger de Raymond les trouvent là-bas. Il y a bagarre sur la plage, et Raymond est blessé. Un peu plus tard, Meursault revoit par hasard les Arabes. Sans savoir pourquoi, il tue l'un d'eux, avec le pistolet qu'il avait enlevé à Raymond.

La seconde partie, complètement parallèle à la première, raconte le procès de Meursault. Tous les événements de sa vie, que nous connaissons, sont passés en revue. Son indifférence prouve qu'il a une âme de criminel. Il est condamné à mort, refuse les consolations de la religion, et meurt en s'ouvrant « pour la première fois à la tendre indifférence du monde ».⁴⁵

⁴⁵ Grenier, op. cit., p. 89.

Roland Quillot note que : « La beauté de *L'étranger*, qui ne se démode pas, tient de fait pour une large part à la richesse de son ambiguïté. »⁴⁶ Il existe donc de multiples manières d'interpréter ce roman.⁴⁷ Dans le cadre de la problématique qui nous intéresse, nous nous limiterons à une interprétation du recours à la violence de Meursault. Revoyons les événements entourant le meurtre de l'Arabe tels que le narrateur les décrits, c'est-à-dire Meursault lui-même.

« La brûlure du soleil gagnait mes joues et j'ai senti des gouttes de sueur s'amasser dans mes sourcils. C'était le même soleil que le jour où j'avais enterré maman et, comme alors, le front surtout me faisait mal et toutes ses veines battaient ensemble sous la peau. À cause de cette brûlure que je ne pouvais plus supporter, j'ai fait un mouvement vers l'avant. Je savais que c'était stupide, que je ne me débarrasserais pas du soleil en me déplaçant d'un pas. Mais j'ai fait un pas, un seul pas en avant. Et cette fois, sans se soulever, l'Arabe a tiré son couteau qu'il m'a présenté dans le soleil. La lumière a giclé sur l'acier et c'était comme une longue lame étincelante qui m'atteignait au front. Au même moment, la sueur amassée dans mes sourcils a coulé d'un coup sur les paupières et les a recouvertes d'un voile tiède et épais. Mes yeux étaient aveuglés derrière ce rideau de larmes et de sel. Je ne sentais plus que les cymbales du soleil sur mon front et, indistinctement, le glaive éclatant jailli du couteau toujours en face de moi. Cette épée brûlante rongait mes cils et fouillait mes yeux douloureux. C'est alors que tout a vacillé. La mer a charrié un souffle épais et ardent. Il m'a semblé que le ciel s'ouvrait sur toute son étendue pour laisser pleuvoir du feu. Tout mon être s'est tendu et j'ai crispé ma main sur le revolver. La gâchette a cédé, j'ai touché le ventre poli de la crosse et c'est là, dans le bruit à la fois sec et assourdissant, que tout a commencé. J'ai secoué la sueur et le soleil. J'ai compris que j'avais détruit l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où j'avais été heureux. Alors j'ai tiré encore quatre fois sur un corps inerte où les balles

⁴⁶ Roland Quillot, « Lumières et ambiguïtés de la trajectoire camusienne », in Amiot et Mattéi, op. cit., p. 196.

⁴⁷ Quillot en dénombre « au moins cinq », dit-il. Voir Amiot et Mattéi, chapitre XI, op. cit., p. 196-198.

s'enfonçaient sans qu'il n'y parût. Et c'était comme quatre coups brefs que je frappais sur la porte du malheur.⁴⁸

Contrairement au meurtre de Zagreus dans *La mort heureuse*, celui de l'Arabe n'est pas un moyen pour atteindre un objectif précis, en l'occurrence dérober de l'argent, condition jugée nécessaire au bonheur par l'auteur du crime. Ce meurtre est gratuit, c'est-à-dire sans motif. Après la première altercation avec les Arabes, Meursault, de retour au cabanon, décide d'aller marcher sur la plage parce que, dit-il, « Rester ici ou partir, cela revenait au même. »⁴⁹ Rien ne motive son acte violent. Lors du procès, le procureur lui demande s'il était retourné vers la plage dans le but de tuer l'Arabe et il répond : « Non. »⁵⁰ Voulant savoir pourquoi il était armé et pourquoi il était revenu exactement vers l'endroit où avait eu lieu l'affrontement, le procureur lance, avec un accent mauvais, qu'il n'a pas d'autre question pour l'instant après que Meursault lui eut expliqué que tout cela était le fruit du hasard.⁵¹ Alors, pourquoi a-t-il commis ce meurtre? Meursault soutient que « c'était à cause du soleil ». ⁵²

Meursault essaie-t-il de se disculper? Pourquoi blâmer le soleil? Il sait que c'est ridicule, mais il sait aussi que rien d'autre n'a motivé son acte.⁵³ Nous retrouvons Meursault le nietzschéen, cet homme qui accepte le monde tel qu'il est et qui vit au jour le jour. Mais Meursault n'est plus Mersault. Il

⁴⁸ Camus, *L'Étranger*, in *Théâtre, récits et nouvelles*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p. 1168.

⁴⁹ Ibid., p. 1166.

⁵⁰ Ibid., p. 1188.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., p. 1198.

⁵³ « J'ai dit rapidement, en mêlant un peu les mots et en me rendant compte de mon ridicule, que c'était à cause du soleil. » Ibid.

ne cherche plus à rentrer dans la terre et à se faire le complice aveugle de la vie. Au contraire, il tente de fuir la brûlure que lui inflige le soleil. Ainsi fait-il un pas vers l'avant, geste inutile, mais qui, au demeurant, marque son désir d'imposer sa volonté au monde et de lui résister. Mais voilà que le feu du soleil étincelle sur le couteau et le frappe au front. Il ne craint pas pour sa vie, il ne se sent pas en situation de légitime défense; il lutte simplement contre le soleil, qui lui brûle douloureusement les yeux. Alors il pose un autre geste, aussi vain que le premier, mais dont les conséquences seront, cette fois, funestes. Tout vacille, Meursault crispe la main sur le revolver et la gâchette cède. Il nous apprend que « c'est là, dans le bruit à la fois sec et assourdissant, que tout a commencé ». Meursault le jouisseur égoïste, Meursault l'indifférent, rejoint les hommes dans l'acte même qui le retranche de la société. Il secoue la sueur et le soleil et prend conscience qu'il vient de rompre l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où il avait été heureux. Meursault le nietzschéen, celui qui avait été heureux, celui qui vivait en communion parfaite avec le monde, a succombé à la démesure, celle de l'*amor fati*. Le soleil l'a, en quelque sorte, vaincu. Il s'est laissé absorbé par le monde, avalé par un destin impassible devant les souffrances humaines.

Camus affirmera dans *Le Mythe de Sisyphe* que « tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle ».⁵⁴ L'entreprise de correction de Nietzsche par Nietzsche continue. Meursault prend conscience que tout n'est pas bien dans la création et que le mal y est présent. L'injustice qu'il commet vient du hasard, elle est involontaire et pourtant elle change à jamais sa vie.

⁵⁴ Camus, *Le mythe de Sisyphe, Essais*, p. 107.

Tout commence par la rupture, l'équilibre du jour est détruit et il s'ensuit une tension infinie entre l'exigence de bonheur de l'homme et le monde qui déçoit. L'injustice rapatrie Meursault chez les hommes, ne lui laissant d'autre alternative que celle de faire face à la justice imparfaite de ses semblables. Sa conscience s'éveille dans la révolte devant le paradis perdu.⁵⁵ Meursault était heureux, mais son bonheur était celui de l'être dont aucune distance ne le sépare de l'existence. Une part de lui était Meursault, l'homme du soleil et de la mer, ce jouisseur égoïste. Cependant, son bonheur n'avait jamais été mis en question comme cela avait été le cas pour son double littéraire. Il dormait du sommeil de l'enfant, heureux sans vraiment le savoir. Maintenant, chassé du jardin d'Éden, son bonheur est à reconstruire. Son acte le condamne et le libère à la fois, car il sait désormais que le bonheur passe par la conscience et qu'il lui a irrémédiablement sacrifié son innocence. Aucun retour en arrière n'est possible. Il tire donc quatre autres coups de feu sur le corps inerte de l'Arabe, quatre coups brefs qu'il frappe « sur la porte du malheur », dit-il. C'est comme s'il souhaitait éliminer toute équivoque sur la nature de son acte. Il le sait irréparable et n'entend point chercher de refuge hors du déchirement qu'il a provoqué en lui.

Meursault est l'homme du meurtre, c'est-à-dire de la coupure radicale. Son acte absurde, d'un point de vue métaphysique, consacre sa déréliction et, du point de vue concret de la société, sa solitude. Il est effectivement un étranger. Il est en exil sur une terre qui l'a trahi et est rejeté de la communauté

⁵⁵ Dans *L'Homme révolté*, Camus dira : « La conscience vient au jour avec la révolte. » *Essais*, p. 424.

des hommes pour avoir lui-même rompu le lien sacré de fraternité qui l'unissait à ses semblables dans un même destin. Nietzsche fait face à Nietzsche : pour aimer le monde et y adhérer, Nietzsche doit choisir la justice que réclame les hommes, car c'est le seul moyen de rester fidèle à la terre contre les idoles et les dieux. Si Meursault avait délibérément choisi de tuer l'Arabe, ou s'il avait décidé de se disculper en invoquant la légitime défense et en mentant sur les motifs qui, jusqu'alors, le poussaient à agir, il se serait ranger du côté des dieux contre les hommes, c'est-à-dire du côté de l'injustice et de la démesure qui hantent la condition humaine. Il aurait été le Nietzsche du « oui forcené » à la terre, comme l'avait été Meursault, car il aurait accepté le meurtre sans en dénoncer la nature scandaleuse. Mais Camus ne peut dire oui de manière inconditionnelle au monde car, pour reprendre une formule de *L'Homme révolté*, des enfants y mourront toujours injustement, même dans la société parfaite.⁵⁶ Ainsi, le hasard, celui qui est à l'origine du malheur de Meursault, exhibe le caractère tragique de l'existence humaine. Un mal existe qui est inhérent à la condition humaine, et il provoque le sentiment de l'absurde. L'absurde, explique Camus, naît de l'absence de sens supérieur, il est la conséquence du constat de la mort de Dieu.

L'absurde⁵⁷ surgit d'un cri qui déchire le voile de silence qui peut recouvrir un certain temps l'existence d'un être humain. L'absurde est une évidence comme l'est le cogito cartésien et le bonheur, pour être authentique, a partie liée avec ce sentiment, car il trouve sa dignité dans la lutte contre la

⁵⁶ Camus, *L'Homme révolté, Essais*, p. 706.

⁵⁷ Nous reviendrons sur la notion d'absurde lorsque nous aborderons le concept de la révolte au chapitre 4.

condition ingrate qui est faite à l'homme.⁵⁸ Camus définit l'absurde comme étant « la raison lucide qui constate ses limites ».⁵⁹ Cela signifie que, comme l'exprima si bien Descartes, tout le malheur de l'homme vient de ce que sa volonté est infinie et que sa raison, elle, est finie.⁶⁰ « L'absurde, nous dit encore Camus, n'aurait pas de sens hors de la nostalgie ».⁶¹ L'homme a le goût des paradis perdus parce que sa volonté exige qu'existent ces îlots de bonheur pur, mais sa raison échoue inéluctablement à démontrer leur existence effective. En ce sens, la raison se lance parfois dans des entreprises qu'elle ne peut mener à bien, démarches que dénonça Kant, à la suite de Descartes, avec la plus grande rigueur.

L'absurde s'impose comme une tension jamais apaisée et une « confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde »⁶². Ainsi Meursault découvre que son meurtre est absurde, qu'il ne peut être justifié et que ses explications, bien que vraies, seront toujours insatisfaisantes pour le jury et pour les hommes en général. Il est inutile d'interroger le hasard, il n'a aucune réponse à offrir. L'être humain exige que les phénomènes et les événements aient un sens; et Meursault, trop honnête

⁵⁸ « Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie. Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. » *Le Mythe de Sisyphe, Essais*, p. 136.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ « D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? c'est à savoir, de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la tiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égaré fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. » Descartes, René, *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Bibliothèques 10/18, Paris, 1951, p. 224.

⁶¹ Camus, « Lettre à Pierre Bonnel », 18 mars 1943, *Essais*, p. 1424.

⁶² Camus, *L'Homme révolté, Essais*, p. 415.

pour en donner un à sa conduite, se contente de décrire ce qui s'est passé. On le condamne donc à mort pour son crime.

Bien qu'il soit condamné à mort sur la base de conjectures sans fondement réel pour le meurtre de l'Arabe, Meursault meurt réconcilié avec le monde parce que, en refusant de mentir, c'est-à-dire en refusant d'affirmer plus que ce qu'il sait ou ressent, il lui reste fidèle. Il peut, en mentant légèrement, déjouer la vigilance du système judiciaire, mais son amour désespéré pour le monde dans lequel il vit, monde dont le sens ne dépend que de l'homme, l'oblige à ne rien trahir. Il faut ajouter que pour Meursault, comme le dira Camus dans la préface à l'édition américaine de *L'Étranger* : « Mentir, ce n'est pas seulement dire ce qui n'est pas. C'est aussi, c'est surtout dire plus que ce qui est et, en ce qui concerne le cœur humain, dire plus qu'on ne sent. »⁶³

De plus, toujours afin de demeurer fidèle à sa condition d'homme, il acceptera de mourir sans se convertir au christianisme comme le lui suggère l'aumônier qui vient le visiter avant son exécution. L'on retrouve ici d'une

⁶³ Camus, « Préface à l'édition américaine », *Essais*, p.1929.

La vérité à laquelle fait référence Camus et à laquelle adhère Meursault est une vérité empreinte d'humilité qui ne repose pas sur une quelconque transcendance; elle est ce qui ramène inlassablement l'homme à lui-même et au mystère de son existence. S'il refuse de jouer le jeu de la société, de se plier aux convenances et de pleurer aux obsèques de sa mère, c'est qu'il ne veut pas affirmer plus qu'il ne sait. Ainsi, il ne dira pas à Marie, sa maîtresse, qu'il l'aime car il récuse la connotation romantique que la société attribue à ce mot qui ne correspond pas aux sentiments qu'il éprouve pour elle : il lui dira, tout au plus, qu'il tient à elle, expression à la fois assez vague et assez juste pour que rien ne soit trahi. De même, ce sont les apparences qui le condamnent, non pas parce qu'elles sont des apparences, mais bien parce que l'on prétend qu'elles mènent à la vérité. Le juge, qui prononce le verdict de culpabilité pour le meurtre de l'Arabe par Meursault, meurtre qui est bien plus un accident qu'un crime, le fait au nom d'une soi-disant vérité qui, malheureusement, ne repose sur rien, quelques apparences tout au plus. Meursault, lui, renonce à exprimer plus qu'il ne ressent, à dire plus qu'il ne sait même si cela pouvait le sauver. Il est économe de paroles et d'explications, avare de mots de peur de tricher ce qui est et dont il sait l'essence toujours lui échapper; et il est condamné à cause de sa franchise.

certaine manière l'*amor fati* de Nietzsche, mais Nietzsche est corrigé par Nietzsche, car Meursault accepte de mourir au nom même de son appartenance au monde et à la communauté humaine parce qu'il sait que son acte est inadmissible. Il ne se révolte que contre l'échappatoire que lui offre la religion. Meursault dira à la toute fin de son récit : « il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'il m'accueillent avec des cris de haine ».⁶⁴ Cette dernière déclaration montre que la seule manière pour Meursault de reprendre sa place parmi les siens est de susciter la haine.⁶⁵

Le Mythe de Sisyphe, publié la même année que *L'Étranger*, soit en 1942⁶⁶, tire les mêmes conclusions : Sisyphe, condamné par les dieux à pousser éternellement un rocher au sommet d'une montagne, symbole de l'homme abandonné par Dieu et contraint à l'action inutile et dépourvue de sens, est heureux, nous dit Camus, car il accomplit sa tâche, il assume pleinement sa condition. De même, l'on doit dire que Meursault meurt heureux, car il remplit son devoir d'homme, d'abord en refusant le mensonge et en aimant d'un amour désespéré le monde et, ensuite, parce qu'il n'accepte le secours d'aucune transcendance. Ainsi maintient-il « cette confrontation

⁶⁴ Camus, *L'Étranger*, op. cit., p. 1212.

⁶⁵ Nous verrons au chapitre 4 que Kaliayev, le héros de la pièce, *Les Justes*, accepte aussi de mourir pour montrer que le meurtre est impossible.

⁶⁶ Le triptyque de l'absurde est constitué de : *L'Étranger*, *Caligula* et *Le Mythe de Sisyphe*. Suivra à ce premier triptyque un second autour du thème de la révolte formé également d'un roman, d'une pièce de théâtre et d'un essai philosophique : *La Peste*, *Les Justes* et *L'Homme révolté*. Camus planifiait un troisième volet à son œuvre portant sur l'amour dont le roman inachevé, *Le premier homme*, découvert dans la valise de la voiture dans laquelle il périt, témoigne de cette ambition.

désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde ».⁶⁷
 Meursault, à l'image de Socrate, s'en remet à la justice humaine parce qu'elle seule a du sens.

La violence doit être comprise, dans ce roman, comme une expression du mal présent dans la création. Or le mal se manifeste sous de multiples formes et, pour en saisir la pleine mesure, il faut faire sa part à la fois à la vision éthique et à la vision tragique du monde.⁶⁸

Prise isolément, soutient Jean Roy, on le sait, ni la vision tragique ni la vision éthique ne peuvent totaliser l'expérience multiforme du mal. Il y a du mal qui n'arrive à l'homme que par l'action coupable de l'homme. Il y a également du mal dont l'homme n'est pas l'auteur mais la victime innocente. La pleine mesure du mal requiert l'une et l'autre.⁶⁹

Contrairement à Sartre qui, lorsqu'il devint compagnon de route du communisme, endossa sans retenue la vision éthique du monde, Camus s'efforce de toujours maintenir un juste équilibre entre la culpabilité et l'innocence dans l'expérience que fait l'homme du mal.⁷⁰

Voyons comment s'articulent les deux visions du monde dans *L'Étranger*. Tout d'abord, Meursault succombe à la force irrésistible qu'exerce sur lui le soleil. Non pas parce que cette force est issue d'une

⁶⁷ Camus, *L'Homme révolté, Essais*, p. 415.

⁶⁸ Selon la vision tragique du monde, le mal qui afflige l'homme n'est pas corrélatif de son action tandis que, selon la vision éthique, l'homme est directement responsable du mal qui l'accable.

⁶⁹ Jean Roy, *Le souffle de l'espérance; le politique entre le rêve et la raison*, Bellarmin, Montréal, 2000, p. 496.

⁷⁰ Par exemple, dans *La Peste*, Camus concilie les deux visions du monde, et cela sur deux plans différents. Sur le plan fictif, les habitants d'Oran sont les victimes innocentes du fléau de la peste. Sur le plan de la réalité que symbolise ce récit, le déferlement de la peste sur la ville que l'on doit mettre en quarantaine correspond à l'invasion de la France par les troupes nazies de Hitler. À l'innocence se superpose la culpabilité. Alors que le mal s'abat sur la collectivité d'Oran de manière tout à fait arbitraire, celui qui dans le contexte de l'occupation nazie afflige la communauté française est d'origine purement humaine.

volonté libre et agissante dirigée contre lui, mais simplement parce qu'elle existe à titre de force de la nature. Elle est là et sa seule présence constitue la condition de possibilité du mal, elle crée l'occasion de son avènement dans le règne des hommes. Il est clair que Meursault n'agit pas de plein gré lorsqu'il presse la détente du revolver : s'il n'avait pas senti sur son front et dans ses yeux la douleur que lui causait l'intensité de la luminosité solaire, il n'aurait pas fait feu. Toutefois, il demeure que Meursault était libre d'agir autrement. Ce qui compte ici est de bien saisir que le mal se révèle comme une possibilité permanente de l'homme et que ce mal est inévitable, car une volonté libre peut toujours le choisir ou non.⁷¹ Et la violence de l'homme contre l'homme est l'une des formes que prend la concrétisation de ce que Kant nomme le mal radical, c'est-à-dire le mal qui procède de la liberté.⁷² Cependant, si la violence, à l'image du mal, est inévitable, elle est aussi injustifiable, car elle constitue une rupture du rapport de réciprocité qu'implique le lien d'humanité qui lie les individus entre-eux et dont la justice dépend. Du coup, la violence aussi est inévitable, car la liberté implique que l'homme détient toujours la possibilité de choisir d'y recourir ou non.

Meursault, disions-nous, succombe donc à la force qu'exerce sur lui le soleil et fait usage de la violence. Il tue un autre homme et est condamné pour son acte. Son acte violent, nous l'avons vu, est injustifiable, car il rompt

⁷¹ « Le mal moral, montre Jean Roy, n'est pas un élément du monde; il est l'œuvre originale d'une liberté qui peut se soumettre ou non à l'exigence a priori de la raison. » Roy, op. cit., p. 539.

⁷² Sur la conception du mal radical, voir Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Traduction par J. Gibelin, Édition revue, annotée et indexée par M. Naar, Vrin, Paris, 1983, 228p.

l'exigence de réciprocité entre les hommes. Toutefois, on pourrait le croire évitable : Meursault aurait pu réagir autrement. Dans une certaine mesure, Camus croit que c'est bel et bien le cas, que la violence peut être évitée.⁷³ Mais il sait également qu'il est impossible de l'enrayer complètement.⁷⁴ (Sa participation à la Résistance pendant la Seconde Guerre mondiale implique qu'il ne croit pas en la non-violence pure.) L'absence de révolte de la part de Meursault face à sa condamnation à mort en est la preuve. Il comprend que la justice humaine est nécessaire pour limiter la violence et qu'il doit s'y soumettre puisqu'il a rompu le lien qui l'unissait à la société en enlevant la vie à un autre homme. Rappelons que les quatre coups de feu qu'il tire sur l'Arabe déjà mort indiquent que Meursault assume son acte dans son irréversibilité. L'acte de Meursault montre que la violence menace constamment d'exploser dans le monde puisqu'un être aussi inoffensif que lui peut y avoir recours sans même le vouloir et donc qu'elle doit être contenue à l'intérieur de certaines limites, ce que cherche à faire l'appareil judiciaire. En outre, la société aussi fait « violence »⁷⁵ à Meursault puisqu'elle décide de l'exécuter.⁷⁶

⁷³ On n'a qu'à penser à sa proposition d'une troisième voie pour résoudre le conflit algérien afin d'éviter une guerre sanglante.

⁷⁴ L'une des conclusions de *L'Homme révolté* est justement que l'homme doit lutter inlassablement contre le mal sous toutes ses formes partout où il se trouve : « L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. » *Essais*, p. 706.

⁷⁵ Une distinction doit cependant être faite entre la violence codifiée et la violence pure. Selon Cotta, l'essence de la violence est le dérèglement. Ainsi, il faudrait plutôt parler de force lorsque l'*activité-contre*, dans ce cas-ci l'exécution d'un condamné, est réglementée. Ceci n'empêche pas pour autant que les institutions puissent être violentes si elles sombrent dans la démesure. Cotta, op. cit., p. 60.

⁷⁶ Camus s'opposera fermement à la peine de mort et aux abus du système judiciaire. À cet effet, Denis Salas défend la thèse que : « Camus pense inlassablement la justice contre elle-

Puisque le monde de la valeur n'est pas un mais pluriel, les valeurs entrent en conflit les unes avec les autres, d'où le tragique de l'action humaine. Il y donc des conflits insurmontables, car il est des cas où, en toute bonne foi, les protagonistes ont l'intime conviction de combattre pour une cause juste. En ce qui concerne Meursault, il ne combat pour aucune cause, mais son acte ne relève pas d'une volonté consciente de faire le mal, ou d'une mauvaise intention. Son acte est empreint de tragique, car il s'impose à lui sans qu'il l'ait véritablement choisi. En revanche, il prend pleinement conscience du mal intrinsèque propre à son acte une fois celui-ci accompli, ce qui lui fait d'ailleurs souhaiter d'être accueilli par des cris de haine le jour de son exécution. Il se sent responsable de ce mal et ne remet pas en question sa culpabilité. De cette manière, Camus conjugue à la fois la vision tragique et la vision éthique du monde.

De *La mort heureuse* à *L'Étranger*, Camus s'éveille au problème que pose la violence dans les rapports sociaux. D'abord acceptable au nom de l'*amor fati*, elle devient condamnable pour la même raison. Camus refuse donc très tôt de justifier la violence. Le bonheur, intimement lié à la morale dans la pensée de Camus, ne saurait légitimer le recours à la violence. Ainsi Meursault, l'étranger, recouvre-t-il le bonheur uniquement dans l'acceptation de son destin tragique. Il a découvert que la violence est à la fois inévitable et injustifiable, mais, surtout, qu'elle est une rupture funeste de l'accord entre les hommes. Dans le prochain chapitre, nous verrons comment Camus thématise

même pour la mettre à distance des manipulations et lui rappeler sa vocation. » Denis Salas, *Albert Camus; la juste révolte*, Collection le bien commun, Éditions Michalon, Paris, 2002, p. 10.

pour la première fois sa conception de la violence en analysant ses articles de journaux : « Lettres à un ami allemand » et « Ni victime ni bourreaux ».

Chapitre 3

La prise de position de Camus contre la violence

Même si la violence que vous préconisez était plus progressive, comme disent nos philosophes-spectateurs, je dirais encore qu'il faut la limiter.

Albert Camus, « Réponse à d'Astier de la Vigerie », *Caliban* No 16.

Dans ce chapitre, nous verrons que ce n'est pas tant la définition de la violence qui préoccupe Camus que sa justification. La violence, en tant qu'activité-contre, dérégulée, opposée au dialogue et à la coexistence¹, ne doit pas être justifiée, et cela peu importe la fin encourue. Elle ne peut en aucun cas servir de moyen pour en arriver à une fin mais, surtout, elle ne peut dépasser les limites qu'impose au bourreau et à sa victime la reconnaissance de l'humanité commune qui les lie. Cependant, Camus est assez lucide pour éviter l'écueil où le mènerait un refus absolu de toute violence; si elle est injustifiable, la violence demeure tout de même inévitable. Dans sa vision du monde, l'éthique et le tragique s'équilibrent. Il aborde la violence comme un problème moral auquel on ne peut apporter qu'une solution imparfaite, c'est-à-dire une solution qui, sur le plan des exigences de la raison, restera toujours insatisfaisante. La violence est une possibilité de l'homme et elle s'inscrit dans les relations humaines comme une menace constante qui demande, pour qu'elle n'explode pas, une vigilance de tous les instants.

¹ Pour la définition de la violence, voir Chapitre 1.

Il y a une irréductibilité de la violence qui est propre au choc des libertés et qui exige d'être prise en charge par un pouvoir légitime afin que la vie ne soit pas, comme l'exprimait Hobbes, une guerre perpétuelle de tous contre tous.² L'État moderne, tel que le modèle du contrat social le présente dans son idéalité, apparaît, montre Paul Ricoeur, « comme ce que veulent les volontés pour réaliser leur liberté ».³ Or l'État est fondé sur un paradoxe : le pouvoir nécessaire à l'État pour assurer le respect des libertés de tous et chacun repose sur le monopole légitime de la contrainte physique qu'exerce une minorité sur une majorité. « Le nœud du problème est que l'État est Volonté », affirme Ricoeur.⁴ Par conséquent, une éthique de la violence limitée s'impose pour que soient élaborés des mécanismes de contrôle de l'État visant la suppression des abus de pouvoir.⁵

Camus est conscient de ce paradoxe. La démocratie, nous dit-il, n'est pas le meilleur des régimes, c'est-à-dire qu'elle n'est pas le régime idéal, mais elle en est le moins mauvais, car elle tâche justement de mettre en œuvre une éthique de la violence limitée qui permet aux hommes de cohabiter.⁶ Avant de tenter de garantir la liberté totale de tous, la démocratie s'assure du respect de libertés concrètes. Dans *L'Étranger*, Meursault, victime de l'imperfection des institutions, n'en accepte pas moins le principe qui le condamne, car il

² Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Flammarion, 1982, Paris, p. 99.

³ Paul Ricoeur, « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris, 1955, p. 267.

⁴ Ibid., p. 268.

⁵ Ibid., p. 276.

⁶ Camus déclare : « La démocratie n'est pas le meilleur des régimes. Elle en est le moins mauvais. Nous avons goûté un peu de tous régimes et nous savons maintenant cela. » Camus, « La démocratie, exercice de la modestie », *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 1581.

comprend que la société des hommes nécessite que la violence soit maintenue à l'intérieur de limites strictes. Julien Freund corrobore cette opinion de Camus : malgré ses imperfections, la démocratie demeure le régime qui obéit le mieux aux exigences de l'idéal que formule la raison. Il explique à cet égard que la tentative d'instaurer la liberté totale mène à l'érection de régimes totalitaires :

Au nom de la fin ultime théorique de la liberté totale ils (les révolutionnaires) ont chaque fois étouffé toutes les libertés concrètes que l'homme peut vivre empiriquement, sous prétexte qu'il s'agit de libertés formelles. Admirable euphémisme de l'idéologie! Les démocraties libérales par contre, qui essaient de limiter la violence, ont institué toute une série de liberté, certes imparfaites, mais qui permettent à chacun d'adhérer à l'opinion qu'il veut, de lire le journal qui lui plaît, de circuler comme il l'entend. Au nom de la liberté totale, les uns ont supprimé toute liberté, même pour les masses qui adhèrent à cette idéologie, tandis que les autres ne flattent peut-être pas l'intellectualité abstraite et utopique, mais ils ont réussi dans une proportion importante à limiter la violence et à promouvoir des libertés.⁷

Malgré l'efficacité des mesures mises en place pour gérer la violence, elle éclate partout, entre les individus et même entre les États. La tentation à laquelle Camus refuse de céder est que la violence, dans son inévitabilité, peut à l'occasion apparaître comme un moyen légitime d'en arriver à une fin. Que faire en effet lors de situations limites où la violence s'impose comme seul moyen de survie? Par exemple, de quelle manière Camus justifie-t-il l'action des résistants français face à l'envahisseur nazi lors de la Deuxième Guerre mondiale ou encore la violence du révolté en général qui veut que soient respectés ses droits? Ce genre de situations relève de ce que Ricoeur appelle

⁷ Julien Freund, « La violence des suralimentés », *Zeitschrift für Politik*, Carl Heymanns verlag Köln-Berlin, t. 19, cahier 3, Munich, 1972, p. 193.

une éthique de détresse et de ce que Camus identifie comme des exceptions. Ainsi, dit-il, il faut garder à la violence son caractère exceptionnel, ce qui n'équivaut nullement à la justifier, au contraire.⁸ La violence ne devient véritablement violence que dès qu'elle sort des limites que lui assigne la revendication par la victime de ses droits; c'est à ce moment qu'elle devient tout à fait injustifiable. Avant, elle est force coercitive de réaction. Camus n'établit pas la distinction dans ces termes précis, mais, comme nous le verrons, sa conception des limites de la violence renvoie immédiatement au principe établi au Chapitre 1 qu'il ne faut pas céder au flottement définitionnel que semble produire le concept de violence. Camus maintient qu'il faut empêcher l'escalade des violences en ayant recours à une violence limitée (une force coercitive de réaction limitée) lorsque la justice le requiert.

Lettres à un ami allemand

Camus écrivit les « Lettres à un ami allemand » entre 1943, année où il rejoignit la résistance, et 1944. La première lettre parut dans le No 2 de la *Revue Libre* en 1943, la seconde, dans le No 3 des *Cahiers de la Libération* au début de 1944, et les deux autres demeurèrent inédites. Elles devaient paraître dans la *Revue Libre*, mais des difficultés liées à la presse et à l'édition clandestines firent échouer le projet.⁹ Les quatre lettres furent ensuite regroupées et publiées en 1945 après la libération de la France par

⁸ Camus, « Première réponse à D'Astier de la Vigerie », *Essais*, p. 355.

⁹ Roger Grenier, *Albert Camus, soleil et ombre*, Gallimard, Paris, 1987, p. 138.

Gallimard.¹⁰ Dans la préface à l'édition italienne, Camus prendra fermement position contre la violence. Il affirmera que ces lettres constituent « un document de lutte contre la violence »¹¹. Plus spécifiquement, ce sont deux idées maîtresses de la pensée de Camus qui se dessinent dans ces lettres: « la notion de limite nécessaire, et le caractère exceptionnel que doit garder l'acte violent »¹². Jacqueline Levi-Valensi rappelle que ces lettres sont, en soi, des actes de résistance, mais que, contrairement aux autres publications clandestines de l'époque qui demandent d'accomplir des actions violentes au nom de l'efficacité et de la nécessité, Camus cherche à assigner, dans celles-ci, des limites à la violence en clamant son caractère d'exception.¹³ Enfin, il faut surtout comprendre que ces textes, qui prennent la forme de lettres écrites à un ancien camarade, mettent en place une réflexion déjà bien argumentée¹⁴ qui servira de fondement à la thèse de *L'Homme révolté*.

Première lettre

Tous les éléments de la définition de la violence qui nous sert de point d'ancrage théorique pour ce mémoire ressortent clairement des propos tenus par Camus dans cette première lettre.¹⁵ Le culte de l'efficacité, qui est au cœur de la violence nazie et que Camus reproche à l'ami allemand devenu

¹⁰ Ibid.

¹¹ Albert Camus, « Première lettre », *Essais*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 219.

¹² Jacqueline Levi-Valensi, *Réflexions sur le terrorisme, Albert Camus*, Nicolas Philippe, 2002, p. 19.

¹³ Ibid.

¹⁴ Herbert R. Lottman, *Albert Camus*, Éditions du Seuil, 1978, p. 303.

¹⁵ La violence est une activité-contre, déréglée, opposée au dialogue et à la coexistence. Voir Chapitre 1.

nazi, engendre la démesure, car il provoque l'oubli de l'homme et justifie sa mutilation. Pour Camus, il est des moyens qui ne s'excusent pas¹⁶, par conséquent, le but poursuivi ainsi que l'efficacité des moyens mis en œuvre pour l'atteindre ne peuvent justifier le recours à la violence. L'ami allemand, dans sa folie des conquêtes, ne respecte plus aucune mesure, sinon celle de l'épée. Sa violence se justifie au nom d'une soi-disant supériorité raciale qu'est supposée matérialiser l'efficacité technique. Selon Camus, le nazisme est avant tout un principe d'action. Ce n'est qu'un dynamisme meurtrier se redéfinissant constamment par rapport à ses ennemis. Précisant ultérieurement sa pensée, il spécifiera dans *L'Homme révolté* que:

La révolution nihiliste, qui s'est exprimée historiquement dans la religion hitlérienne, n'a ainsi suscité qu'une rage démesurée de néant, qui a fini par se retourner contre elle-même. La négation, cette fois au moins et malgré Hegel, n'a pas été créatrice. Hitler présente le cas, unique peut-être dans l'histoire, d'un tyran qui n'a rien laissé à son actif. Pour lui-même, pour son peuple et pour le monde, il n'a été que suicide et meurtre.¹⁷

Hitler ne revendiquait qu'une seule valeur qu'il garda jusqu'à la fin, soit le succès. En son nom, il accepta le suicide de la nation allemande en poussant la guerre jusqu'au bout. Pour Hitler, si le peuple allemand était incapable de vaincre, c'est qu'il n'était pas digne de vivre.¹⁸

Camus souligne avec emphase le dérèglement de la violence nazie. Pour lui, elle n'est que « l'épée tirée pour elle-même »¹⁹. La pensée de Camus est claire, la violence est une activité-contre, déréglée, car elle est mépris de

¹⁶ Camus, « Première lettre », *Essais*, p. 221.

¹⁷ Camus, *L'Homme révolté*, *Essais*, pp. 590-591.

¹⁸ *Ibid.*, p. 591.

¹⁹ Camus, « Première lettre », *Essais*, p. 224.

l'intelligence, culte de l'efficacité et acceptation sans retenue de l'instinct comme initiateur de l'action. La différence entre le Français et l'Allemand nazi, déclare Camus, tient de ce que le premier tâche de prendre sur lui-même, de se dominer. L'instinct, sur le plan métaphysique, représente le mal ou, plutôt, la possibilité permanente inhérente à l'homme de faire le mal. Or, Camus juge que ce qui sépare la civilisation de la barbarie est la capacité de l'homme de dominer ses instincts. La non-violence absolue est impossible, car il y aura toujours des hommes qui céderont à l'attrait qu'exercent sur eux leurs instincts. Cependant, la violence doit être limitée. Son usage sera toujours un sacrilège, mais il est possible d'y avoir recours tout en gardant les « mains pures » si des balises existent qui l'encadrent. Le recours à la violence doit demeurer une mesure d'exception, comme ce fut le cas pour les résistants pendant l'occupation allemande. Camus parle donc de « nuances qui ont l'importance de l'homme même »²⁰. Il explique :

Et je serais tenté de vous dire que nous luttons justement pour des nuances, mais des nuances qui ont l'importance de l'homme même. Nous luttons pour cette nuance qui sépare le sacrifice de la mystique, l'énergie de la violence, la force de la cruauté, pour cette faible nuance encore qui sépare le faux du vrai et l'homme que nous espérons des dieux lâches que vous vénerez.²¹

Camus était tourmenté par cette nécessité historique de résister à l'envahisseur. Si la violence est injustifiable, comment alors défendre le pays? Contre la force brutale de l'ennemi, que faire? Sa réflexion l'amène à

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

conclure que la non-violence absolue est un leurre, un souhait noble, mais utopique. Avec regret, il précise :

Nous avons eu à vaincre notre goût de l'homme, l'image que nous nous faisons d'un destin pacifique, cette conviction profonde où nous étions qu'aucune victoire ne paie, alors que toute mutilation de l'homme est sans retour.²²

Camus ajoute : « Il nous aura fallu tout ce temps pour aller voir si nous avons le droit de tuer des hommes, s'il nous était permis d'ajouter à l'atroce misère de ce monde. »²³ Or, contrairement à ce que l'on pourrait croire a priori, Camus n'accepte pas la voie facile de la contre-violence parfaitement justifiée. Il insiste sur les nuances qui font qu'une cause est juste. À cet égard, reprenant à son compte les paroles de Malraux, Camus dira que « C'est beaucoup que de se battre en méprisant la guerre. »²⁴ Si la perte de l'innocence signifie que l'esprit ne peut vaincre l'épée, l'épée alliée à l'esprit sera le vainqueur éternel de l'épée tirée pour elle-même.²⁵ Et l'esprit, notion qu'il définit par opposition aux instincts, est ce à quoi Camus se réfère pour établir des limites à l'action.

Cette lettre, devons-nous le rappeler, ne saurait à elle seule exposer dans toute sa subtilité la thèse de Camus. Cependant, elle jette les fondements de sa position et offre un plaidoyer lucide contre la violence. Dans ce cas-ci, la violence est une activité-contre, celle de l'envahisseur nazi contre le peuple français, déréglée, car elle n'est que volonté effrénée de puissance et donc

²² Ibid., p. 223.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., p. 222.

²⁵ Ibid., p. 224.

s'oppose au dialogue et à la coexistence puisque l'épée seule séparera le vainqueur du vaincu.

Deuxième lettre

Dans cette deuxième lettre, Camus met l'accent sur ce qu'est l'homme ainsi que sur la hiérarchie des valeurs nazies. Le nazisme n'est qu'un élan aveugle, une flèche décochée vers le néant. « Vous ne distinguez plus rien, vous n'êtes qu'un élan », dit Camus.²⁶ Camus reproche aux nazis de servir la « politique de la réalité »²⁷, ce que l'on nommerait aujourd'hui le réalisme ou encore la « realpolitik », c'est-à-dire une politique dictée par l'intérêt et le succès et où l'homme passe au second plan derrière l'État.

La seule politique honorable est celle qui se fonde sur l'homme et qui le considère comme la source des valeurs. L'homme, pour Camus, est celui qui donne un sens au monde.

Il est cette force qui finit toujours par balancer les tyrans et les dieux. Il est la force de l'évidence. C'est l'évidence humaine que nous avons préservée et notre certitude maintenant vient de ce que son destin et celui de notre pays sont liés l'un à l'autre. Si rien n'avait de sens, vous seriez dans le vrai. Mais il y a quelque chose qui garde du sens.²⁸

Si la hiérarchie des valeurs nazie est erronée, c'est qu'elle place la race à son sommet et non pas l'homme. Ainsi, au nom de la race sont justifiées les pires atrocités.

²⁶ Camus, « Deuxième lettre », *Essais*, p. 231.

²⁷ *Ibid.*, p. 228.

²⁸ *Ibid.*

L'importance de cette lettre vient de ce qu'elle précise le fondement de la morale camusienne. Camus ne changera pas de position, au contraire, il cherchera toujours à démontrer que la morale doit se fonder sur ce qui en l'homme est universel. L'homme est en lui-même une valeur, car il est l'origine de toutes les valeurs. Plus concrètement, sa vie constitue une valeur absolue. Camus ne tentera pas d'établir une échelle des valeurs précise, cette entreprise serait ridicule, il insistera plutôt sur les dangers engendrés par la relativisation de la vie humaine.

Troisième lettre

Dans cette troisième lettre, moins étoffée et beaucoup plus générale, Camus explore les thèmes de l'Europe, de l'enracinement et de l'équilibre. Il voit dans les idées de la liberté et de la justice les deux raisons cruciales de se battre et de vaincre le régime hitlérien.²⁹ Mais, à vrai dire, cette guerre est pour lui plus qu'un combat contre l'Allemagne nazie, elle est un combat de l'homme contre lui-même, c'est-à-dire de l'homme contre ce qui en lui doit être maîtrisé. La violence de ce siècle est symptomatique d'une démesure grandissante dans laquelle l'homme se perdra s'il ne se réconcilie pas avec le monde et donc s'il ne rétablit pas l'équilibre entre ses aspirations infinies et la réalité qui déçoit. Camus revendique ainsi « un juste équilibre entre le sacrifice et le goût du bonheur, entre l'esprit et l'épée ».³⁰

²⁹ Camus, « Troisième lettre », *Essais*, p. 233.

³⁰ *Ibid.*, p. 237.

Quatrième lettre

On retrouve de manière embryonnaire la thèse de *L'Homme révolté* dans cette dernière lettre à l'ami allemand. À partir d'un questionnement sur le nihilisme, le thème de la révolte prend ici forme dans la pensée de Camus sans qu'il soit explicitement évoqué. L'absence pour le monde de sens supérieur, qui découle directement du constat nietzschéen de la mort de Dieu, constat que Camus cautionne, fait en sorte que, comme on le verra dans le prochain chapitre, la révolte est d'abord métaphysique. Brièvement, la révolte est ce mouvement par lequel l'homme s'insurge contre la condition qui lui est faite et dont le sens lui échappe. Or, l'absurdité du monde, son absence de sens supérieur, peut mener à l'adoption de doctrines morales hétéroclites. Camus accuse ainsi les nazis de tirer les mauvaises conclusions de l'absence de sens qui règne sur le monde.

Vous n'avez jamais cru au sens de ce monde et vous en avez tiré l'idée que tout était équivalent et que le bien et le mal se définissaient selon qu'on le voulait. Vous avez supposé qu'en l'absence de toute morale humaine ou divine les seules valeurs étaient celles qui régissaient le monde animal, c'est-à-dire la violence et la ruse.³¹

La seule conclusion pourtant possible à tirer du silence de l'univers est, pour Camus, que l'homme est le seul à pouvoir ériger une morale qui lui convienne et que, de surcroît, il puisse fonder sur une valeur universelle. Parce qu'ils ajoutent à la misère du monde en ne respectant rien d'autre que la puissance, les nazis se sont mis du côté des dieux.³² Pour être fidèle à sa condition,

³¹ Camus, « Quatrième lettre », *Essais*, p. 240.

³² Ibid.

l'homme doit choisir la justice, celle qui assure à chaque homme le respect de sa personne. Par la justice, il peut alors donner un sens à ce qui n'en a pas. « J'ai choisi la justice, au contraire, pour rester fidèle à la terre, affirme Camus. Je continue de croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. »³³

À l'opposé, les nazis, suivant dans ses égarements la pensée nietzschéenne de la volonté de puissance, établissent la loi du plus fort comme loi morale. « Vous voyez, dit Camus, d'un même principe, nous avons tiré des morales différentes. »³⁴ Pour Camus il s'agit plutôt de prôner une morale de la solidarité qui reconnaît à tous les êtres humains les mêmes droits. La violence nazie ne doit pas engendrer une contre-violence tout aussi dévastatrice. La résistance doit poursuivre comme objectif la destruction de l'Allemagne dans sa puissance sans mutiler l'âme de son peuple. Camus lance : « [...] nous voulons vous détruire dans votre puissance sans vous mutiler dans votre âme. »³⁵ Il ajoute :

Mais dans le même temps où je jugerai votre atroce conduite, je me souviendrai que vous et nous sommes partis de la même solitude, que vous et nous sommes avec toute l'Europe dans la même tragédie de l'intelligence. [...] Et malgré vous-mêmes, je vous garderai le nom d'homme.³⁶

La victoire sur l'ennemi ne requiert pas de vengeance proportionnelle aux atrocités commises par ce dernier, il faut plutôt créer, par cette victoire,

³³ Ibid., p. 241.

³⁴ Ibid., p. 240.

³⁵ Ibid., p. 243.

³⁶ Ibid., p. 242.

les conditions de possibilité d'un monde au sein duquel sera toujours condamnée la violence. La violence de la Deuxième Guerre mondiale est une tragédie de l'intelligence, car son principe défie la logique qui devrait unir les hommes contre un même destin injuste.³⁷ L'homme souffre et meurt sans raison, tel est le vrai scandale de l'univers, tel est le lien qui marque de son sceau indélébile la condition humaine. Ici prend effectivement naissance le thème de la révolte cher à Camus. De l'absurde, traité par Camus dans le *Mythe de Sisyphe* (1942), jaillit, comme le dit si bien Roger Grenier, la révolte.³⁸ Le texte tiré d'*Obermann* de Senancour placé en exergue de cette lettre exprime à merveille la thèse de Camus qui sera élaborée plus en profondeur dans *L'Homme révolté* : « L'homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistant, et si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice! »³⁹ Camus refuse de désespérer de ce monde torturé, il souhaite seulement « que les hommes retrouvent leur solidarité pour entrer en lutte contre leur destin révoltant ».⁴⁰

Enfin, la violence compromet la coexistence pacifique et c'est pourquoi il faut lui assigner des limites. Par ces lettres à un ami allemand, Camus veut ainsi s'opposer à l'aveugle mystique nazie de la force et de

³⁷ Notons que la notion d'injustice liée à la condition faite à l'homme et à laquelle Camus a recours peut porter à confusion. Au sens strict, la nature ne peut être injuste, car elle ne constitue pas une volonté libre capable d'en léser une autre. La condition humaine, pour employer un vocabulaire précis, est tragique, mais elle n'est pas injuste. Camus parle aussi de scandale lorsqu'il aborde la thématique de la finitude humaine. Selon lui, si l'absurde se présente comme une injustice pour l'homme, c'est que celui-ci réclame la justice. Or, l'absurde exprime bien l'idée que, sur le plan métaphysique, justice ne sera jamais faite à l'homme puisque Dieu est mort.

³⁸ Grenier, op. cit., p. 139.

³⁹ Camus, « Quatrième lettre », *Essais*, p. 239.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 240.

l'État.⁴¹ Ce qui compte est que les hommes comprennent que la solidarité est la seule option face à un destin ingrat et que bien qu'il soit impossible d'enrayer complètement la violence, il faut lui garder son caractère d'exception, ce que souhaite le résistant qui voit, au-delà de l'ennemi, un homme comme lui. Et pour que la paix soit possible, l'ennemi ne doit pas être perçu comme l'incarnation du mal absolu. En ce sens, « [...] l'un des présupposés de toute activité politique est la reconnaissance du couple ami-ennemi, tel qu'il a été thématiqué par Carl Schmitt », expliquent Marc Imbeault et Gérard Montifroy.⁴² Ils élaborent :

L'ennemi en politique peut-être de deux sortes : ou bien il est seulement « relatif », ou bien il est « absolu ». Dans le premier cas, il est défini essentiellement par la durée et par la nature du conflit. Il n'est pas considéré en lui-même comme une menace. Il ne devient ennemi qu'en regard d'un enjeu qui ne remet pas en question son existence comme c'est le cas de l'ennemi absolu, celui qui est structurellement en opposition avec moi, dont l'existence implique la disparition de la mienne, et qu'il faut donc que j'abatte pour assurer mon avenir. Or, la nécessité de faire disparaître pour toujours un ennemi ne peut être établie qu'à l'aide du discours idéologique.⁴³

Camus refuse le discours idéologique qui culpabilise l'ennemi non pas pour ce qu'il fait mais pour ce qu'il est avant de l'exterminer. Cette *diabolisation* de l'ennemi court-circuite d'entrée de jeu tout dialogue et toute négociation, car « L'ennemi perd son visage humain; il ne devient plus que le support sensible de l'anti-principe. »⁴⁴ Garder les « mains pures » malgré la guerre signifie donc pour Camus que l'on se bat pour cette fragile nuance qui sépare la force

⁴¹ Grenier, Op. cit., p. 138.

⁴² Marc Imbeault, Gérard Montifroy, *Géopolitique et idéologies*; des rêves éclatés aux questions du futur, Frison-Roche, Paris, Sciences et culture, Montréal, 1996, p. 124.

⁴³ Ibid., p. 127.

⁴⁴ Roy, op. cit., p. 168.

de la violence, pour un équilibre toujours précaire qu'il faut maintenir pour que les hommes continuent de se reconnaître comme tels.

Ni victimes ni bourreaux

Après le déferlement de la violence nazie, un nouveau spectre menace l'Europe, celui de la terreur révolutionnaire. En novembre 1946, Camus publie dans *Combat* une série de six articles sous le titre évocateur, « Ni victimes ni bourreaux », dans laquelle il exprime avec force son refus de légitimer le meurtre et la terreur.⁴⁵ Cette série d'articles s'oppose aux thèses défendues par Maurice Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur*, livre que ce dernier fait paraître au même moment.⁴⁶ Merleau-Ponty, dans cet ouvrage, identifie deux types de violences. La première, qu'il attribue au régime libéral est une « violence rétrograde », car elle maintient, par le rapport de force économique qu'elle sous-tend, les inégalités entre les hommes. Le régime libéral est ainsi générateur d'une violence devant laquelle la morale ne peut rien puisque le problème, tel qu'il fut diagnostiqué par Marx, se situe sur le plan de la propriété des moyens de production. Merleau-Ponty conclut que la pureté morale que réclame le libéralisme est une mystification idéologique qui ne permet pas de solutionner l'impasse que provoquent des rapports économiques inégaux.⁴⁷ La seconde forme de violence, qui vise à abolir le capitalisme au nom du socialisme, est la seule violence révolutionnaire.

⁴⁵ Levi-Valensi, op. cit., p. 55.

⁴⁶ Denis Salas, *Albert Camus; La juste révolte*, Michalon, Paris, 2002, p. 50.

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur; essai sur le problème communiste*, Collection Idées, Gallimard, Paris, 1947, p. 39.

Merleau-Ponty parle de cette violence comme d'une « violence progressive », c'est-à-dire une violence parfaitement légitimée par la fin qu'elle poursuit. Cette violence s'inscrit dans le sens de l'histoire, car elle est le fait de la classe historique par excellence, ou encore la « classe universelle », le prolétariat. Tous les moyens sont bons, même la terreur, s'ils servent à instaurer la dictature du prolétariat et, à la fin, le règne des producteurs associés. Cette prise de pouvoir de la classe ouvrière assurera la création de la société sans classes ainsi que la suppression définitive de la violence dans les rapports sociaux. Pour Merleau-Ponty, dans le régime actuel, la violence est inévitable et, par conséquent, il faut choisir la violence qui cherche à se supprimer plutôt qu'à se perpétuer. Il déclare :

[...] que la question pour le moment n'est pas de savoir si l'on accepte la violence ou refuse la violence, mais si la violence avec laquelle on pactise est « progressive » et tend à se supprimer ou si elle tend à se perpétuer, et qu'enfin, pour en décider, il faut situer le crime dans la logique d'une situation, dans la dynamique d'un régime, dans la totalité historique à laquelle il appartient, au lieu de le juger en soi, selon la morale qu'on appelle à tort morale « pure ».⁴⁸

Selon Merleau-Ponty, la position moralisatrice qu'adopte Camus par rapport au problème que pose la violence est intenable. Il s'agit d'une « pensée de survol » impuissante et abstraite.⁴⁹ Ce sera également l'opinion de Sartre, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.⁵⁰

Revenons à « Ni victimes ni bourreaux ». Ces articles sont décisifs dans l'œuvre de Camus, car ils établissent de manière à la fois précise et

⁴⁸ Ibid., p. 83.

⁴⁹ Salas, op. cit., p. 50.

⁵⁰ D'ailleurs, cette opposition de Camus aux idées de Merleau-Ponty sur la violence dite progressive est à l'origine de la rupture célèbre entre Camus et Sartre.

nuancée sa dénonciation de la violence. Notamment, c'est sans équivoque que Camus, dans sa réponse au communiste Emmanuel d'Astier de la Vigerie, article qui suit « Ni victimes ni bourreaux », formule sa conception de la violence.⁵¹ À ce moment précis, tous les éléments de la thèse de *L'Homme révolté* sont en place. Parce qu'elle est à la fois inévitable et injustifiable, la violence doit être limitée. Aucune idéologie messianique ne saurait justifier l'instauration d'un régime de terreur au sein duquel sont sacrifiés les hommes au nom d'un avenir dont nul n'a la maîtrise.

Dans le premier article de la série, intitulé *Le siècle de la peur*, Camus déclare que le XX^e siècle est le siècle de la peur, car il est celui des idées absolues et du messianisme sans nuances.⁵² Dans le contexte de la guerre froide, ce qui cause cette peur omniprésente est la fin du dialogue entre les hommes, l'absence de recherche de compromis acceptables pour tous. Camus écrit : « Le long dialogue des hommes vient de s'arrêter. Et, bien entendu, un homme qu'on ne peut persuader est un homme qui fait peur. » Il ajoute :

Nous vivons dans la terreur parce que la persuasion n'est plus possible, parce que l'homme a été livré tout entier à l'histoire et qu'il ne peut plus se tourner vers cette part de lui-même, aussi vraie que la part historique, et qu'il retrouve devant la beauté du monde et des visages; parce que nous vivons dans le monde de l'abstraction, celui des bureaux et des machines, des idées absolues et du messianisme sans nuances. Nous étouffons parmi les gens qui croient avoir absolument raison, que ce soit dans leurs machines ou dans leurs idées. Et pour tous ceux qui ne peuvent vivre que dans le dialogue, ce silence est la fin du monde.⁵³

⁵¹ Albert Camus, « Réponse à d'Astier de la Vigerie », *Essais*, op. cit., pp. 355-364.

⁵² Camus, « Le siècle de la peur », *Essais*, pp. 331-332.

⁵³ *Ibid.*, p. 332.

À l'encontre de ce que Sartre et Merleau-Ponty croient juste, il ne s'agit pas de choisir un camp, mais bien de trouver une voie commune qui puisse les réconcilier. Camus, contrairement à Sartre, qui endossa à fond la cause soviétique dans sa phase de compagnon de route du communisme même après que Merleau-Ponty se fut rétracté⁵⁴, soutient qu'il ne faut pas fermer les yeux sur les injustices du camp occidental ou sur celles du camp communiste sous prétexte que l'on appartienne à l'un ou l'autre, mais bien qu'il faut les dénoncer des deux côtés.⁵⁵

En somme, Camus cherche à établir « les conditions d'une pensée politique modeste »⁵⁶. C'est ce qu'il défendra dans ses articles subséquents, notamment dans *Sauver les corps* et dans *Vers le dialogue*. Dans *Sauver les corps*, entre autres, Camus se défend contre ceux qui l'accusent de soutenir une position abstraite sans aucun impact sur la réalité en retournant l'argument contre eux. Ceux qui justifient la violence font preuve, selon Camus, d'un manque d'imagination pour la mort des autres. Ils ferment les yeux devant la souffrance concrète d'autrui. Ce manque d'imagination caractéristique de certains révolutionnaires prompts à sacrifier des vies humaines au nom de la cause constitue d'ailleurs un enjeu majeur du roman d'Arthur Koestler, *Le zéro et l'infini*, qui fait écho aux célèbres procès de Moscou. Dans ce roman, auquel s'opposent explicitement les thèses de

⁵⁴ Voir Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, 341p. Au Chapitre V, « Sartre et l'ultra-bolchevisme », Merleau-Ponty condamne l'adhésion sans nuance de Sartre à la cause révolutionnaire et se rapproche ainsi de la position de Camus qui dénonce les abus qu'on justifie au nom d'un avenir indéterminé remis à la fin de l'histoire.

⁵⁵ Camus, « Le siècle de la peur », *Essais*, p. 333.

⁵⁶ Camus, « Sauver les corps », *Essais*, p. 335.

Humanisme et terreur de Merleau-Ponty, le personnage principal, Roubachof, révolutionnaire des premières heures, est rattrapé par ce manque d'imagination puisqu'il sera confronté, au-delà de toute abstraction, à sa propre mort, lui qui avait justifié la mise à mort de multiples révolutionnaires avant lui devenus des soi-disant traîtres à la Révolution.⁵⁷

Dans un autre article de cette série, *Le socialisme mystifié*, Camus enchaîne en prédisant la fin des idéologies, thème qui aura un avenir retentissant sous la plume d'auteurs tels que Daniel Bell⁵⁸ et, plus particulièrement, de Francis Fukuyama⁵⁹, car elles finiront par coûter trop cher en termes de vies humaines. Camus déclare que : « [...] ce temps marque la fin des idéologies, c'est-à-dire des utopies absolues qui se détruisent d'elles-mêmes, dans l'histoire, par le prix qu'elles finissent par coûter. »⁶⁰

Ce qui est en cause, dira Camus dans un autre article, c'est un mythe prodigieux de divinisation de l'homme, de domination, d'unification de l'univers par les seuls pouvoirs de la raison humaine. Ce qui est en cause, c'est la conquête de la totalité, et la Russie croit être l'instrument de ce messianisme sans Dieu.⁶¹

À cet égard, il est impératif de rejeter tout messianisme ou position absolue et de remettre la politique dans la perspective de la relativité des choses humaines. L'essentiel est d'établir « un nouveau contrat social » établissant comme priorité le sauvetage des vies.⁶²

⁵⁷ Voir Arthur Koestler, *Le zéro et l'infini*, Calmann-Lévy, Paris, 1945, 245p.

⁵⁸ Voir Daniel Bell, *The End of Ideology: on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1988, 501p.

⁵⁹ Voir Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Flammarion, Paris, 1992, 452p.

⁶⁰ Camus, « Le socialisme mystifié », *Essais*, p. 338.

⁶¹ Camus, « Première réponse à d'Astier de la Vigerie », *Essais*, p. 361.

⁶² Camus, « Un nouveau contrat social », *Essais*, p. 349.

« Ce qui nous broie aujourd'hui, affirme Camus, c'est une logique historique que nous avons créée de toutes pièces et dont les nœuds finiront par nous étouffer. »⁶³ Le manichéisme révolutionnaire oublie les ressemblances qui unissent dans une même condition les membres des deux camps. Ainsi, *Vers le dialogue*, dernier article de « Ni victime ni bourreaux », demande que soient combattus la peur et le silence qu'engendre l'adoption de positions absolues et que soient défendus « le dialogue et la communication universelle des hommes entre-eux ». ⁶⁴

Toutefois, comme nous le disions précédemment, c'est dans sa réponse au communiste Emmanuel d'Astier de la Vigerie que Camus exprime le plus clairement sa position face au recours à la violence et à sa justification. Lorsque d'Astier de la Vigerie lui reproche de sombrer dans l'utopisme, Camus rétorque que : « Ce n'est pas me réfuter en effet que de réfuter la non-violence. Je n'ai jamais plaidé pour elle. »⁶⁵ Son expérience pendant les années d'occupation lui ont appris que la violence est inévitable.⁶⁶ Voici en substance ce que dit Camus :

Je ne dirai donc point qu'il faut supprimer toute violence, ce qui serait souhaitable, mais utopique, en effet. Je dis seulement qu'il faut refuser toute légitimation de la violence, que cette légitimation lui vienne d'une raison d'État absolue, ou d'une philosophie totalitaire. La violence est à la fois inévitable et injustifiable. Je crois qu'il faut lui garder son caractère exceptionnel et la resserrer dans les limites qu'on peut. Je ne prêche donc ni la non-violence, j'en sais malheureusement

⁶³ Camus, « Vers le dialogue », *Essais*, p. 339.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 350.

⁶⁵ Camus, « Première réponse à d'Astier de la Vigerie », *Essais*, p. 355.

⁶⁶ *Ibid.*

l'impossibilité, ni, comme disent les farceurs, la sainteté : je me connais trop pour croire à la vertu toute pure.⁶⁷

Si, pour Camus, la violence est injustifiable, il ne veut en aucun cas dire que le recours à la violence est toujours sans raison. Au contraire, la violence surgit de causes variées et multiples. Il est possible de rationaliser la violence au sens où l'on peut comprendre ses origines, ses visées, ses mécanismes et ses conséquences; la violence peut être dite rationnelle sur un plan strictement analytique. Cependant, l'inévitabilité de la violence ne justifie en rien qu'on y ait recours, c'est-à-dire qu'on ne peut la présenter comme juste, donc la justifier. Camus comprend la justification selon l'exigence morale que cette notion implique. Justifier signifie rendre juste. Justifier ou se justifier signifie « qu'une certaine manière d'agir ou de parler est juste, conforme à la justice, à la morale ou au droit ». ⁶⁸ La justification est un concept d'ordre moral, car son plaidoyer dépend de valeurs éthiques. Par conséquent, dès lors que l'intégrité de la personne revêt le caractère de valeur fondamentale, la violence est intrinsèquement injuste, car elle consiste en une violation de cette intégrité. L'acte violent, en tant qu'agression, est une transgression de la limite éthique qu'incarne autrui. ⁶⁹ La justice oblige que soit respectée cette limite, car la justice n'a de sens que dans la réciprocité des droits et des devoirs. Dans le prochain chapitre, nous verrons de quelle manière la révolte permet de mettre à jour la valeur que constitue la vie humaine et sur laquelle se fonde toute la morale de Camus. Nous constaterons

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Paul Foulquié, avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 2^e Édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, p. 395.

⁶⁹ Voir Chapitre 1.

que le raisonnement de Camus permet d'éviter le cercle vicieux qu'engendre la justification des moyens par la fin et de la fin par les moyens, car la fin et les moyens doivent être jugés à l'aune de la même valeur.

Chapitre 4

Révolte et Révolution

*L'histoire des hommes, en un sens,
est la somme de leurs révoltes
successives.*

Albert Camus, *L'Homme révolté*.

Une réflexion débutée sur l'absurde amènera Camus à se questionner sur la légitimité du meurtre et à interroger le phénomène de la révolte dans l'espoir de découvrir une valeur qui puisse servir de fondement à la morale. Afin de comprendre les implications sur l'action humaine de la morale de la mesure présentée par Camus dans *L'Homme révolté*, nous nous proposons d'analyser les thèmes centraux de cet ouvrage selon la méthodologie même de Camus, c'est-à-dire en examinant tout d'abord la question de la révolte métaphysique pour ensuite nous attaquer à celle de la révolte historique.

La révolte métaphysique

L'absurde

L'approche philosophique de Camus, nous l'avons déjà noté¹, est de nature fort personnelle. Par conséquent, ses essais philosophiques, *Le Mythe de Sisyphe* et *L'Homme révolté*, sont à bien des égards, comme le mentionnait Roger Quillot : « la confidence d'une tentation et d'une expérience qu'il s'efforce de communiquer »². Camus dira lui-même : « Je n'ai apporté rien

¹ Voir Chapitre 2, note 2 (note de bas de page).

² Quillot, Roger, « L'Homme révolté; commentaires », dans *Albert Camus : Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1965, p. 1612.

de plus qu'un témoignage et je ne suis pas tenté de le dire plus grand qu'il n'est. »³ La question se pose alors de savoir quelle tentation est à l'origine de la pensée de l'absurde que traite Camus dans *Le Mythe de Sisyphe*? La toute première phrase de l'essai nous la dévoile. Déconcertante et troublante, cette tentation est celle du suicide, que Camus considère être le seul problème philosophique sérieux. Tout comme Pascal, le silence des espaces infinis l'effraie⁴ et il cherche un sens à la vie. Seulement, le pari de Dieu ne saurait le satisfaire. Ainsi, sa quête d'unité, son besoin de cohérence l'empêche de faire, comme le fit Kierkegaard, le saut existentiel dans l'irrationalisme religieux. Ceci ne signifie cependant pas qu'il endosse, à l'autre extrémité, le rationalisme de Hegel qui propose une synthèse finale de tous les antagonismes dans le savoir absolu. Camus « refuse le passage ou le saut du relatif à l'absolu, fussent-ils logiques ou irrationnels »⁵. Ce passage ou saut n'est qu'une esquivé, qu'une manière de nier le douloureux divorce de l'homme qui aspire à l'unité et de l'univers qui déçoit.

Dans un premier temps, Camus s'intéresse donc au caractère absurde de l'existence et de ses conséquences sur la vie humaine. La possibilité du suicide constitue un problème métaphysique qui résulte de la prise de conscience par l'homme de sa condition. Or, cette prise de conscience procède d'une révolte contre le silence de l'univers qui prive l'homme de

³ Albert Camus, « Défense de L'Homme révolté », *Essais*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 1714.

⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, Éditions Bordas, Paris, 1984, #206, p. 88.

⁵ Raymond Gay-Crosier, « La révolte génératrice et régénératrice », *Albert Camus 1980, Second International Conference, February 21-23, 1980, The University of Florida, Gainesville, 1980*, p. 120.

l'absolu. Pour Camus, la « nostalgie d'unité, cet appétit d'absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain. »⁶ Par conséquent, la révolte sera d'abord métaphysique et individuelle. D'ailleurs, Camus explique dans une note de mai 1943 tirée de ses *Carnets II* que « Tout, dès qu'on creuse, aboutit à un problème métaphysique. »⁷ On remarque que la révolte contre l'absurde, révolte métaphysique dont traitera plus en détails *L'Homme révolté*, est, puisqu'elle est un élément constitutif de l'homme lucide qui s'affirme en disant non, « une cheville ouvrière de la prise de conscience »⁸ et que, comme telle, elle permet d'envisager l'élaboration d'une morale. Camus ajoute, toujours dans *Le Mythe de Sisyphe*, que « tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle ». Examinons cette prise de conscience face à l'absurde et la morale qui en découle.

Sisyphe, condamné par les dieux à pousser éternellement sa pierre jusqu'au sommet d'une montagne d'où elle redescend d'elle-même entraînée par son poids, vit ce monde absurde et sans espoir. « Son mépris pour les dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever. »⁹ Le sentiment de l'absurde naît du caractère machinal de l'existence sans but. C'est pendant sa descente que Sisyphe est intéressant dira Camus, car « Cette heure est celle de

⁶ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 32.

⁷ Albert Camus, *Essais*, p. 1671.

⁸ Gay-Crosier, op. cit., p. 116.

⁹ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 162.

la conscience. »¹⁰ Ainsi, Sisyphe éprouve le sentiment de l'absurde lorsque, délivré de l'effort de pousser son rocher, il réfléchit sur sa condition :

Le sentiment d'absurdité jaillit de la comparaison entre un état de fait et une certaine réalité, entre une action et le monde qui la dépasse. L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation.¹¹

Notons que ce ne saurait être le monde qui est absurde, mais essentiellement la « confrontation de son caractère irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme ». ¹² L'absurde ne réside donc ni uniquement dans l'homme, ni dans le monde, mais bien dans leur présence commune, dans leur antinomie. ¹³ « Il est pour le moment leur seul lien [...] L'irrationnel, la nostalgie humaine et l'absurde qui surgit de leur tête-à-tête, voilà les trois personnages du drame qui doit nécessairement finir avec toute la logique dont une existence est capable. » ¹⁴ En d'autres mots, « l'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites ». ¹⁵ Camus, à l'instar de Kant, reconnaît des limites à la raison. Mais, surtout, c'est par la découverte de l'absurde que s'opère la prise de conscience de la finitude humaine chez Camus.

Malgré tout, bien que « Sisyphe, prolétaire des dieux, impuissant et révolté, connaît [connaît] toute l'étendue de sa misérable condition » ¹⁶, il faut, dit Camus, imaginer Sisyphe heureux car « la lutte même vers les

¹⁰ Ibid., p. 163.

¹¹ Ibid. p. 48.

¹² André Lagarde, Laurent Michard, *XXe siècle*, Éditions Bordas, Paris, 1962, p. 608.

¹³ Ibid.

¹⁴ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, op. cit.

¹⁵ Ibid., p. 45.

¹⁶ Ibid., p. 164.

sommets suffit à remplir un cœur d'homme »¹⁷. Ainsi, cette première morale de Camus, marquée du sceau de l'absurde, sera une morale de l'intensité. Si l'espoir est vain, celui de réaliser parfaitement sur Terre l'exigence de bonheur qu'exige la raison, l'est tout autant le désespoir qu'engendre le nihilisme. De l'absurde, Camus tire alors trois conséquences : le défi, la liberté et la passion. Est-ce que l'absurde commande la mort et mène au suicide? Non, car le nihiliste, s'il peut tout nier, ne peut nier sa propre négation. Ayant atteint la limite ultime de la négation, il doit, s'il veut demeurer fidèle à sa condition, refuser de se suicider et accepter de porter le poids de sa vie pour qu'éclate au grand jour le scandale de l'injustice qui lui est faite et contre laquelle il se révolte. Par ce mouvement révolté il donne un sens purement humain à sa vie. Il faut s'opposer à l'absurde par la révolte, non pas dans le futile espoir de vaincre le destin, mais bien pour affirmer notre condition humaine. « Cette révolte n'est que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner.. »¹⁸ En acceptant son tragique destin au jour le jour, et en cherchant à tout épuiser, l'homme témoigne ainsi de la grandeur de la vie et de son prix. Il accepte donc de relever le défi de la vie qui constitue la seule vérité qu'il puisse opposer à son inévitable mort. L'absurde permet également à l'homme d'éprouver sa propre liberté d'esprit ou d'action; elle lui apprend à vivre *sans appel*. Enfin, « vivre dans un univers absurde consistera à multiplier avec passion les expériences

¹⁷ Ibid., p. 166.

¹⁸ Ibid., p. 49.

lucides ». ¹⁹ Camus partage donc la vision de Pindare : « Ô mon âme, n'aspire pas à la vie éternelle, mais épuise le champ du possible. » ²⁰ On se souviendra que dans *La mort heureuse*, premier roman de Camus non publié, cette première morale individuelle de l'intensité est clairement présente. À la toute fin du récit, lorsque meurt Mersault, il est dit de lui qu'il a accompli l'unique devoir de l'homme qui est seulement d'être heureux. ²¹ Le bonheur est ce qui compte et la longueur de la vie importe peu en autant qu'elle soit intense et heureuse : « On ne vit pas plus ou moins longtemps heureux. On l'est. Un point c'est tout. Et la mort n'empêche rien – c'est un accident du bonheur en ce cas. » ²²

La révolte

Un revirement important sur le plan moral se produira dans *L'Homme révolté* en ce qui concerne la révolte métaphysique. La mort de Dieu ne sera plus exclusivement une affaire individuelle; elle aura des implications directes sur les rapports sociaux. La révolte demeurera le « mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière », mouvement qui exprime son aspiration à une unité heureuse, mais cette rébellion, cette aspiration, se métamorphosera en revendication du règne de la justice. ²³ À la question : est-il justifié de se suicider? il faudra désormais

¹⁹ Lagarde, op. cit., p. 609.

²⁰ Carina Gadourek, *Les innocents et les coupables*, Éditions Mouton et Co., The Hague, 1963, p. 90.

²¹ Albert Camus, *Cahiers Albert Camus 1, La mort heureuse, roman*, introduction et notes de Jean Sarocchi, Gallimard, Paris, 1971, p. 202.

²² Ibid., p. 180.

²³ Camus, *L'Homme révolté*, La Pléiade, op. cit., p. 436.

ajouter la suivante : tout est-il permis? Comme l'exprime si bien Roger Grenier, le raisonnement de Camus le menant du *Mythe de Sisyphe* à *L'Homme révolté* ne marque pas uniquement une suite, mais bien une rupture puisque l'absurde ne s'intéresse qu'à l'individu seul alors que la révolte réunie l'humanité entière dans un même combat contre l'injustice d'une condition ingrate.²⁴ La révolte, dans sa formule cartésienne renouvelée²⁵: « Je me révolte, donc nous sommes », deviendra l'expression de la solidarité entre les êtres humains luttant pour la justice.

Camus, réfléchissant sur son siècle, amené à comprendre l'être humain dans sa dimension historique par la force des événements, comprendra qu'il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul.²⁶ (On se souvient que Camus disait dans *Noces* qu'« il n'y pas de honte à être heureux ».²⁷) Avec la montée du fascisme, Camus sera confronté au problème du meurtre qui se substituera, dans l'ordre de ses réflexions, au problème déjà étudié du suicide. Encore une fois, il est juste de dire, avec Roger Quillot, que Camus aborde la philosophie par le biais de l'expérience personnelle. Dans sa *Défense de l'Homme révolté*, Camus révèle le malaise qui est à l'origine de la rédaction de son essai philosophique si controversé : « Pour tout dire les choses brièvement, je ne comprenais pas que des hommes puissent en torturer d'autres sans cesser de les regarder ».²⁸ Dans une « Europe en flammes, couvertes de hurlements », il constate avec amertume l'urgence de trouver

²⁴Roger Grenier, *Albert Camus, Soleil et ombre*, Éditions Gallimard, Paris, 1987, p.201.

²⁵Observation empruntée à Roger Grenier.

²⁶ Paroles du journaliste Rambert dans *La Peste*.

²⁷ Camus, *Noces*, La Pléiade, p. 58.

« une raison claire et une règle de conduite ».²⁹ L'objectif de *L'Homme révolté* sera donc d'examiner les justifications du crime logique et de poursuivre, devant le meurtre et la révolte, une réflexion commencée autour du suicide et de la notion d'absurde. Cette analyse de la révolte, affirme Camus, doit conduire au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine et que les valeurs qu'elle découvre sont valables pour l'ensemble des êtres humains.³⁰ « Peut-on, loin du sacré, et de ses valeurs absolues, trouver la règle d'une conduite? telle est la question posée par la révolte. »³¹

Mais qu'est-ce qu'un homme révolté? C'est « un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. »³² L'esclave qui instinctivement se révolte dit à la fois non et oui. Son *non* est l'expression d'une limite à ne pas transgresser tandis que son *oui* implique l'affirmation d'un droit, d'une valeur qu'il juge supérieure à sa propre vie et qu'il partage avec tous les humains: la dignité de la vie humaine. Marcel Mélançon résume ainsi l'argument de Camus : « Tout révolté plaide pour la vie qui fait l'orgueil de sa condition d'homme, seule valeur de fait ... seule valeur absolue. »³³ Il ajoute que, pour Camus, « Si les hommes ne peuvent se référer à cette valeur commune reconnue par tous, alors l'homme sera toujours incompréhensible à l'homme, et ils pourront se

²⁸ Camus, « Défense de L'Homme révolté », op. cit., p. 1702.

²⁹ Ibid., p. 1704.

³⁰ Camus, *L'Homme révolté*, p. 425.

³¹ Ibid., p. 431.

³² Ibid., p. 423.

³³ Marcel Mélançon, *Albert Camus, analyse de sa pensée*, La société des belles-lettres Guy Maheux, Montréal, 1978, p. 159.

traiter comme des chiens. »³⁴ Toutefois, au-delà du refus de l'esclave de tolérer plus longtemps le traitement que son maître lui fait subir, l'esclave, par son insurrection même, ne prend pas uniquement conscience de sa condition injuste, mais bien aussi de l'humanité commune qui le lie à son tortionnaire. Et, à partir de ce moment crucial, de cet éveil brutal, il n'exigera pas simplement un meilleur traitement : il exigera rien de moins que l'égalité. Révélant en l'homme ce qui est toujours à défendre, la révolte est donc, dans son mouvement premier, révélatrice de valeurs. En tant que revendication par l'homme d'une justice dont on le prive, elle ne cherche pas à ajouter à l'injustice de sa condition une injustice qui soit purement humaine. « La solidarité des hommes se fonde, clame Camus, sur le mouvement de révolte et celui-ci, à son tour, ne trouve de justification que dans cette complicité. Toute révolte s'autorisant à nier cette solidarité devient consentement meurtrier. »³⁵ Si cette valeur supérieure que la révolte dévoile est la vie humaine que l'on doit respecter, alors, « pour être, l'homme doit se révolter, mais sa révolte doit respecter la limite qu'elle découvre en elle-même et où les hommes, en se rejoignant, commencent d'être ». ³⁶ Camus rejoint ici la position de Paul Ricoeur qui démontre que, dans l'appréhension d'autrui, on ne peut dissocier le prédicat d'existence du prédicat de valeur. Autrui s'impose comme

³⁴Ibid., p. 110.

³⁵ Camus, *L'Homme révolté*, p. 431.

³⁶ Ibid.

existence-valeur qui exige le respect.³⁷ Par conséquent, le maître contre qui l'esclave se révolte, qui est également une existence-valeur, doit être respecté.

La révolte, fidèle à ses origines, devra refuser de recourir au meurtre. Spartacus, qui fut un temps esclave et qui, après les premiers succès de son insurrection, voulut devenir maître à son tour, en adhérant à la logique perverse de la volonté de puissance qui plongera, beaucoup plus tard, le XX^e siècle dans le sang, renia le principe même de sa révolte. Pour être homme, il faut refuser d'être Dieu, soutient Camus. Or, une figure noble nous rappelle que la vraie révolte est possible. Le terroriste russe Kaliayev, qui accepta de mourir après avoir assassiné le Grand-duc Serge, deviendra le héros révolté par excellence de Camus. Par l'exemple qu'il donna au monde, Kaliayev démontra que le meurtre est impossible et qu'une vie humaine ne peut se racheter qu'au prix de celle du meurtrier qui choisit de se soumettre à la justice humaine pour que tout soit en règle. Selon Camus, par son action courageuse, Kaliayev montra pour la dernière fois dans notre histoire que la vraie révolte est créatrice de valeurs.³⁸ Le recours à cet exemple permettra à Camus de fonder, dans « la pensée de midi », en tirant les conclusions d'un mouvement de révolte fidèle à lui-même, une morale des limites. Entre le oui et le non absolu, le révolté doit se maintenir dans une tension constante entre la servitude et la tyrannie, ce qui fait de lui un être humain véritable. Les hommes ne doivent être « Ni victimes, ni bourreaux ».³⁹

³⁷ Paul Ricoeur, « Sympathie et Respect, phénoménologie et éthique de la seconde personne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 4, 1954, p. 390.

³⁸ Camus, *L'Homme révolté*, p. 578.

³⁹ Camus, *Actuelles 1, Essais*, p. 331-352.

La conception sartrienne de la révolte

Pour bien mettre en perspective la conception de la révolte de Camus, voyons en quoi consiste la révolte telle que la comprend Sartre. À la fin de *L'être et le néant*, Jean-Paul Sartre constate que l'ontologie est inapte à formuler des prescriptions morales.⁴⁰ Par conséquent, il promet de consacrer un prochain ouvrage aux questions que soulève une éthique qui se voudrait responsable face à la « réalité-humaine en situation ».⁴¹ Or, Sartre ne publiera jamais cet ouvrage tant attendu. Pour les uns, Sartre a échoué dans son projet philosophique⁴², pour les autres, sa pensée même exigeait que ne fût pas écrite sa morale⁴³. Peu importe les raisons qui l'ont amené à laisser de côté l'élaboration d'une morale de la liberté, Sartre n'en rédigea pas moins une esquisse, les *Cahiers pour une morale*, qui furent publiés après sa mort chez Gallimard par sa fille adoptive, Arlette Elkaïm-Sartre.⁴⁴ Ces *Cahiers* ont été écrits en 1947 et 1948 et s'inscrivent dans le prolongement de l'entreprise philosophique de *L'être et le néant*.⁴⁵ Si Sartre a délaissé son projet, il n'en

⁴⁰ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant; essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, p. 673.

⁴¹ Ibid., pp. 673-677.

⁴² Voir Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, 1993, 250p.

⁴³ Voir Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté*, De Boeck & Larcier s.a., Paris, Bruxelles, 1998, 244p.

Juliette Simont explique ainsi la non-élaboration d'une morale par Sartre : « [...] si sa morale n'a jamais été écrite, n'est-ce pas que la seule morale concevable pour une pensée de la liberté était l'itinéraire inventif même de cette liberté, tel qu'il se déploie subjectivement au fil de l'œuvre? De même pour l'humanisme : Sartre n'en aura critiqué diverses figures avec tant de virulence qu'au nom d'une « passion » jamais démentie pour l'homme, qui lui interdisait de l'enfermer dans quelque système normatif que ce fût. » Simont, op. cit., p. 135.

⁴⁴ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, 601p.

⁴⁵ Arlette Elkaïm-Sartre note cependant que, tel que l'indiquent les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre travaillait déjà depuis 1939 à la fondation d'une morale. Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 7.

demeure pas moins que les réflexions élaborées dans les *Cahiers pour une morale* gardent toute leur importance, car elles explorent des thèmes chers à celui-ci. En outre, essentiel à ce mémoire, les *Cahiers* permettent d'approfondir la conception que se faisait Sartre de la révolte et ainsi de comprendre en quoi elle s'oppose à celle de Camus.⁴⁶

D'abord, la révolte, telle que la conçoit Sartre, s'explique à partir de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave⁴⁷. À l'origine de la révolte se trouve un rapport entre les individus caractérisé par l'aliénation, c'est-à-dire que l'esclave, ravalé au rang d'objet par le maître, vit sous le mode de l'animalité, ou de la sous-humanité. Pour devenir pleinement humain, une seule voie existe pour l'esclave : il doit se révolter contre l'autorité du maître. S'il ne le fait pas, il devient le complice du maître dans son entreprise de déshumanisation.⁴⁸ La révolte consiste donc en un acte concret et individuel de refus du pouvoir du maître.⁴⁹ Sartre déclare que : « La situation veut que la vraie morale humaine prenne naissance dans cet acte isolé, purement individuel, de violence purement négative. Tentons de le comprendre dans son ambiguïté et de légitimer cette violence. »⁵⁰

⁴⁶ Il est à noter que parmi les rares subdivisions de cet ouvrage, on y retrouve une section intitulée « La révolte ». Sartre, *Cahiers pour une morale*, op. cit., pp. 412-426.

⁴⁷ En bref, Hegel explique que la lutte à mort des consciences que provoque la rencontre de deux hommes se solde par l'établissement d'un rapport de maître à esclave. Seul le maître accède à la conscience humaine de soi, tandis que l'esclave, parce qu'il a préféré la vie à la liberté, s'abaisse au rang d'objet du maître. Toutefois, le maître prend conscience de soi uniquement par l'intermédiaire de l'esclave qui le reconnaît, mais que lui ne reconnaît pas en tant qu'humain. Du coup, la prise de conscience de soi de l'esclave ne sera possible que par son mouvement de révolte contre le maître, de qui il voudra être reconnu.

G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, France, 1991, pp. 150-158.

⁴⁸ Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 412.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

On pourrait croire que Sartre est d'accord avec Camus puisque lui aussi voit dans le mouvement de révolte de l'homme le fondement de la morale. Or, il n'en est rien, car la conception de la morale de ces deux penseurs s'inscrit dans deux perspectives philosophiques irréconciliables. Pour Camus, l'horizon propre de l'homme est la nature et non pas l'histoire.⁵¹ Son projet vise à lutter contre tout ce qui « induit l'homme à outrepasser les bornes de la nature (et d'abord de sa nature) »⁵², tandis que celui de Sartre est de démontrer que l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait être dans l'histoire. L'être humain, ou le pour-soi, est négation de l'en-soi et, en tant que tel, pure liberté. Son activité est de dépasser constamment les limites de sa situation. Si, pour Sartre, l'existence précède l'essence⁵³, cela signifie qu'il n'y a pas de nature humaine et donc aucune limite *transcendantale*⁵⁴ à ce qu'il peut être. Une nature m'est attribuée uniquement par le regard aliénant de l'autre et ne saurait correspondre au néant que je suis en tant que projet perpétuel.⁵⁵ Même la *Critique de la raison dialectique* (CRD), qui se veut une fusion de l'existentialisme et du marxisme, ne démentira pas cette conception

⁵¹ Éric Werner, *De la violence au totalitarisme, essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, Calmann-Lévy, France, 1972, p. 31.

⁵² Ibid., p. 69.

⁵³ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Folio/essais, Paris, 1996, p. 26.

⁵⁴ Il ne faut toutefois pas croire que la pensée de Camus fasse état de limites transcendantales. Les limites dont parlent Camus sont celles qui régissent la condition humaine. En soi, elles sont ce que l'on pourrait nommer l'univers du possible de l'homme. Pour Camus, il existe une mesure entre l'essence et l'existence qui constitue la nature de l'homme. Il écrit : « De la même manière, on ne peut dire que l'être soit seulement au niveau de l'essence. Où saisir l'essence sinon au niveau de l'existence et du devenir? Mais on ne peut dire que l'être n'est qu'existence. Ce qui devient toujours ne saurait être, il faut un commencement. L'être ne peut s'éprouver que dans le devenir, le devenir n'est rien sans l'être. Le monde n'est pas une pure fixité; mais il n'est pas seulement mouvement. » Camus, *L'Homme révolté, Essais*, p. 699. Pour Sartre, l'homme est néant, il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est.

⁵⁵ Voir la section sur le regard dans : Sartre, *L'être et le néant*, pp. 292-342.

de l'homme qu'élabora Sartre dans *L'être et le néant*. Pour lui, l'homme est radicalement seul.⁵⁶ Comme le dit si bien Juliette Simont : il n'y aura jamais, dans la pensée de Sartre, « reconnaissance dialectique de moi dans l'autre et de l'autre dans moi, parce qu'entre moi et l'autre existe un infranchissable hiatus qui brise la réciprocité. »⁵⁷ La dialectique caractéristique de l'action révolutionnaire des groupes de la CRD ne sera qu'une transposition de la dialectique caractéristique de la lutte à mort des consciences de *L'être et le néant* et, par conséquent, ne permettra pas d'envisager un terme au cycle de la violence.⁵⁸

Mais revenons aux *Cahiers pour une morale* et à la conception de la révolte qu'y élabore Sartre. Pour Sartre, la violence ponctuelle du révolté est légitime, car elle est l'expression de son désir d'accession à l'humanité. Par sa révolte, l'esclave exige la suppression du rapport de servitude qui le relègue à l'état de sous-homme, voire d'objet pour le maître. Sartre, faisant ici écho

⁵⁶ L'homme ne brise cette solitude profonde que lors de l'avènement du groupe en fusion, groupe éphémère qui ne dure que l'instant de la révolte et dont le serment et la terreur seront les outils de cohésion. Le livre II de la *Critique de la raison dialectique* vise justement à expliquer la structure des groupes qui passent de l'état fugitif de fusion à l'état rigide et quasi permanent d'institutions. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, 755p.

⁵⁷ Simont, op. cit., p. 49.

⁵⁸ Werner explique que « Dans la perspective de *L'être et le néant*, il n'y a pas de réconciliation concevable : l'histoire est, non pas progrès, mais cercle, et cercle infernal. » Werner, op. cit., p. 199.

De même, Raymond Aron démontre que bien que la *Critique de la raison dialectique* laisse entrevoir l'espoir d'enrayer la violence lorsque sera dépassé le règne de la rareté, l'analyse de l'émancipation des groupes telle que la présente Sartre laisse plutôt entrevoir une répétition éternelle des révolutions puisque le groupe en fusion, prototype de la vraie humanité, est appelé à se réifier inévitablement en nouvelle institution. Aron commente : « Mais cet achèvement impliquerait une vision cyclique de l'histoire, une répétition indéfinie de la même « passion inutile ». Pour se libérer du pratico-inerte, la liberté se révolte; pour perpétuer sa révolte, elle se jure fidélité à elle-même et s'enchaîne par le serment. Pour triompher de ses adversaires, elle s'organise et s'institutionnalise; pour agir, elle transfère à un organisme la responsabilité de la *praxis* commune. Finalement, la révolte de tous aboutit à la toute-puissance, à la liberté d'un seul.

aux thèses de Hegel, dit partir, pour son analyse, « [...] de l'impossibilité pour un homme d'exister comme homme dans la condition d'esclave »⁵⁹. La violence est la seule issue pour l'esclave, car l'ordre établi ne lui laisse aucun recours. « En un mot la violence est *réalisée* par l'esclave mais la possibilité de la violence surgit dans le monde par l'Autre puisque l'Autre crée pour certains hommes l'impossibilité permanente d'être homme. »⁶⁰ Or, cet ordre établi n'est pas constitué selon les exigences d'une nature humaine prédéterminée, il n'est que le résultat ponctuel de la volonté de certains qui ont su s'imposer comme maîtres. L'ordre ainsi créé engendre une morale qui donne les apparences de l'universalité, mais qui n'est que le fait de ceux qui sont sortis victorieux de la lutte à mort des consciences. Ainsi, la révolte de l'esclave est obligatoirement désordre et mal absolu, car elle s'oppose à l'ordre établi ainsi qu'à la morale qui le soutient.

La révolte de l'esclave est violence ambivalente, car elle est aussi culpabilité. En se révoltant, l'esclave dévoile l'ordre du maître comme ordre et son acte comme accomplissement du mal. Il se révolte contre l'impossibilité d'être homme dans le système des valeurs du maître qui lui apparaît comme universel et, du coup, il se découvre par son acte tel que le maître le voit, c'est-à-dire comme un sous-homme. Ainsi, pour Sartre :

Dans la révolte l'esclave vit jusqu'au bout l'impossibilité d'être homme et l'assume en tirant la conséquence de cette impossibilité, qui est la destruction de l'homme par meurtre et suicide et destruction de l'opération humaine.⁶¹

Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 92-93.

⁵⁹ Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 412.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p. 416.

Pour se soustraire à ce système, la révolte, en tant que violence individuelle, est inefficace, car elle n'est que négation non thétique de l'ordre établi. Seule une révolution pourrait laisser entrevoir un monde dans lequel l'esclave serait l'égal du maître.⁶² Dans la CRD, Sartre expliquera que l'homme historique est l'homme de la rareté et que cette rareté engendre une violence inévitable compte tenu que l'autre apparaît, dans ce contexte, comme une menace constante de mort.⁶³ Sartre espère néanmoins, affirme Julien Freund, que la révolution suivie du processus de socialisation de la production permettra un jour de supprimer la rareté.⁶⁴ Or, tout comme Freund, Aron observe qu'il s'agit là uniquement d'un souhait que d'ailleurs contredit la démarche philosophique même de Sartre. Aron explique que la dialectique sartrienne implique « une vision cyclique de l'histoire, une répétition indéfinie de la même *passion inutile* ». ⁶⁵ Mais pour en revenir à la révolte, elle est libre choix et, comme telle, elle annonce la possibilité d'une autre morale que celle du maître. Elle n'est pas encore un *Bien*, nous dit Sartre, parce que le système de valeurs du maître empêche de concevoir d'autres valeurs, mais « [...] elle est

⁶² Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 415.

⁶³ Raymond Aron tire la conclusion suivante de l'analyse de la rareté telle que comprise par Sartre: « L'homme, dans le milieu de la rareté, devient danger pour l'homme, menace de mort. » Il ajoute: « C'est la rareté qui a transformé l'autre en contre-homme et, par suite, donné naissance à la violence, à la lutte. » Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, 1973, p. 50.

⁶⁴ Julien Freund, « Note sur la Critique de la raison dialectique de J.-P. Sartre », *APD*, Vol 6, 1961, p. 226.

⁶⁵ Aron, *op. cit.*, p. 92.

du moins revendication de ne pas faire sien le Bien de l'Autre ».⁶⁶ La révolte est donc « l'affirmation d'une liberté »⁶⁷.

Sartre va plus loin, il déclare que la révolte, par sa violence, contient en elle la « compréhension implicite de l'humain ».⁶⁸ De cette affirmation, il faut comprendre que la violence est, dans la pensée de Sartre, emblématique du hiatus infranchissable qui existe entre moi et l'autre et auquel faisait référence Juliette Simont. Sartre ne pourra jamais envisager le rapport à autrui autrement que sous l'angle de la lutte à mort des consciences, donc de la violence, car pour enrayer la violence des rapports sociaux de manière définitive il faudrait vaincre l'homme de la rareté, c'est-à-dire l'homme historique. Cependant, si la violence est nécessaire au processus d'humanisation de l'être humain, c'est qu'elle présente indubitablement, nous dit Sartre, « un progrès vers la liberté ».⁶⁹ Bien qu'improductive, car elle mène à la mort du maître et de l'esclave, la violence du révolté réalise néanmoins la libération de la conscience abstraite, seul gage de l'humanité.⁷⁰ Elle permet d'envisager l'implantation d'un autre système de valeurs fondé sur la liberté comme valeur absolue.

La différence fondamentale entre la conception de la révolte de Sartre et celle de Camus est que le révolté sartrien s'épuise dans la solitude et la destruction alors que le révolté camusien revendique la solidarité avec l'autre. Le révolté sartrien se découvre, dans l'instant de sa révolte, comme pure

⁶⁶ Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 415.

⁶⁷ Ibid., p. 418.

⁶⁸ Ibid., p. 419.

⁶⁹ Ibid.

subjectivité libre tandis que le révolté camusien se découvre complice du maître dans l'affirmation des valeurs qui doivent régir les rapports humains. La révolte sartrienne, peut-on dire, se situe par delà Bien et Mal, puisqu'elle ne fait qu'affirmer le caractère absolu de la liberté humaine qui a toujours à décider de sa morale alors que la révolte, telle que la conçoit Camus, s'insère dans les limites d'une morale universelle qui se fonde sur le partage d'une nature commune.⁷¹ L'homme est libre, mais cette liberté, loin d'exclure l'autre du processus de création des valeurs, l'intègre. Concluons ici en rapportant l'analyse que fait Éric Werner du fondement de la morale de Camus que découvre la révolte :

Ainsi la valeur fondamentale, celle à laquelle toutes les autres se rattachent et dont toutes dérivent, c'est la solidarité. Or la solidarité – l'analyse de la révolte en témoigne – n'est pas une disposition moins *naturelle* que l'amour de soi. Comme lui, elle s'enracine dans la spontanéité; comme lui, elle représente une donnée *immédiate* de la conscience. Il n'y a donc pas ici *opposition* entre l'éthique et la nature, mais la nature conditionne au contraire directement l'éthique. L'éthique s'enracine directement dans la nature.⁷²

Camus et Nietzsche

Avant d'aborder la problématique de la révolte historique, une analyse de la communauté de pensée entre Camus et Nietzsche s'avère indispensable afin de circonscrire la démesure à laquelle les attitudes du non et du oui absolus face au monde tel qu'il est mènent logiquement. Puisque le non absolu est en quelque sorte déjà discrédité dans *Le mythe de Sisyphe*, nous

⁷⁰ Ibid., p. 420.

⁷¹ Ce qui ne signifie aucunement qu'il s'agisse d'une morale divine.

⁷² Werner, Op. cit., p. 94.

rappellerons rapidement la critique que Camus adresse à Sade pour s'attarder plus longuement sur la notion du oui absolu qu'explicite l'adhésion inconditionnelle de Nietzsche à la terre et dont *Noces* et *Été* semblent en partie solidaires.

Camus résume la tentation nihiliste par le pari sur l'absolu où l'homme consent au néant pour retrouver la pleine unité.⁷³ Le révolté exemplifié par Sade est justement de ceux qui embrassent le néant dans le vain espoir de se réconcilier avec le monde. On voit immédiatement où cela peut mener. Se jetant d'un coup dans le Tout ou Rien, il choisit le Rien et donc la destruction. Dans un univers imaginaire, un univers clos, un château morbide où le crime est vertu et la vertu un crime, Sade donne un ordre au monde qui, auparavant, en était tristement dépourvu. « Les limites s'écroulent et le désir peut aller jusqu'au bout. »⁷⁴ La passion se déchaîne et voilà le héros de Sade qui règne sur une foule d'individus qui ne sont plus pour lui que des objets de plaisir qu'il asservit puis anéantit pour mieux se donner l'impression de les dominer. Tant et aussi longtemps qu'un individu subsiste, il est maître et peut en jouir, mais la réconciliation finale lui échappe et, au terme de sa rage destructive, il demeure seul, révolté, inapaisé et impuissant. Le mérite de Sade est néanmoins incontestable pour la pensée révoltée, explique Camus. Il a illustré, « dans la clairvoyance malheureuse d'une rage accumulée, les conséquences extrêmes d'une logique révoltée, quand elle oublie du moins la

⁷³ Quillot, « L'Homme révolté; commentaires », *Essais*, p. 1613.

⁷⁴ Camus, *L'Homme révolté*, p. 456.

vérité de ses origines ». ⁷⁵ Sa revendication d'une liberté totale aboutit dans l'apocalypse, du non total il passe au oui absolu qui prend la forme d'un « consentement à la mort qui transfigure le meurtre de tout et de tous en suicide collectif » ⁷⁶. Le non absolu est acceptation contradictoire du suicide.

Examinons à l'inverse le problème que pose le oui absolu et la parenté philosophique qui existe entre Camus et Nietzsche. Dans son livre, *Le siècle de Sartre*, Bernard-Henri Lévy intitule une section : « Pourquoi l'on a, tout de même, raison d'avoir tort avec Sartre plutôt que raison avec Camus ». ⁷⁷ Son argument, basé essentiellement sur la lecture de *Noces* et d'*Été*, reproche à Camus son lien filial avec un Nietzsche qui ne serait pas celui de Sartre. Ce Nietzsche totalitaire et donc selon lui anti-sartrien serait celui qui dit oui inconditionnellement à la terre, celui qui proclame haut et fort que tout est permis. Voici ce que soutient Lévy :

[...] on voit mal comment ne pas rendre la parole à Sartre et ne pas prendre son parti, contre son ancien ami : qu'est-ce qu'une éthique, en effet, qui plaide la soumission de l'homme à la nature? depuis quand les valeurs sont-elles enracinées dans les désirs et les désirs dans l'ordre du monde? une morale qui parle plus de bonheur que de justice est-elle encore une morale et une politique qui se contenterait d'adorer le monde, donc de le contempler, d'y consentir, de le bénir, serait-elle encore une politique? ⁷⁸

Force est de constater que Lévy, qui reproche à Camus « les orgies cosmiques » et « les murmures bénisseurs » de *L'Été* ⁷⁹, a ignoré complètement les critiques que Camus adresse à Nietzsche dans *L'Homme*

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre; enquête philosophique*, Grasset, Paris, 2000, p. 415.

⁷⁸ Ibid., p. 420.

⁷⁹ Ibid., p. 424.

révolté. Loin d'adhérer à la position nietzschéenne du oui absolu qui légitime le « tout est permis » brutal que prononça Ivan Karamazov, Camus cherche plutôt à corriger Nietzsche par lui-même, nous dit Maurice Weyembergh comme nous l'avons souligné au chapitre 2.⁸⁰ Weyembergh montre que Camus aboutit aux résultats suivants :

[...] *subjectivement* Nietzsche est à des lieues des tortionnaires nazis par son courage, son intelligence, sa droiture et par sa critique du nationalisme et du racisme, mais, *objectivement*, par la logique même du nihilisme, certaines composantes de sa pensée se prêtent au travestissement. Et Camus souligne deux aspects : il y a d'abord le oui « forcené » au monde, que ne contrebalance aucun *non*, par quoi Nietzsche n'est pas fidèle au mouvement même de la révolte tel que Camus le comprend. Dire oui au monde sans rien en retrancher, c'est admettre le meurtre...

Or, Camus résiste avec force à cette conséquence extrême.

Nietzsche, qui découvrit que Dieu était mort dans l'âme de son temps, a édifié sa philosophie sur la révolte, nous apprend Camus. Cependant, le peut-on vivre révolté? est devenu chez lui peut-on vivre sans croire? Sa réponse fut positive.⁸¹ « À partir du moment où l'on reconnaît que le monde ne poursuit aucune fin », il est possible de remplacer tous les jugements de valeur par un seul oui, « une adhésion entière et exaltée à ce monde », ⁸² ce qui implique à la limite la justification du mal et de la douleur. En effet, tout jugement de valeur porté sur un monde sans finalité ne peut être qu'une calomnie. Le oui absolu au monde, l'*amor fati*, rend alors tout ce qui était à Dieu à César et voilà le surhomme responsable de la création entière. Or,

⁸⁰ Maurice Weyembergh, « Camus et Nietzsche : évolution d'une affinité », *Albert Camus 1980, Second International Conference, February 21-23, 1980, The University of Florida, Gainesville, 1980*, p. 226.

créer est l'expression de la volonté de puissance, une volonté qui se veut sans limite. Le surhomme, devenant celui qui donne un sens à l'homme et à la terre, celui qui assure un sens à l'avenir⁸³, s'approprie tous les droits et tous les pouvoirs. S'érigeant en fin ultime du monde, il sombre indubitablement dans la démesure. L'homme étant quelque chose qui ne se puisse que surmonter,⁸⁴ la fin de l'humanité ne peut résider que dans ses « plus hauts spécimens », clame Nietzsche.⁸⁵ La volonté de puissance du surhomme s'exercera par la recreation perpétuelle et éternelle de ce monde. On constate, avec M. Weyembergh, que : « La logique du nihilisme mène ainsi à l'empire ».⁸⁶ Selon Camus : « Passée au creuset de la philosophie nietzschéenne, la révolte, dans sa folie de liberté, aboutit au césarisme biologique ou historique. »⁸⁷ De fait, Nietzsche n'a que du mépris pour la médiocrité des masses qui, selon lui, constitue le pire ennemi du surhomme. « La société des hommes: c'est une mise à l'épreuve, ainsi j'enseigne, une longue quête, mais une quête de qui ordonne! »⁸⁸ Pour Nietzsche le mal est pour l'homme la meilleure de ses forces.⁸⁹ Le surhomme doit être souverain, car les gens de biens, les petites gens de la populace, « ceux-là ne peuvent créer, de la fin ils sont toujours le commencement ».⁹⁰ Les gens vertueux prônent une philosophie de la médiocrité qui inévitablement mène au

⁸¹ Camus, *L'Homme révolté*, p. 475.

⁸² Ibid., p. 481-482.

⁸³ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 245.

⁸⁴ Ibid., p. 247.

⁸⁵ Walter Kaufmann, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1968, p. 311.

⁸⁶ Weyembergh, op. cit., p. 227.

⁸⁷ Camus, *L'Homme révolté*, p. 489.

⁸⁸ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., p. 262.

⁸⁹ Ibid., p. 349.

⁹⁰ Ibid., p. 263.

nihilisme et à l'extinction de l'espèce. Le manque de rigueur de ce corps social amorphe qui accepte de porter le fardeau que lui imposent ses parasites le conduit vers sa fin, son propre anéantissement. « Devenez durs! » s'écrit Nietzsche. Car « les gens de bien ont tout trompé et tout tordu ». « ...Ils crucifient qui sur des tables nouvelles écrit de nouvelles valeurs, pour leur profit ils font le sacrifice de l'avenir, ils crucifient tout avenir humain! »⁹¹

Enfin, résumons ainsi la critique de Camus à l'endroit de Nietzsche à l'aide de ses propres paroles: « dans un certain sens, la révolte chez Nietzsche aboutit encore à l'exaltation du mal. Il est accepté comme l'une des forces possibles du bien et, plus certainement encore, comme une fatalité. »⁹² Dire oui à tout revient donc à dire oui au meurtre, ce que refuse catégoriquement Camus. L'adhésion à la terre doit passer au second plan derrière l'adhésion à la condition humaine : pour être homme, il faut refuser d'être Dieu et assumer sa finitude.

La révolte historique

L'histoire

Bien qu'il ne faille pas associer Nietzsche au national-socialisme qui a transformé sa philosophie de la lucidité en son contraire, c'est-à-dire en « violence aux yeux crevés »⁹³, nous dit Camus, tout, dans sa pensée, n'est pas exempt de blâme et la démesure du oui absolu que l'on y retrouve doit être condamnée. De la même manière, bien que Marx n'ait certes pas souhaité la dégradation de l'homme qui, en son nom, marqua le XX^e siècle, il peut

⁹¹ Ibid., p. 263.

⁹² Camus, *L'Homme révolté*, p. 484.

⁹³ Ibid.

néanmoins en être tenu en partie responsable philosophiquement. La culpabilité de Nietzsche, comme celle de Marx, tient à leur adhésion complète soit à la création soit à l'histoire. Force est de constater que ce oui absolu ne fait que remplacer l'au-delà chrétien par un nouvel au-delà, mais une transcendance qui se veut temporelle. Le principe d'espérance, dont le surhomme ou le prolétariat sont mandataires, est violemment rapatrié sur terre. L'action est possible, le salut réalisable, mais pour cela, il faut être prêt à en payer le prix. Or le prix, ce sont les moyens, que justifie la fin. Examinons plus en détail la teneur des reproches que Camus adresse à Marx, mais aussi à Hegel, qui fut le premier à justifier philosophiquement le règne de l'histoire.

Quelle leçon les révolutionnaires du XX^e siècle ont-ils tiré de la philosophie hégélienne? Hegel a fourni par sa dialectique la justification de la révolution, soutient Camus :

Dans la mesure où, pour lui, ce qui est réel est rationnel, il justifie toutes les entreprises de l'idéologue sur le réel. Ce qu'on a appelé le panlogisme de Hegel est une justification de l'état de fait.⁹⁴

Dans le système hégélien, la raison gouverne le monde; elle s'incarne dans l'histoire et la dirige. Ainsi, note Camus, les temps de l'efficacité débutent en grande pompe avec Napoléon et Hegel, philosophe napoléonien.⁹⁵ Le réel étant rationnel, la dialectique peut servir à prouver que le résultat historique d'une lutte est supérieur à ce qui existait auparavant. Le vainqueur est dans le sens de l'histoire. Le résultat du conflit est considéré comme étant un progrès

⁹⁴ Ibid., p. 542-543.

⁹⁵ Ibid., p. 541-542.

vers le savoir absolu, la fin ultime, la synthèse finale qui justifie tous les avatars historiques. En bout de parcours, il appartiendra donc au philosophe de poser son regard impérieux sur le passé et de déclarer que tout était bon.

En somme, l'homme, rabaissé à l'état de simple véhicule particulier de la conscience universelle, est, en tant que tel, relativement insignifiant. De fait, son unique mérite réside dans le service qu'il rend à l'Esprit qui, grâce à lui, pourra, d'un stade à l'autre, s'élever jusqu'à l'en-soi pour-soi. La dialectique maître-esclave, symbole de la lutte à mort des consciences pour la reconnaissance, ne trouvera la part de positivité qui prévaut dans toute révolte que lors de la synthèse finale, lorsque le cercle des cercles sera bouclé. La conscience n'accédera au bonheur qu'au terme de son périple. La révolte de l'esclave, loin de révéler immédiatement une valeur pouvant servir à l'érection d'une morale, ne sera justifiée rétroactivement qu'à la fin de l'histoire. Et cette valeur, que la révolte dévoilera enfin, sera une histoire autonome de laquelle auront été purgés les hommes.

De Hegel à Marx, Camus ne voit qu'une radicalisation de la pensée historiciste qui négocie, par le biais de la révolution, le passage de la philosophie à la politique. Louant l'effort de Marx pour démystifier le capitalisme et en dénoncer les vices, Camus ne critique le marxisme que sous l'angle de sa prophétie, car c'est d'elle que se réclamèrent les révolutionnaires pour justifier le maintien indéterminé de la « dictature du prolétariat ».

Ce que Hegel affirmait de la réalité en marche vers l'esprit, Marx l'affirme de l'économie en marche vers la société sans classes; toute

chose est à la fois elle-même et son contraire, et cette contradiction la force à devenir autre chose.⁹⁶

Dans le marxisme, la pensée révoltée est encore une fois travestie : elle passe du non relatif au oui absolu, du constat d'une limite à ne pas dépasser à l'abandon total à l'histoire. Car Marx, affirme Camus, a cru nécessaire la condamnation du capitalisme pour des raisons humanistes : il s'est révolté contre la condition horrible qu'on faisait aux ouvriers dans les manufactures anglaises. Cependant, il a aussi pensé que cette révolte n'avait de signification qu'intégrée à une histoire en progression vers la société communiste. Camus tire les conclusions suivantes de l'approche marxiste :

La doctrine était restrictive et la réduction de toute valeur à la seule histoire autorisait les plus extrêmes conséquences. Marx a cru que les fins de l'histoire, au moins, se révéleraient morales et rationnelles. C'est là son utopie.⁹⁷

En ce sens, Jean Roy note, à propos du marxisme que Lénine se targuait de mettre en application, que :

En réalité, cette efficacité perverse de la théorie — elle a réalisé le contraire de sa visée — tenait à une espérance messianique doublée d'une rationalité instrumentale délestée de toute limitation morale ou juridique.⁹⁸

Une dialectique qui s'arrête un jour, voilà ce qui est inexplicable, affirme Camus. Pour juger supérieure aux premières une synthèse, l'on doit poser un jugement de valeur extérieur à la dialectique qui l'a engendrée. Par conséquent, il faut s'extraire de l'histoire et la juger d'un point de vue

⁹⁶ Ibid., p. 602.

⁹⁷ Ibid., p. 614.

⁹⁸ Jean Roy, *Le souffle de l'Espérance; le politique entre le rêve et la raison*, Bellarmin, Montréal, 2000, p. 224 –225.

transcendant, ce qui est impossible. Pourtant, c'est ce que les révolutionnaires autoritaires se sont permis de faire et, au nom d'une histoire qui devait aboutir à la société parfaite, il ont cru bon s'autoriser à accélérer le processus en recourant à la terreur pour qu'un jour triomphe la justice.

La Révolution

Ceci nous amène au problème de la révolution. La révolution au XX^e siècle, reprenant le flambeau de la révolte métaphysique, exige non pas l'unité du monde, mais bien la totalité historique.⁹⁹ Et la révolution se croit en mesure d'accomplir dans l'histoire cette réconciliation de l'homme et de l'univers que réclame la révolte dans son élan premier. Cependant, alors que la révolution commence à partir de l'idée, « précisément, elle est l'incarnation de l'idée dans l'expérience historique », la révolte est seulement « le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée. »¹⁰⁰ En outre, l'unité, qui est désir de justice totale, doit passer par la totalité qui se métamorphose sur le plan historique en totalitarisme, enfant bâtard de cette quête d'unité. Par conséquent Lénine, tout comme avant lui les Jacobins, ne pourra croire la révolution réussie que lorsque l'homme nouveau aura été créé et que tous les ennemis de la révolution auront été débusqués et éliminés. C'est encore l'approche du Tout ou Rien que l'on préconise, mais cette fois, on choisit le Tout. L'esprit révolutionnaire justifie donc une profonde coupure éthique, comme le démontre Jean Roy.

⁹⁹ Notons que la distinction entre totalité et unité établie par Camus demeure embryonnaire. Il aurait fallu qu'il explique de quelle manière la révolte métaphysique s'investit dans le temps et devient historique.

La révolution discrimine infailliblement deux camps irréductibles : d'un côté, les hommes bons, totalement bon, quoi qu'ils fassent, les révolutionnaires et d'autre part, les hommes mauvais, totalement mauvais, quoi qu'ils fassent, les contre-révolutionnaires. Les uns incarnent le Souverain Bien en marche dans l'Histoire, les autres ne sont que des monstres de perversité. Ainsi, paradoxalement, la vertu et le vice ne s'attachent plus à des actes mais qualifient la nature même des personnes, en dehors de toute conduite. L'ennemi se trouve culpabilisé non par ce qu'il *fait* mais par son appartenance à une « classe » déterminée de la société, ou par sa croyance à un credo perçu par les maîtres du moment comme incompatible avec la loyauté civique.¹⁰¹

C'est contre cette rupture éthique que s'insurge Camus. Bien que la révolte soit intimement liée à la révolution, si elle y mène, elle ne doit pas s'y perdre. Toutefois, Camus se défend bien que l'on interprète sa critique des révolutions du XX^e siècle dans le sens d'une condamnation univoque et sans appel de l'attitude révolutionnaire.¹⁰² Au contraire, puisque la liberté individuelle trouve sa limite dans la liberté d'autrui, qui est justement le pouvoir de se révolter de cet individu, Camus considère que la révolte est l'expression d'une limite qui doit être respectée et que, par conséquent, la révolution permet, à l'échelle de la société, de faire respecter cette limite qu'un pouvoir injuste a transgressée. Ce que Camus désapprouve, c'est une révolte ou une révolution qui, au nom d'un idéal de justice reporté à des lendemains qui chantent, échoue à reconnaître dans la solidarité qu'elle invoque une limite à son action. Camus rappelle dans la *Défense de l'Homme révolté*:

¹⁰⁰ Ibid., p. 516.

¹⁰¹ Roy, Op. cit., p. 167.

¹⁰² Camus, « Défense de L'Homme révolté », *Essais*, p. 1706.

J'ai dit simplement que la révolte sans la révolution s'achève logiquement dans un délire de destruction et que le révolté, s'il ne s'insurge pas pour tous, finit par atteindre une extrémité de solitude où tout lui paraît permis.¹⁰³

Il ajoute :

J'ai en effet conclu, et c'est seulement cela qu'il faut discuter, que la révolution a besoin, pour refuser la terreur organisée et la police, de garder intact le principe de révolte qui lui a donné naissance, comme la révolte elle-même a besoin d'un prolongement révolutionnaire pour trouver un corps et une vérité. Chacune, pour finir, est la limite de l'autre.¹⁰⁴

Contrairement à Sartre pour qui la révolte, parce qu'individuelle, n'a qu'un rôle abstrait d'émancipation subjective, Camus insiste sur le rôle primordial que doit jouer la révolte sur le plan de l'action collective. En tant que mouvement par lequel les êtres humains découvrent leur solidarité, la révolte doit servir de limite à l'action pour que ne s'instaure pas un nouveau règne des maîtres.

Dans sa célèbre polémique avec Sartre, Camus se voit reprocher sa « belle âme », son approche trop métaphysique, c'est-à-dire son regard transcendant sur une histoire qu'il ne comprend pas et qu'il ne veut pas comprendre de peur d'avoir à se salir les mains. En un mot, Camus est accusé de conservatisme et d'abstentionnisme.¹⁰⁵ Quarante ans plus tard, Ian Birchall donnera encore raison à Sartre en affirmant que la morale de Camus est une

¹⁰³ Ibid., p. 1707.

¹⁰⁴ Ibid., p. 1709.

¹⁰⁵ Voir les deux lettres de Francis Jeanson de même que celle de Jean-Paul Sartre publiées dans *Les Temps Modernes* au sujet de *L'Homme révolté*. Francis Jeanson, « Camus ou l'âme révoltée », *Les Temps Modernes*, No 79, mai 1952; « Pour tout vous dire », *Les Temps Modernes*, No 82, août 1952; Jean-Paul Sartre, « Réponse à Albert Camus », *Les Temps Modernes*, No 82, août 1952.

morale manquée.¹⁰⁶ Il insistera sur la circularité de l'argument de Camus, argument qui veut que si la fin justifie les moyens, alors les moyens doivent aussi justifier cette fin, pour le discréditer et montrer que cela n'offre guère de possibilité d'action.¹⁰⁷ Or, l'argument de Birchall est peu convaincant, car s'il identifie un cercle dans le raisonnement de Camus, c'est qu'il s'en tient à une critique de la formule sans égards pour le fondement de la proposition.

Pour Camus, affirmer que si la fin justifie les moyens, alors les moyens doivent justifier la fin, ce n'est pas s'enfermer dans un cercle, mais bien s'extraire d'une vision morale unidimensionnelle. Camus, à l'instar de Max Weber, tente de concilier l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. D'abord, Camus rejette catégoriquement l'idée qu'une fin noble implique que tout soit permis pour l'atteindre. Il s'oppose farouchement à l'éthique de conviction que les révolutionnaires, tel que Trotsky, acceptent d'emblée. Sans toutefois nier l'importance de la conviction dans l'action politique — le mouvement de révolte implique la conviction qu'il est juste de se révolter — il exige que soit prise en compte la nature des moyens à employer de même que les conséquences prévisibles de l'actualisation de la fin poursuivie. Camus ne renonce pas, comme le fait le partisan de l'éthique de conviction selon Julien Freund, à se poser le difficile problème de la relation entre moyens et fin.¹⁰⁸ Au contraire, comme le partisan de l'éthique de responsabilité, il croit qu'il faut abandonner une fin

¹⁰⁶ Ian Birchall, « Camus contre Sartre : quarante ans plus tard », *Albert Camus : les extrêmes et l'équilibre, Actes du Colloque de Keele, 25-27 mars 1993*, Ed. Rodopi, Amsterdam, 1994, p. 138.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 142.

dont les conséquences sont trop funestes.¹⁰⁹ Camus propose donc une manière de comprendre et d'assumer la tension qui existe entre les moyens et la fin. Son concept de la révolte montre que cette tension est symptomatique de toute action humaine et particulièrement une action dont l'objectif est la défense d'une valeur. Ainsi, la tension entre les moyens et la fin poursuivie naît de la tentative d'actualisation de l'intention, car il existera toujours un fossé infranchissable entre l'idéal et la réalité. Par conséquent, toute action met à jour la tension inhérente à la relation entre la conviction concernant la valeur de la fin et la responsabilité vis-à-vis des conséquences qu'elle implique; elle constitue donc un risque que doit assumer l'agent historique tant sur le plan de l'intention que sur le plan de la réalisation puisque aucune transcendance ne peut s'en porter garante. Enfin, la proposition de Camus offre non seulement une possibilité d'agir, mais une possibilité d'agir moralement puisqu'elle introduit un critère essentiel dans la relation entre la fin et les moyens, celui d'une limite éthique que le rapport à autrui établit dans la mise en œuvre de la fin.

De même, Camus n'a jamais prétendu élaborer une morale complète. Il s'est plutôt donné pour tâche de démontrer qu'une morale purement humaine était possible, c'est-à-dire une morale qui n'a, pour être fondée, ni besoin de recourir à des vertus transcendantes éternelles ni à Dieu. La nature humaine que la révolte laisse entrevoir n'est pas une essence platonicienne voguant au-dessus de l'existence et la transcendant, elle est le constat d'une

¹⁰⁸ Julien Freund, « La double morale », *Comprendre*, Nos. 45-46, Venise, 1982, p. 47.

¹⁰⁹ Ibid.

condition commune. On ne doit s'y référer que par la valeur qui la soutient : la vie humaine. Si elle transcende l'individu, elle le fait de manière horizontale et non verticale. Il y a une condition humaine et celle-ci est historique au sens où tous les êtres humains, qu'ils le veuillent ou non, font partie d'une même histoire. Par conséquent, l'action est possible, voire inévitable, mais elle est toujours un risque que l'on doit assumer. Julien Freund affirme qu'il s'agit là, au fond, de la leçon de Machiavel : « toute action comporte non seulement des choix, mais aussi des risques. »¹¹⁰ Enfin, Camus rétorque à ceux qui le qualifient de « belle âme » que : « *L'Homme révolté* ne propose ni une morale en forme ni une dogmatique. Il affirme seulement qu'une morale est possible et qu'elle coûte cher. »¹¹¹ Camus insiste aussi sur la fécondité du syndicalisme révolutionnaire, qui est ni plus ni moins qu'une tension entre la révolte et la révolution afin de démontrer que l'action est non seulement possible, mais qu'elle peut et doit être bénéfique.¹¹²

Avant de nous intéresser plus particulièrement à la morale des limites que réclame Camus dans la section intitulée « La pensée de midi » de *L'Homme révolté*, nous jugeons indispensable de revenir sur l'exemple du terroriste russe Kaliayev puisque Camus a jugé pertinent de lui consacrer une pièce de théâtre, *Les Justes*. Cet exemple est à ce point important pour Camus qu'il en fait la pierre angulaire de l'expérience révoltée authentique. Lorsque Camus affirme qu'une morale est possible, mais qu'elle coûte cher, il

¹¹⁰ Julien Freund, « La double morale », p. 59.

¹¹¹ Albert Camus, « Défense de *L'Homme révolté* », *Essais*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 1713.

¹¹² *Ibid.*, p. 1709.

revendique l'impossibilité du meurtre, ce qu'illustre la pièce *Les Justes*. Il ne s'agit pas de condamner l'action, mais bien le meurtre. Bref, la fin ne doit pas justifier les moyens si ceux-ci sont le meurtre et la torture. D'ailleurs Camus, dans ses *Carnets*, prétendra que « le seul problème moral sérieux, c'est le meurtre ».¹¹³ Cette phrase fait indéniablement écho à celle du *Mythe de Sisyphe* qui proclamait que le seul problème philosophique sérieux était le suicide.

En prenant part de la sorte au débat de son temps contre la violence progressive, Camus cherche à réfuter toute forme de justification morale de la violence. Dans cet esprit, Julien Freund précise le problème du recours à la violence dans l'action politique que soulève Camus dans *Les Justes* et auquel doit faire face Kaliayev, le héros de sa pièce¹¹⁴:

En effet, l'éthique ne rencontre guère de difficultés insolubles tant qu'elle ne se bute pas à la politique, car dans ce cas elle bute sur la question jamais résolue des moyens et de la fin. Le fait qu'il existe des situations qui ne laissent d'autre issue que le recours à la violence (ce qui peut signifier que les sociétés humaines sont imparfaites) ne saurait légitimer éthiquement une action destinée à préparer et à provoquer de telles situations, fût-ce au service de la plus noble des fins. La violence politique est et n'est qu'un moyen de conquérir ou de conserver le pouvoir. Elle consiste en un droit que l'on prend pour des raisons d'efficacité, non en une

¹¹³ Citation tirée de : Madeleine Bouchez, *Les Justes : Camus, analyse critique*, Édition Hatier, Paris, 1974, p. 24.

¹¹⁴ Bouchez, op. cit., p. 48.

Malgré la solution à ce problème que Camus découvre dans l'acte de Kaliayev, il semble cependant ne pas avoir convaincu tous ses critiques car Jean Mauduit écrit, dans le numéro de février 1950 d'*Études*, que : « les créatures de Camus sont des idées travesties en hommes. » (Bouchez, p. 48) (Ce commentaire rejoint les critiques de Jeanson et de Sartre quant au caractère trop métaphysique de l'approche camusienne de l'histoire.) Cette critique ferme les yeux de manière indûment désinvolte sur le fait que l'histoire que raconte Camus est véridique et que ses deux personnages principaux sont inspirés de deux personnes qui ont bel et bien vécu et accompli les actions qu'il rapporte. Voir à ce sujet le témoignage du terroriste Boris Savinkov (Savinkov, Boris, *Les souvenirs d'un terroriste*, Champ Libre, Paris, 1982.)

norme éthique. C'est-à-dire que les justifications morales de la violence reposent sur un sophisme.¹¹⁵

Afin de bien démontrer l'importance de ne pas confondre les essences du politique et de la morale, Freund renchérit :

En effet, il y a des présupposés invariables de la morale comme de la science ou de la politique, sinon l'éthique perdrait toute consistance et tout caractère spécifique pour devenir une simple complaisance à nos désirs ou un consentement à une idéologie, c'est-à-dire une excuse des variations indéfinies et contradictoires de l'activité d'un groupe, d'une classe, d'un parti ou d'un État. Il y a une dualité entre le réel et l'idéal, entre l'être et le devoir-être, et c'est faire perdre toute signification à cette dernière notion que de l'identifier à une fin ultime d'une organisation philosophico-politique déterminée.¹¹⁶

Camus ne dit pas autre chose lorsqu'il dénonce la démesure révolutionnaire qui vise par tous les moyens la création sur Terre de la société parfaite.¹¹⁷

Que sont *Les Justes*? Ce sont le récit de l'attentat d'abord raté et puis réussi du Grand-duc Serge. Dans un premier temps, Kaliayev est chargé de lancer une bombe sur le carrosse du Grand-duc, mais, apercevant à l'intérieur des enfants, les neveux du Grand-duc, Kaliayev flanche et retourne auprès de ses camarades révolutionnaires abattu et troublé. Essuyant les reproches que lui adresse Stepan, un révolutionnaire pur et dur qui répond parfaitement à la définition du révolutionnaire que donne Bakounine dans son *Catéchisme révolutionnaire*, ses amis prennent sa défense et font valoir l'argument que, même dans la révolution, il y a des limites au-delà desquelles la cause qu'elle

¹¹⁵ Julien Freund, *L'essence du politique*, 4^e édition, Sirey, Paris, 1986, p. 520.

¹¹⁶ Ibid., p. 521.

¹¹⁷ Après la publication de *L'Homme révolté*, Camus décide de combattre toutes les formes de dictature et d'arbitraire sans considération pour leurs objectifs idéologiques, note Roger Quillot dans l'édition de *La Pléiade* des oeuvres complètes de Camus. Cette ligne de conduite adoptée par Camus montre bien l'importance qu'il accorde à la morale en tant

sert se retrouve déshonorée. Lors de sa deuxième tentative, Kaliayev réussira et le Grand-duc sera tué. Cependant, Kaliayev, loin de se réjouir de son acte, ne retrouvera la sérénité que lors de sa condamnation à mort, car, soutient-il, il choisit de mourir pour que le meurtre ne triomphe pas. Il choisit d'être innocent en payant de sa vie la vie qu'il a prise. Dora, sa compagne terroriste, justifiera ainsi la mort de Kaliayev à la fin de la pièce : « Vous voyez bien que c'est le jour de la justification. Quelque chose s'élève à cette heure qui est notre témoignage à nous autres révoltés : Yanek n'est plus un meurtrier. »¹¹⁸ Kaliayev meurt pour montrer que le meurtre est impossible.

Camus est conscient qu'à l'une des extrémités de la justice se trouve la violence, une violence qui est malheureusement inévitable.¹¹⁹ Ainsi, nous apprend Jacques Lemarchand : « Le spectateur de cette pièce est invité à chercher la pureté non dans la révolution, mais dans ce qui pousse un homme à devenir révolutionnaire. »¹²⁰ Lorsque l'excès d'injustice pousse à la violence, il faut que cette violence obéisse non pas à une doctrine ou à une raison d'État, mais aux valeurs humaines. On se place ainsi dans le sens de la vie, pense Camus. C'est ce qu'il nomme l'efficacité de la « sève », qu'il oppose à celle du « typhon ».¹²¹ *Les Justes* montrent enfin que l'action doit être juste et que la justice meurt dès l'instant où elle devient un confort.¹²² Cela signifie simplement que la justice est un combat sur soi-même contre la

qu'essence distincte. La morale a un rôle à jouer en politique et, pour bien le remplir, elle ne doit pas y être assimilée. Camus, *Essais*, p. 1743.

¹¹⁸ Camus, *Les Justes*, Gallimard, Paris, 1950, p. 209.

¹¹⁹ Bouchez, op. cit., p. 24.

¹²⁰ Article de Jacques Lemarchand, *Combat*, 19 décembre 1949; dans Bouchez, op. cit., p. 47.

¹²¹ Bouchez, op. cit., p. 58.

¹²² Camus, *Actuelles II*, Gallimard, Paris, 1953, p. 21-24.

tentation de la démesure qui amène à franchir les limites qui, au départ, servaient à justifier l'acte révolté. Dans son épigraphe aux *Lettres à un ami allemand*, Camus emprunte cette phrase à Pascal qui résume bien sa pensée en ce qui concerne la morale des limites que permet d'envisager un mouvement de révolte fidèle à ses origines : « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux bouts à la fois. »¹²³ Ainsi, Kaliayev a tout le mérite d'accepter le défi des contradictions auxquelles il doit faire face sans sombrer, comme Stepan, dans le confort intellectuel que procure l'abandon total à la cause qu'il sert. « La seule révolution à la mesure de l'homme, maintient Camus, devrait résider dans une conversion au relatif qui signifierait exactement fidélité à la condition humaine. »¹²⁴

Or, la confrontation entre la morale et la praxis révolutionnaire, qui est au cœur de la pièce *Les Justes*, et que l'on retrouve également dans la pièce *Les mains sales* de Sartre, représente la pierre d'achoppement des conceptions philosophiques du monde de Camus et Sartre.¹²⁵ Sartre résume lui-même l'essence de son désaccord avec Camus dans une entrevue avec Paolo Caruso au sujet des *Mains sales* :

Camus avait assisté avec moi à l'une des dernières répétitions (il n'avait pas encore lu le texte), et à la fin, en me raccompagnant, il me dit : « C'est excellent, mais il y a un détail que je n'approuve pas. Pourquoi Hugo dit-il : « Je n'aime pas les hommes pour ce qu'ils sont, mais pour ce qu'ils devraient être », et pourquoi Hoederer lui répond-il : « Et moi, je les aime pour ce qu'ils sont »? Selon moi, cela aurait dû être le contraire. » En d'autres

¹²³ Camus, « Lettres à un ami allemand », *Essais*, p. 217.

¹²⁴ Camus, « Remarques sur la révolte », *L'Existence*, 1942, *Essais*, p. 1692.

¹²⁵ Sartre explore également le problème de la praxis révolutionnaire dans le scénario qu'il publia en 1948, *L'engrenage*, et qui s'intitulait d'ailleurs au départ *Les mains sales*. (Sartre, Jean-Paul, *L'engrenage*, Nagel, Paris, 1948, 222p.)

mots, il croyait en vérité que Hugo aimait les hommes pour ce qu'ils sont, étant donné qu'il ne voulait pas leur mentir, alors que Hoederer, au contraire devenait à ses yeux un communiste dogmatique qui considérait les hommes pour ce qu'ils devraient être et qui les trompait au nom d'un idéal. C'est exactement le contraire que je voulais dire.¹²⁶

En fait, pour Camus, Hoederer montre qu'il n'aime pas les hommes, car ils les utilisent simplement comme moyens en vue d'une fin indéterminée, ce qui au contraire constitue aux yeux de Sartre une preuve de son amour pour eux.

En bref, voici de quoi il est question dans *Les mains sales* : le parti communiste demande à Hugo de supprimer Hoederer qui est accusé, par pur opportunisme, de collaboration avec la réaction.¹²⁷ Hugo doit surmonter ses scrupules moraux et accepter de se salir les mains pour la cause s'il veut prouver son allégeance à la révolution. Sartre oppose ainsi le réalisme de Hoederer, un militant entièrement dévoué à ses objectifs, à l'idéalisme de Hugo, un jeune bourgeois devenu communiste qui souhaite rompre avec ses origines. Les conflits moraux soulevés dans cette pièce mettent ainsi en lumière les exigences de la praxis révolutionnaire. Les deux véritables options explorées sont celle de garder les mains pures en refusant les moyens qu'exige la fin ou celle de se les salir en mettant tout en œuvre pour atteindre l'objectif. Sartre disait d'ailleurs que sa pièce, qui ne donne raison à aucun des personnages, aurait tout aussi bien pu s'intituler *Les mains pures*.¹²⁸ Néanmoins, malgré que le public se soit identifié au jeune Hugo et qu'il ait fait de cette pièce le plus grand succès théâtral de Sartre, ce dernier a toujours

¹²⁶ Contat et Rybalka, op. cit., p. 184.

¹²⁷ Michel Contat, Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, p. 178.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 179.

affirmé que sa sympathie allait, quant à lui, à Hoederer.¹²⁹ Dans son entrevue donnée à Paolo Caruso, Sartre déclara :

[...] j'ai la plus grande compréhension pour l'attitude de Hugo, mais vous avez tort de penser que je m'incarne en lui. Je m'incarne en Hoederer. Idéalement, bien sûr; ne croyez pas que je prétende être Hoederer. [...] Hoederer est celui que je voudrais être si j'étais un révolutionnaire.¹³⁰

Alors que Camus maintient qu'il est possible de garder les mains pures même dans l'action révolutionnaire, c'est-à-dire d'agir en conformité avec la valeur morale que dévoile le mouvement initial de révolte, Sartre voit dans l'action politique l'exigence de se salir les mains, c'est-à-dire l'exigence de juger l'action politique sur la base d'une nouvelle morale en rupture avec la morale bourgeoise, une morale qui justifie les moyens par la fin, en occurrence la révolution. Du coup, il procède à une moralisation du politique ou encore à une politisation de la morale. Loin d'établir une distinction précise entre la morale et le politique, le réalisme politique prôné par Sartre fusionne les deux essences. Puisque la fin est jugée juste, l'élément moral est absorbé par le politique de manière à assurer à l'agent politique la légitimité des moyens qu'il met en œuvre. Et cette fusion provoque inévitablement la scission du monde en deux camps, celui de la révolution et celui de la contre-révolution. Le résultat est une action politique fondée sur une morale manichéenne. C'est d'ailleurs ce qui transpire clairement des propos de Trotsky dans *Leur morale et la nôtre* :

¹²⁹ Ibid., p. 177. Il est intéressant de noter que Sartre, en novembre 1952, interdit la représentation des *Mains sales* à Vienne, car la pièce était interprétée comme une pièce anticommuniste. Ibid., p. 182.

¹³⁰ Ibid., p. 183.

Le moyen ne peut être justifié que par la fin. Mais la fin aussi a besoin de justification. Du point de vue du marxisme, qui exprime les intérêts historiques du prolétariat, la fin est justifiée si elle mène à l'accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature et à l'abolition du pouvoir de l'homme sur l'homme.

Serait-ce que pour atteindre cette fin tout est permis? nous demandera sarcastiquement le philistin, révélant qu'il n'a rien compris. Est permis, répondrons-nous, tout ce qui mène réellement à la libération des hommes. Cette fin ne pouvant être atteinte que par les voies révolutionnaires, la morale émancipatrice du prolétariat a nécessairement un caractère révolutionnaire. De même qu'aux dogmes de la religion, elle s'oppose irréductiblement aux fétiches, quels qu'ils soient, de l'idéalisme, ces gendarmes philosophiques de la classe dominante. Elle déduit les règles de la conduite des lois du développement social, c'est-à-dire de la lutte des classes, qui est la loi des lois.¹³¹

En d'autres mots, la morale est du côté du prolétariat dont les actes sont nécessairement bons s'ils mènent à la résorption de la lutte des classes après la victoire du prolétariat contre la bourgeoisie. En ce sens, Sartre défendra furieusement les politiques de l'U.R.S.S. en tant que fer de lance du prolétariat mondial dans sa phase de compagnon de route du communisme, allant même jusqu'à dire, à son retour de voyage en U.R.S.S., des énormités telle que « la liberté de critique est totale » en Union soviétique.¹³²

Pensée de midi

Dans la dernière section de *L'Homme révolté*, Camus expose les fondements de sa morale. Refusant la divinisation de l'homme ou de l'histoire, Camus revendique un retour à la notion grecque de mesure. Non pas qu'il considère la mesure être le propre de la Méditerranée. « La mesure,

¹³¹ Léon Trotsky, *Leur morale et la nôtre*, J.J. Pauvert éditeurs, Libertés nouvelles, Collection dirigée par Jean-François Revel, 22, Paris, 1966, pp. 95-96.

dit-il, n'est pas le fait de telle ou telle civilisation, elle est le produit de leur plus grande tension. C'est dire d'avance qu'elle est tout sauf un confort. »¹³³

Plutôt que de se vouer au culte de la raison, il faut préférer le sens du relatif, le propre de la condition humaine, et refuser de se placer sous le signe de l'absolu qui mène à la démesure. Camus décrit de la manière suivante la tâche de l'homme : « L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. »¹³⁴

La modération aristotélicienne n'est pas un abstentionnisme, elle est une condition nécessaire à l'atteinte de la sagesse, toutefois, une sagesse purement humaine. La sagesse, qui est un idéal impossible à atteindre mais vers lequel on doit tendre, motive le combat constant de l'homme contre la tentation de la démesure. Socrate savait au moins qu'il n'était pas sage, alors il recherchait inlassablement la vérité. La révolte sert de garde-fou contre les excès des hommes qui érigent en absolus des réalités en soi relatives.

La pensée de midi réclame la fidélité du révolté aux origines de sa révolte. Puisqu'elle suggère une nature commune des hommes, « la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature. »¹³⁵

Par la révolte, l'homme comprend qu'il est jeté dans la même histoire que le pouvoir qui l'opprime et, par conséquent, s'il souhaite rétablir la justice, il ne peut nier à son adversaire l'égalité qu'il revendique. « Qu'un seul maître soit,

¹³² Jean-Paul Sartre, « Les impressions de Jean-Paul Sartre sur son voyage en U.R.S.S. », *Libération*, 15 juillet 1954, dans Contat et Rybalka, op. cit., p. 279.

¹³³ Camus, « La révolution prolétarienne », 17 décembre 1952, *Essais*, p. 1629.

¹³⁴ Camus, *L'Homme révolté*, p. 706.

en effet, tué et le révolté, d'une certaine manière, n'est plus autorisé à dire la communauté des hommes dont il tirait pourtant sa justification. »¹³⁶ Le révolté qui se laisse porter à l'acte meurtrier doit accepter d'être condamné pour son acte afin qu'il soit clair que le meurtre est impossible. Ce faisant, il montre qu'il préfère le « nous sommes » au « nous serons ». ¹³⁷ La logique profonde de la révolte est donc de ne pas ajouter à « l'injustice » de la condition humaine une injustice qui soit purement humaine. Le révolté veut que soit reconnu que la liberté a ses limites partout où se trouve un être humain, la limite étant précisément son pouvoir de se révolter. ¹³⁸ Enfin, nous dit Camus : « Si la révolte pouvait fonder une philosophie, [...], ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque. » ¹³⁹

Pour terminer, la dialectique révolte/révolution montre bien qu'une fin érigée en absolu ne justifie aucunement des moyens relatifs, seuls moyens dont disposent les êtres humains. Une dernière citation de Camus illustrera cette relativité indépassable de la condition humaine : « La liberté absolue raille la justice. La justice absolue nie la liberté. Pour être fécondes, les deux notions doivent trouver, l'une dans l'autre, leur limite. Aucun homme n'estime sa condition libre, si elle n'est pas juste en même temps, ni juste si elle ne se trouve pas libre. » ¹⁴⁰ L'antagonisme des valeurs oblige au compromis. Une morale est donc possible, mais une morale qui n'offre aucun

¹³⁵ Ibid., p. 697.

¹³⁶ Ibid., p. 685.

¹³⁷ Ibid., p. 686.

¹³⁸ Ibid., p. 688.

¹³⁹ Ibid., p. 693.

¹⁴⁰ Ibid., p. 694.

confort, une morale tendue qui enfante ses valeurs dans la douleur et le déchirement, une morale qui, en un mot, s'impose de demeurer à hauteur d'homme.

Conclusion

Le problème du recours à la violence constitue une préoccupation morale majeure dans l'œuvre d'Albert Camus tant sur le plan littéraire, journalistique, que philosophique. Déjà entre 1936 et 1939, alors qu'il travaille à son tout premier roman, *La mort heureuse*, qu'il refusa d'ailleurs de publier, Camus comprend que la fin ne peut justifier tous les moyens. La modification, bien qu'en apparence insignifiante, du nom de son personnage principal de *La mort heureuse* pour donner celui du protagoniste de *L'Étranger* par l'ajout d'une seule lettre de même que le remaniement de la trame du récit témoignent de la prise de conscience de la part de Camus de l'impossibilité d'écarter autrui de sa quête individuelle du bonheur. Meursault, l'homme de la mer et du soleil, un jouisseur qui n'aspire qu'à être heureux et pour qui l'*amor fati* justifie allégrement le meurtre, se métamorphosera en Meursault, l'homme de la faute et de la culpabilité qui, parce qu'elle représente pour lui la seule manière de demeurer fidèle à sa condition d'homme parmi les hommes, acceptera avec sérénité sa condamnation à mort pour le meurtre qu'il a commis. Par l'exemple qu'il fournit, Meursault démontre ainsi que la violence provoque une rupture du lien de solidarité qui unit les êtres humains et que, pour cette raison, elle est moralement injustifiable.

L'éclatement de la Deuxième Guerre mondiale et, plus particulièrement, l'obligation de combattre l'envahisseur nazi forceront Camus à poursuivre sa réflexion sur les enjeux moraux du recours à la

violence. Sa conception de la violence se précisera : comme le laisse envisager *L'Étranger*, elle se présentera désormais dans ses écrits comme « une activité-contre, dérégulée, opposée au dialogue et à la coexistence. »¹ De surcroît, en tant que violation de la limite éthique qu'autrui m'oppose, la violence, soutiendra Camus, bien qu'elle soit inévitable, est toujours moralement injustifiable.² Peu importe la noblesse de la cause défendue, elle ne doit en aucun cas servir de simple moyen pour en arriver à une fin. Mais, surtout, dans l'éventualité d'un recours inévitable à la force, les moyens utilisés ne doivent pas dépasser les limites qu'impose au bourreau et à sa victime la reconnaissance de l'humanité commune qui les unit. Cette volonté de garder à la violence son caractère d'exception sera l'essentiel du message qu'il diffusera dans ses séries d'articles journalistiques « Lettres à un ami allemand » et « Ni victimes ni bourreaux » et qu'il reprendra de manière plus systématique dans *L'Homme révolté*. Bref, l'expérience de la guerre enseigna à Camus que, parce qu'elle demeure une possibilité constante de l'homme s'inscrivant dans les relations humaines comme une menace perpétuelle qui, pour ne pas exploser, requiert une vigilance de tous les instants, la violence est inévitable. S'il refuse l'utopisme de la non-violence absolue, il considère que la violence doit être maintenue dans des limites strictes. Camus préférera donc consentir aux médiations imparfaites des institutions de la justice à l'intérieur d'un régime démocratique, sans toutefois négliger d'en dénoncer

¹ Cotta, Sergio, *Pourquoi la violence? Une interprétation philosophique*, Collection Dikè, Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 62.

² Camus, « Première réponse à d'Astier de la Vigerie », *Essais*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 355.

les abus possibles, plutôt que de chercher à déculpabiliser ceux qui ont recours à la violence.³

Sur le plan philosophique, la publication de *L'Homme révolté* sera l'occasion pour Camus d'exposer les fondements de son refus de justifier la violence. Cet ouvrage, qui fut reçu très négativement par la gauche française de l'époque, dénonce l'idée mise de l'avant par Maurice Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur* que la violence puisse être progressive, c'est-à-dire qu'elle puisse s'inscrire dans le sens de l'histoire et être justifiée si elle permet l'avènement de la société sans classe. Camus s'attaque ainsi au messianisme sans dieu de la doctrine marxiste de la Révolution.

Le concept de la révolte que Camus analyse dans *L'Homme révolté* l'amène à découvrir une valeur universelle, la dignité de la vie humaine, sur laquelle il considère possible d'ériger une morale de la mesure. Loin d'être caractéristique de la lutte à mort des consciences, comme c'est le cas dans la pensée de Hegel et de Sartre, la révolte, telle que la conçoit Camus, atteste de la solidarité essentielle du maître et de l'esclave. Au nom de cette solidarité humaine, l'esclave est justifié de se révolter. Cependant, la révolte de l'esclave trouve sa limite dans son origine même puisque la solidarité qui le lie au maître en tant que les deux partagent une même condition l'empêche également de nier chez lui sa qualité d'homme. En termes kantien, même dans la révolte, l'esclave doit traiter le maître comme une fin en soi, traitement qu'il exige pour lui-même.

³ Denis Salas note : "Voici qu'après le refus des abus de l'institution vient le consentement à ses médiations imparfaites." Denis Salas, *Albert Camus, La juste révolte*, Michalon, Paris,

Loin d'être une « belle âme », Camus témoigne d'un réalisme politique lucide. En refusant de confondre, comme le font les révolutionnaires, la morale et le politique, Camus exige que l'on garde à la violence son caractère exceptionnel et surtout qu'on ne la justifie pas. Sa morale de la mesure opère en quelque sorte une réconciliation de ce que Max Weber nommait l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. La violence est une mesure extraordinaire à laquelle on ne doit avoir recours que lors de circonstances exceptionnelles, comme ce fut le cas lors de la lutte contre l'envahisseur nazi. La violence doit demeurer un moyen moralement condamnable bien qu'inévitable compte tenu de l'imperfection des hommes et des sociétés.⁴ Par conséquent, on ne peut faire le pari que la violence d'aujourd'hui sera rachetée par le bonheur des générations futures. Au contraire, la morale de la mesure de Camus, qui n'offre aucun confort, insiste sur la tension irréductible qui existe entre l'intention et les conséquences immédiates de l'objectif visé. Un hiatus sépare la réalité de l'idéal et l'homme, pour demeurer fidèle à sa condition, doit accepter une certaine imperfection pour ne pas sombrer dans la démesure. Pour être homme, disait Camus, il faut éviter d'être Dieu.

Pour terminer, la pensée de Camus demeure aujourd'hui aussi actuelle qu'elle l'était à l'époque. Pour comprendre le terrorisme contemporain et

2002., p. 118.

⁴ Julien Freund, vingt ans après la publication de *L'Homme révolté*, reprenant l'argument de Camus voulant que la violence soit à la fois inévitable et injustifiable, réprovoque le fait qu'à l'âge industriel la violence ait cessé d'être « un expédient, un acte déviant et exceptionnel » et qu'on la justifie à condition qu'elle agisse dans le sens de la fin idéologique qu'on poursuit. Julien Freund, « La violence des suralimentés », in *Zeitschrift für Politik*, Carl Heymanns Verlag, Köln-Berlin, t. 19, Cahier 3, Muchich, 1972, p. 179.

pour mieux lutter contre lui, la réflexion morale, philosophique et politique de Camus, qui refuse de légitimer le meurtre ou de justifier la violence au nom d'une cause soi-disant noble, démontre que des limites doivent être respectées pour que soit préservée la dignité humaine, ces limites étant précisément celles qu'autrui m'impose par son existence même, qui est en soi une valeur. Même dans la révolte, tout n'est pas permis si l'on veut que la justice triomphe, tel est l'essentiel de la pensée de Camus qui peut, aujourd'hui encore, éclairer le choix que nous faisons de nos fins et des moyens que nous mettons en œuvre pour les atteindre.

Bibliographie

SOURCES PRIMAIRES

MONOGRAPHIES

- ARENDDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1983, 406p.
— *Crises of the Republic: Civil Disobedience: On Violence: Thoughts on Politics and Revolution*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, 1972, 240p.
- ARON, Raymond, *Mémoires; 50 ans de réflexion politique*, Tome I et II, Julliard, 1983, Paris, 1078p.
- BEAUVOIR de, Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1974, 370p.
- BELL, Daniel, *The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties, with a new afterword*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1988, 501p.
- CAMUS, Albert, *Cahiers Albert Camus 1, La mort heureuse, roman*, introduction et notes de Jean Sarocchi, Gallimard, Paris, 1971, 202p.
— *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, 1975p.
— Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.
— *Le premier homme*, Gallimard, Paris, 1994, 331p.
— *Théâtre, récits et nouvelles*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, 2088p.
- COTTA, Sergio, *Pourquoi la violence? Une interprétation philosophique*, Collection Dikè, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2002, 130p.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Bibliothèques 10/18, Paris, 1951, 313p.
- FOULQUIÉ, Paul, avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 2^e Édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.
- FREUND, Julien, *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1986, 828p.
— *Sociologie de Max Weber*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 254p.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Flammarion, Paris, 1992, 452p.
- FURET, François, *Le passé d'une illusion; essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995, 580p.
- GRENIER, Roger, *Albert Camus, Soleil et ombre*, Éditions Gallimard, Paris, 1987, 344p.
- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Folio/essais, Gallimard, Paris, 1995, 461p.
- HEGEL, G.W.F., *La Raison dans l'Histoire*, Plon, 10/18, Paris, 1965, 311p.
— *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction et avant-propos par Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, Paris, 1991, 565p.
- HOBBS, Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Flammarion, 1982, Paris.
- IMBEAULT, Marc, MONTIFROY, Gérard, *Géopolitique et idéologies; des rêves éclatés aux questions du futur*, Frison-Roche, Paris, Sciences et culture, Montréal, 1996, 170p.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Gallimard, Folio/essais 1985, 252p.
— *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris, 1987, 725p.

- KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, Traduction par J. Gibelin, Édition revue, annotée et indexée par M. Naar, Vrin, Paris, 1983, 228p.
- Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I; Fondation et Introduction*, Flammarion, Paris, 1994, 204p.
- Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, Première partie; Doctrine du droit, Vrin, Paris, 1986, 279p.
- KOESTLER, Arthur, *Le zéro et l'infini*, Calmann-Lévy, Paris, 1945, 245p.
- LÉNINE, Vladimir Ilitch, *L'État et la révolution; la doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Éditions sociales, Paris, Éditions du Progrès, Moscou, 1972, 182p.
- Vladimir Ilitch, *Textes philosophiques*, Éditions sociales, Paris, 1982, 331p.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini; essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Paris, 1971, 348p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, 341p.
- Maurice, *Humanisme et terreur; essai sur le problème communiste*, Collection Idées, Gallimard, Paris, 1947, 310p.
- MICHAUD, Yves, *La violence*, Dossiers Logos, Presses universitaires de France, 1973, 96p.
- *La violence*, Que sais-je? Presses universitaires de France, Paris, 1986, 127p.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Éditions Gallimard, 1971.
- Friedrich, *Par-delà bien et mal*, Gallimard, Folio/essais, Paris, 1971, 248p.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Éditions Bordas, Paris, 1984.
- RICOEUR, Paul, *Histoire et vérité*, Du Seuil, Paris, p. 1955, 362p.
- *Du texte à l'action; essais d'herméneutique II*, Du Seuil, 1986, 452p.
- *Le conflit des interprétations; essais d'herméneutique*, Du Seuil, Paris, 1969, 501p.
- *Philosophie de la volonté 2; finitude et culpabilité*, Aubier, France, 1998, 492p.
- ROY, Jean, *Le souffle de l'espérance; le politique entre le rêve et la raison*, Bellarmin, Montréal, 2000, 611p.
- SARTRE, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, 601p.
- *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Gallimard, Paris, 1960, 755p.
- *L'engrenage*, Nagel, Paris, 1948, 222p.
- *Les mains sales*, Gallimard, 1948, 249p.
- *L'être et le néant; essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, 676p.
- *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Folio/essais, Paris, 1996, 109p.
- *Situations V*, Gallimard, Paris, 1964, 253p.
- SAVINKOV, Boris, *Les souvenirs d'un terroriste*, Champ Libre, Paris, 1982.
- TROTSKY, Léon, *Leur morale et la nôtre*, J.J. Pauvert Éditeurs, Libertés nouvelles, collection dirigée par Jean-François Revel, 22, Paris, 1966, 139p.
- TUCKER, Robert C. (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, Norton and Company Inc., New York, 1978, 788p.
- WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Traduction de Julien Freund, Introduction de Raymond Aron, Librairie Plon, Paris, 1959, p. 230p.

ARTICLES

- FREUND, Julien, « La double morale », *Comprendre*, Nos. 45-46, Venise, 1982, pp. 42-59.
- « La violence des suralimentés », *Zeitschrift für Politik*, Carl Heymanns Verlag, Köln-Berlin, t. 19, Cahier 3, Munich, 1972, pp. 178-205.
- « La violence, signe de notre temps », *Cahiers universitaires catholiques*, No. 3, janvier-février, 1984, pp. 2-9; pp. 14-20.
- « Note sur la Critique de la raison dialectique de J.-P. Sartre », *APD*, Vol 6, 1961, pp. 219-236.
- PLATT, Thomas, « Emplois descriptifs et polémiques du concept de violence », in « Penser la violence; perspectives philosophiques, historiques, psychologiques et sociologiques », *Revue Internationale des sciences sociales*, no 132, mai 1992, pp. 185-192.
- RICOEUR, Paul, « Sympathie et Respect; phénoménologie et éthique de la seconde personne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, 1954, pp. 380-397.
- SARTRE, Jean-Paul, « Réponse à Albert Camus », *Les Temps Modernes*, No 82, août 1952.

LITTÉRATURE SECONDAIRE**MONOGRAPHIES**

- AMIOT, Anne-Marie, MATTÉI, Jean-François, *Albert Camus et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, 297p.
- ARON, Raymond, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, 1973, 271p.
- BARILIER, Étienne, *Les petits camarades*, Julliard/L'Âge d'Homme, Paris, 1987, 165p.
- BERTHOLET, Denis, *Sartre*, Plon, Paris, 2000, 594p.
- BOSCHETTI, Anna, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, Les éditions de minuit, Paris, 1985, 326p.
- BOUCHEZ, Madeleine, *Les Justes : Camus, analyse critique*, Édition Hatier, Paris, 1974, 79p.
- BROYELLE, Claudie et Jacques, *Les illusions retrouvées; Sartre a toujours raison contre Camus*, Grasset, Paris, 1982, 335p.
- BURNIER, Michel-Antoine, *L'adieu à Sartre*, suivi du *Testament de Sartre*, Plon, Paris, 2000, 332p.
- COHEN-SOLAL, Annie, *Sartre; 1905-1980*, Gallimard, Paris, 1985, 728p.
- CONTAT, Michel, RYBALKA, Michel, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, 788p.
- EAST, Bernard, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, Éditions Bellarmin, Montréal, Éditions du Cerf, Paris, 1984, 185p.
- ERKOREKA, Yon, *Albert Camus : Tout savoir ou rien*, Éditions Paulines, Montréal, 1987, 230p.
- GADOUREK, Carina, *Les innocents et les coupables*, Éditions Mouton et Co., La Haye, 1963.

- JEANSON, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Éditions du Myrte, Paris, 1947, 372p.
- *Sartre dans sa vie*, Du Seuil, Paris, 1974, 299p.
- KAUFMANN, Walter, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1968.
- LAGARDE, André, MICHARD, Laurent, *XXe siècle*, Éditions Bordas, Paris, 1962, p. 607-623.
- LANZMANN, Claude, *Les Temps Modernes; Témoins de Sartre, Vol 1*, TM, publié avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, 1990, 683p.
- LÉVY, Bernard-Henri, *Le siècle de Sartre; enquête philosophique*, Grasset, Paris, 2000, 663p.
- LÉVY-VALENSI, Jacqueline, GARAPAGON, Antoine SALAS, Denis (Éd.), *Albert Camus, Réflexions sur le terrorisme*, Nicolas Philippe, Paris, 2002, 250p.
- LOTTMAN, Herbert R., *Albert Camus*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, 687p.
- MÉLANÇON, Marcel, *Albert Camus, analyse de sa pensée*, La société des belles-lettres Guy Maheux Inc., Montréal, 1978, 279p.
- MONGIN, Olivier, *Paul Ricoeur*, Du Seuil, Paris, 1994, 132p.
- RENAUT, Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, 1993, 250p.
- SALAS, Denis, *Albert Camus; la juste révolte*, Collection le bien commun, Éditions Michalon, Paris, 2002, 124p.
- SIMONT, Juliette, *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté*, De Boeck & Larcier s.a., Paris, Bruxelles, 1998, 244p.
- SIRENELLI, Jean-François, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1995, 395p.
- TODD, Olivier, *Albert Camus, une vie*, Folio, Gallimard, Paris, 1996, 1188 p.
- VERSTRAETEN, Pierre, *Violence et éthique; esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Gallimard, Paris, 1972, 441p.
- WERNER, Éric, *De la violence au totalitarisme, essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, Calmann-Lévy, France, 1972, 261p.

ARTICLES

- BIRCHALL, Ian, « Camus contre Sartre : quarante ans plus tard », *Albert Camus : les extrêmes et l'équilibre, Actes du Colloque de Keele, 25-27 mars 1993*, Ed. Rodopi, Amsterdam, 1994, 259p.
- GAY-CROSIER, Raymond, « La révolte génératrice et régénératrice », *Albert Camus 1980, Second International Conference, February 21-23, 1980*, The University of Florida, Gainesville, 1980, p. 113-134.
- JEANSON, Francis, « Camus ou l'âme révoltée », *Les Temps Modernes*, No 79, mai 1952.
- « Pour tout vous dire », *Les Temps Modernes*, No 82, août 1952.
- WEYEMBERGH, Maurice, « Camus et Nietzsche : évolution d'une affinité », *Albert Camus 1980, Second International Conference, February 21-23, 1980*, The University of Florida, Gainesville, 1980, p. 221-231.

