

Université de Montréal

Albert Camus et l'art de philosopher

OLIVIER MASSÉ

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès Arts (philosophie)

Août, 2016

© Olivier Massé, 2016

RÉSUMÉ

L'objectif poursuivi dans ce mémoire de maîtrise est de proposer une réflexion sur la problématique trop souvent ignorée de la « nature » de la philosophie. Défendant une position historiciste et non essentialiste, la philosophie ne pouvant être comprise, définie et expliquée qu'à partir de ses formes historiques, j'ai décidé d'étudier la présence de la philosophie dans la vie et dans l'œuvre d'Albert Camus, surtout reconnu pour être un homme de lettres. La pensée de Camus se positionnant contre la philosophie abstraite et théorique de ses contemporains, il sera question de l'examiner à la lumière des travaux de Pierre Hadot sur la philosophie antique. La comparaison avec les Anciens sera précieuse sur plus d'un plan. Elle prouvera que Camus réactualise l'idéal de la philosophie comme mode de vie, dont les thèses directrices seront explicitées dans les prolégomènes. J'espère ainsi faire voir la possibilité d'une conception « moderne » de la philosophie ancrée dans la pratique. Le présent travail se divisera en trois parties : la première visera à clarifier le sens des concepts et des différentes parties du *Mythe de Sisyphe*; la deuxième tâchera de rapprocher sa philosophie de l'absurde des thèses directrices de la philosophie comme mode de vie, offrant une interprétation novatrice de son *Sisyphe*; la troisième exposera succinctement sa philosophie de la révolte à partir d'une analyse de *L'Homme révolté*, de façon à démontrer que sa morale s'inscrit aussi dans le sillage de cet idéal philosophique.

MOTS-CLÉ : Albert Camus, Pierre Hadot, Philosophie comme mode de vie, Philosophie grecque, Absurde, Sagesse, Bonheur, Révolte.

ABSTRACT

The purpose of this master's thesis is to propose a reflection on the all-too-often ignored issue of philosophy's "nature". Defending a historicist and non-essentialist position since philosophy cannot be understood, defined and explained without studying its historical forms, I decided to examine the presence of philosophy in the life and in the work of Albert Camus, who is essentially known as a man of letters. The thinking of Camus, which is positioned against the abstract and theoretical philosophy of his contemporaries, will be studied in light of the works of Pierre Hadot on ancient philosophy. The comparison with the classical Greeks will be precious in many ways. It will prove that Camus extends the ancient ideal of philosophy as a way of life, which guiding theses will be presented in the prolegomena. I therefore wish to bring forward the possibility of a "modern" conception of philosophy that is anchored in practicality. This research will be divided into three parts : the first will aim to clarify the meaning of the concepts and various parts of the *Myth of Sisyphus*; the second will seek to liken his philosophy of the absurd to the guiding theses of philosophy as a way of life, offering an innovative interpretation of his *Sisyphus*; the third will briefly present its philosophy of revolt from an analysis of *The Rebel* in order to demonstrate that its moral can also be likened to philosophy as a way of life.

KEYWORDS : Albert Camus, Pierre Hadot, Philosophy as a way of life, Ancient Philosophy, Absurd, Wisdom, Happiness, Revolt.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé-Abstract.....	ii
Notes sur les abréviations	iv
Remerciements	v
INTRODUCTION.....	1
§1- Qu'est-ce que la philosophie?.....	1
§2- Albert Camus et la philosophie	3
§3- Thèse et plan de mémoire.....	6
PROLÉGOMÈNES : La philosophie comme mode de vie	9
§1- La priorité du mode de vie.....	10
§2- L'amour et le désir de la sagesse.....	14
§3- La pratique des exercices spirituels	18
§4- L'importance capitale d'autrui.....	21
CHAPITRE I : L'absurde et le souci de soi	25
§1- L'absurdité fondamentale de l'existence humaine	26
§2- Les conditions du maintien de l'absurde	30
§3- Les grandes lignes d'une éthique de l'absurde	36
§4- La réinterprétation du mythe de Sisyphe	43
CHAPITRE II : La réactualisation de la philosophie antique.....	49
§1- L'affirmation de la priorité du mode de vie	51
§2- La quête du bonheur et l'amour de la sagesse.....	55
§3- La présence insoupçonnée des exercices spirituels.....	65
CHAPITRE III : La révolte et le souci d'autrui	74
§1- Les enjeux d'une réflexion sur la révolte	76
§2- La destruction de l'histoire de la révolte	80
§3- Les exigences morales de la pensée de midi	87
§4- La permanence de la philosophie comme mode de vie	94
Conclusion	101
§1- Un art de vivre en temps de catastrophe	101
§2- Albert Camus et la mémoire des origines.....	102
Bibliographie	105

NOTE SUR LES ABRÉVIATIONS

Toutes les références aux textes publiés, aux articles, aux notes, aux discours, aux entrevues et aux écrits posthumes d'Albert Camus sont tirées de la nouvelle édition de ses œuvres complètes parues en quatre tomes en 2006 et 2008 dans la collection de La Pléiade, éditée par Gallimard. Pour chaque citation, il sera question d'écrire, dans le corps du texte, l'abréviation du titre du texte, suivi du volume correspondant et de la page. Il faudra se référer à la correspondance entre Albert Camus et Jean Grenier, parue en 1981, sous l'abréviation « AC-JG ». Voici la liste des abréviations utilisées pour les textes se retrouvant dans les volumes de La Pléiade :

A	<i>Actuelles</i>
ACE	<i>L'Avenir de la civilisation européenne</i>
ACNC	<i>Albert Camus parle avec Nicola Chiaromonte</i>
AT	<i>Sur l'avenir de la tragédie</i>
CA	<i>Carnets</i>
DHR	<i>Défense de L'Homme révolté</i>
DI	<i>Dernière interview</i>
DS	<i>Discours de Suède</i>
E	<i>L'été</i>
EE	<i>L'envers et l'endroit</i>
EF	<i>L'Europe de la fidélité</i>
EFJ	<i>Entretiens avec Frank Jotterand</i>
ER	<i>Entretiens sur la révolte</i>
HR	<i>L'Homme révolté</i>
IS	<i>Interview à Servir</i>
LPB	<i>Lettre à Pierre Bonnel</i>
LSR	<i>Lettre sur la révolte</i>
MCN	<i>Métaphysique chrétienne et néoplatonisme</i>
MS	<i>Le Mythe de Sisyphe</i>
N	<i>Noces</i>
NCM	<i>Nouvelle culture méditerranéenne</i>
NVNB	<i>Ni victimes ni bourreaux</i>
PMS	<i>Préface au Mythe de Sisyphe</i>
QCV	<i>Questionnaire de Carl A. Viggiani</i>
RAG	<i>Rencontre avec André Gide</i>
RJCB	<i>Rencontre avec Jean-Claude Brisville</i>
RS	<i>Révolte et servitude</i>
SL	<i>Salon de lecture</i>
TE	<i>Textes épars</i>
TM	<i>Le Temps des meurtriers</i>

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier de tout cœur mon directeur de recherche, Monsieur Louis-André Dorion, qui représente un modèle exemplaire d'érudition, de rigueur et de probité intellectuelle. C'est sous son enseignement que je me suis initié véritablement à la philosophie antique, selon un parcours pour le moins particulier, et que j'ai découvert les travaux de Pierre Hadot, un peu par hasard, sans lesquels ce mémoire reposerait sur des fondations incertaines. Que M. Dorion reçoive mon affection sincère pour avoir accepté de diriger ce travail.

Je me dois de dédier une pensée toute spéciale à toutes les personnes du Département de Philosophie de l'Université de Montréal m'ayant accueilli et accompagné pendant ces cinq longues années. C'est avec tristesse que je quitterai l'enceinte protectrice du *Stone Castle*. J'aimerais particulièrement remercier Karine Fradet, Mathieu Bélanger, Guillaume Bard, Claude Piché, Jérôme Cotte et Marc-Antoine Dilliac pour m'avoir donné la chance de devenir auxiliaire d'enseignement dans plusieurs cours. Je me dois aussi de remercier publiquement le Conseil de Recherches en Sciences Humaines dont la bourse de maîtrise m'aura permis de mener à terme plusieurs projets de recherche en étant libéré de toute préoccupation d'ordre financier. J'espère que, dans un futur rapproché, plus d'étudiants et d'étudiantes des cycles supérieures auront cette chance.

Je remercie mes amis philosophes pour nos longues discussions, folles ou sérieuses, sur une panoplie de sujets. Chaque fois, vous me faites tendre un peu plus vers cet éclectisme de l'esprit que je considère être un idéal philosophique. À tous mes autres amis, recevez mon affection sincère. N'était-ce pas Épicure qui soutenait que, de tout ce que la sagesse procure en vue du bonheur, ce qui est le plus important est l'amitié? J'ignore si elle est la chose plus importante en vue du bonheur, mais elle est un bien inestimable.

Je remercie mes parents pour leur support constant, pour leur amour indéfectible, de même que pour leur aide financière. Camus disait avec raison qu'on ne remercie pas ceux qui nous ont élevés et guidés. Ils n'en ont pas besoin; ils connaissent leurs qualités.

Enfin, je ne puis terminer ces remerciements sans adresser quelques mots à la femme qui m'accompagne depuis maintenant quatre ans. Ma dette philosophique est immense à son égard, plus grande qu'elle ne peut l'imaginer. Sa sensibilité morale a grandement influencé ma vision du monde et ma relation aux Anciens. Sans toi, Marie, sans ton amour, rien de cela n'aurait été possible. C'est à toi que je dédie ce mémoire. Je te prie de ne pas oublier que l'important n'est pas de guérir, mais de vivre avec ses maux.

« Si l'on coupe le lien vital entre philosophie et non-philosophie, la philosophie court le risque de n'être qu'un simple jeu de mots et, à la limite, un pur nihilisme linguistique. »

Ricoeur, *Lectures 2*, p. 44

« [L'historien de la philosophie] devra céder la place au philosophe, au philosophe qui doit toujours rester vivant dans l'historien de la philosophie. Cette tâche ultime consistera à se poser à soi-même, avec une lucidité accrue, la question décisive : "Qu'est-ce que la philosophie?" ».

Hadot, *Études de philosophie ancienne*, p. 272

« En ce qui concerne la praxis, je considère les différentes écoles morales comme des laboratoires expérimentaux dans lesquels un nombre considérable de recettes de l'art de vivre ont été pratiquées à fond et pensées jusqu'au bout : les résultats de toutes les écoles et de toutes leurs expériences nous reviennent en légitime propriété. Nous ne nous ferons pas de scrupule d'adopter une recette stoïcienne, sous prétexte que nous avons auparavant tiré profit de recettes épicuriennes. »

Nietzsche, *Fragments posthumes*, 15 [59], trouvé dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome V, p. 530

« Les anciens philosophes (et pour cause) réfléchissaient beaucoup plus qu'ils ne lisaient. C'est pourquoi ils tenaient si étroitement au concret. L'imprimerie a changé ça. On lit plus qu'on ne réfléchit. Nous n'avons pas de philosophies mais seulement des commentaires. C'est ce que dit Gilson en estimant qu'à l'âge des philosophes qui s'occupaient de philosophie a succédé l'âge des professeurs de philosophie qui s'occupent des philosophes. »

Camus, *Carnets*, Tome II, p. 990

INTRODUCTION

§1- QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

Qu'est-ce que la philosophie? Voilà la question décisive qui ne peut être ignorée ni par le philosophe ni par l'historien de la philosophie, au risque, pour le premier, d'être étranger à son œuvre et à lui-même et, pour le deuxième, de mal comprendre son objet d'étude¹. Pourtant, force est de constater que peu d'études s'intéressent à ce qui, dans l'acte de philosopher, appartient en propre au domaine de la philosophie. Cette absence dans la littérature savante est d'autant plus remarquable lorsqu'on constate le nombre d'articles et d'ouvrages publiés depuis un siècle visant à comprendre la logique des autres savoirs. Cette importance philosophique de la science se retrouve désormais assumée par les institutions universitaires, au point où elles offrent généralement à leur communauté étudiante des cours de philosophie des sciences. Rares sont les espaces institutionnalisés, toutefois, où les étudiants seront appelés à philosopher sur la philosophie, l'étude des philosophies étant soi-disant suffisante à l'étude de la philosophie. Or, là où la philosophie invite à interroger la nature de toute chose, elle invite aussi à se prendre comme objet d'étude.

Certes, ce constat d'une philosophie étrangère à elle-même doit être quelque peu nuancé par les travaux dédiés à l'aspect « thérapeutique » de la philosophie antique². La philosophie n'en reste pas moins un objet encore insuffisamment étudié en lui-même et pour lui-même. À la défense des philosophes, il faut admettre que la philosophie est une activité difficile à circonscrire définitivement. En effet, obéissant à des normes changeantes, elle est le résultat d'une interaction très complexe entre des phénomènes historiques, sociaux, spirituels et institutionnels. Selon Pierre Hadot et plusieurs autres hellénistes, la philosophie antique ne visait pas la construction d'un grand édifice conceptuel, mais plutôt la transformation du rapport de l'individu à lui-même, à autrui et au monde. À cette époque, philosopher ne consistait pas seulement à discourir. Il importait surtout d'adopter un mode de vie marqué par le désir de la sagesse, à partir duquel s'élaborait le discours. C'est dans l'Antiquité tardive

¹ Sur l'idée que la question décisive de la philosophie concerne sa « nature », cf. Hadot (1998), p. 272.

² Je pense surtout à Hadot, mais aussi à Foucault, à Voelke, à Nussbaum et à Domański.

que la philosophie a progressivement subi un tournant « théorique » jusqu'à subsister sous la forme d'un ensemble de *theoria*, dans la mesure où sa visée spirituelle a été intégrée à la quête chrétienne du salut divin³. À l'exception de rares figures, ce désir de perfectionnement sur le plan de l'existence n'anime plus la philosophie contemporaine, devenu un « discours sur un discours », dont l'objectif est de disserter sur les grands systèmes de la pensée de notre histoire⁴. Ainsi est-il possible de parler de notre époque comme de « l'âge des professeurs de philosophie », le désir de transformer sa vie ayant été délaissé au profit de la critique et du commentaire⁵.

S'il est possible de critiquer avec une certaine légèreté la Modernité philosophique au nom d'un « paradis perdu », il est plus difficile de caractériser la « nature » de la philosophie. La philosophie est-elle simplement une activité théorique? A-t-elle pour objectif principal la création de concepts? De quelle façon doit-on la distinguer des autres domaines de savoir? N'est-elle pas profondément « pratique », même lorsqu'elle se définit comme une *theoria*? Ne doit-elle pas viser une transformation de soi-même et d'autrui, dans le but d'atteindre l'idéal de la sagesse? L'histoire de la philosophie nous convie à une réflexion sur sa « nature », non seulement au nom d'un souci historique, mais aussi au nom d'un souci pour le présent, qui peut être nourri du passé. S'il est impossible de définir une « essence » intemporelle de la philosophie, il est néanmoins possible de retrouver dans son histoire une façon exemplaire de philosopher. À bien des égards, la conception antique de la philosophie représente un modèle qu'il est possible de réactualiser aujourd'hui⁶.

§2- ALBERT CAMUS ET LA PHILOSOPHIE

Ayant comme point de départ cet attachement à l'Antiquité philosophique, à son idéal d'une philosophie comme mode de vie, le présent mémoire interrogera plus précisément la

³ Hadot (1995), p. 228-235 & 358-380, Hadot (1998), p. 29-39, ainsi que Cottingham (2013), p. 154-156.

⁴ Hadot (2001), p. 178-179.

⁵ Dans ses *Carnets*, Camus critique le fait qu'il n'existe que des « commentateurs » et des « professeurs de philosophie » (CA, II, p. 990). Hadot partage ce constat dans plusieurs ouvrages, notamment dans Hadot (2002), p. 333-342.

⁶ Si nous ne pouvons reprendre tels quels les idéaux grecs de la sagesse, nous pouvons conserver leur perfectionnisme. Cf. Balaudé (2009), p. 14 : « En l'absence d'une conviction théorique de même force, l'enjeu de la sagesse tombe, et il suffit que nous nous installions dans cette exigence de perfectionnement, éthique et philosophique dans le sens ancien, pour tenter de réaliser ce que nous pouvons de mieux. »

nature philosophique de l'œuvre d'Albert Camus. Deux raisons principales motivent ce choix. Tout d'abord, rompant avec le tournant théorique de la philosophie post-antique, en particulier de la philosophie franco-allemande du XIX^e et du XX^e siècle, elle constitue un cas-limite de la philosophie. Lorsqu'ils sont étudiés avec rigueur, de tels cas ont l'intérêt de nous amener, nous lecteurs, à élargir notre horizon philosophique et à remettre en question nos préjugés. C'est en sondant les frontières de la philosophie que nous pouvons mieux comprendre ce qui appartient en propre à l'acte de philosopher. En second lieu, je suis convaincu qu'il est possible de tracer de nombreux rapprochements entre la philosophie de Camus et la tradition de la philosophie antique. Ce travail de recherche essaiera de prouver cette intuition. L'idéal de la philosophie comme mode de vie en appelle à servir de terreau fertile dans la compréhension de nombreuses figures postérieures au néo-platonisme. Malgré la réception chaleureuse des travaux de Hadot dans les cercles hellénistes, peu d'intellectuels s'intéressent à la manière dont l'art de philosopher des Anciens a traversé l'histoire de la philosophie⁷.

Si Camus est surtout considéré comme l'une des grandes figures des lettres françaises, il est important de se rappeler qu'il a aussi publié deux essais de forme philosophique, à savoir *Le Mythe de Sisyphe* (1942) et *L'Homme révolté* (1951). Il a toutefois toujours refusé de se dire « philosophe ». Dans une entrevue datant de 1945, il soutient successivement qu'il n'est pas philosophe, qu'il ne croit ni à la raison ni à un système et qu'il s'intéresse uniquement à la question de la conduite humaine dans une perspective post-chrétienne et post-rationaliste⁸. Le refus de s'associer à la tradition philosophique s'explique par la préférence de la part de Camus pour le « titre » d'artiste, plus cohérent avec la majeure partie de son œuvre, avant tout littéraire⁹. Cet attachement à l'art ne transforme pas sur le fond la visée du *Mythe de*

⁷ La réappropriation la plus importante de l'interprétation de Hadot a été menée par un historien de la philosophie polonais, Juliusz Domański, dont les travaux s'intéressent surtout à la persistance au Moyen-Âge et dans la Renaissance de ce modèle de la philosophie comme mode de vie.

⁸ « Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison. » (*IS*, II, p. 659)

⁹ Il dira dans ses *Carnets* qu'il n'est pas philosophe parce qu'il pense « selon les mots et non selon les idées » (*CA*, II, p. 1029).

Sisyphes et de *L'Homme révolté*. À l'époque, il est pour ainsi dire dans l'ère du temps de refuser de se considérer comme un philosophe, même pour les philosophes les plus « accomplis »¹⁰.

Si les jugements d'un auteur à l'endroit de son œuvre n'ont aucune influence sur ce qui le rattache à la philosophie, ils peuvent tout de même attester d'une conscience ou d'une volonté de rupture au sein de la philosophie de son époque. Force est d'admettre, sur ce point, que le *Mythe de Sisyphes* et *L'Homme révolté* ne sont pas des ouvrages de philosophie selon le « canon » philosophique de la France des années 1940-1950, convaincu du bien-fondé de l'existentialisme, de la phénoménologie et du marxisme. Même si la plupart des philosophes ne se positionnent pas sur la question de la nature de la philosophie, leur réaction à l'égard des figures iconoclastes de leur époque consiste malheureusement à s'en faire les juges implacables. De fait, pendant longtemps, il a été question de réduire la pensée de Camus au « moralisme »¹¹, à « l'adolescence » de la philosophie¹², enfin à une forme de « littérature » philosophique¹³. Mais la possibilité d'une rupture de « nature » entre le projet de Camus et la philosophie occidentale du XIX^e et du XX^e siècle ne l'exclut pas d'emblée de la philosophie. Deleuze et Guattari ont soutenu avec justesse que « le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même »¹⁴. Mon intention n'est pas d'intégrer Camus à une histoire « officielle » de la philosophie, ni de proposer un éloge

¹⁰ Je pense surtout à deux exemples. Je pense d'abord à Heidegger qui, dans sa *Lettre sur l'humanisme*, affirme que « la pensée à venir ne sera plus philosophie », son histoire étant entremêlée à l'histoire de la métaphysique et du recouvrement de l'être. Cf. Heidegger (1990), p. 153-154. Mais c'est surtout la position de Sartre que je trouve intéressante. Dans une lettre (1953) adressée à Merleau-Ponty, suite à sa leçon inaugurale au Collège de France, Sartre critique qu'il y ait revendiqué le « titre » de philosophe : « Tu n'es pas philosophe, Merleau, pas plus que moi ou Jaspers (ou tout autre). On est "philosophe" quand on est mort et que la postérité vous a réduit à quelques livres. De notre vivant, nous sommes des hommes qui, entre autres choses, écrivons des ouvrages de philosophie. Ta leçon au Collège de France n'était nullement convaincante si tu espérais définir le philosophe : en ce sens, tout lui manquait. » Cf. Merleau-Ponty (2000), p. 135-137.

¹¹ C'est ce terme de moraliste qui reviendra dans le commentaire de *L'Étranger* de Sartre et dans l'hommage écrit à la mort de Camus. Cette critique connaîtra une postérité importante dans la réception anglo-saxonne de son œuvre, quoique le terme « moraliste » n'y soit pas toujours interprété négativement. Cf. Roth (1955), Peyre (1958), Pierce (1966), Henry (1975) et Bronner (1999).

¹² Je tiens ce qualificatif de Pierre Bourdieu (1979) dans son essai *La distinction* (p. 377). C'est toutefois Jean-Jacques Brochier (1979) qui a popularisé ce jugement dans son pamphlet *Albert Camus, philosophe pour classes terminales*, partageant le point de vue encore plus critique des auteurs post-structuralistes.

¹³ Selon Étienne Barilier (1977), la philosophie serait un travail intellectuel systématique et contradictoire avec la « pensée par images » prônée par Camus.

¹⁴ Deleuze & Guattari (1991), p. 46. En définissant la philosophie comme une création de concepts, Deleuze et Guattari se font toutefois une tout autre conception de la philosophie que Camus et Hadot.

de sa philosophie, mais plutôt de déterminer ce qui l'amène justement, dans sa vie et dans son œuvre, au cœur de la philosophie.

Ce débat entourant la nature philosophique de l'œuvre de Camus ne serait-il qu'une guerre de mots? Répondre par l'affirmative consisterait à oublier que notre jugement sur le *scopus* des textes influence la manière dont nous les interprétons. Il suffit de penser à l'interprétation particulièrement éclairante des *Pensées* de Marc Aurèle proposée par Hadot dans *La Citadelle Intérieure*, où ce texte est étudié comme un exercice de transformation de soi visant l'intériorisation des principes stoïciens. Cet exemple rappelle que la critique d'une œuvre doit toujours être subordonnée à son horizon philosophique, sans quoi l'horizon de l'interprète dissout le texte, lui fait violence. Il ne serait trop sage de citer l'une des remarques introductives de l'étude de Paul Ricoeur consacrée à *L'Homme révolté* de Camus : « Nous n'avons pas l'intention de critiquer Camus ni de le tirer à nous : il est plus important de le comprendre.¹⁵ » Or, comme l'a soutenu avec justesse Thomas Hannah, son œuvre littéraire ne peut être comprise qu'au détour d'une certaine philosophie, aussi peu développée soit-elle en comparaison des « grandes » philosophies de son époque¹⁶. Dès lors, même si Camus n'était qu'un simple littéraire, comme se plaisent certains à le soutenir, il nous incomberait aussi de devoir se plonger dans le « cœur » philosophique de sa pensée. Au contraire de ses contemporains, Camus n'était nullement intéressé par la formulation d'un grand système de la pensée ou d'une réflexion sur tel ou tel autre sujet abstrait. Germaine Brée avait mis au jour, dès 1964, cet enracinement « pratique » de sa philosophie lorsqu'elle avait soutenu que son projet visait à « comprendre le sens de modes d'existence »¹⁷. Il ne reste plus, pour le lecteur, qu'un pas à franchir : montrer que sa philosophie est inséparable de la mise en pratique de ces modes d'existence, comme l'ont conçu les Anciens.

§3- THESE ET PLAN DU MEMOIRE

Selon Hadot, la philosophie comme mode de vie correspond surtout à la manière dont les Anciens concevaient et pratiquaient la philosophie. Cet idéal de la philosophie n'a pas

¹⁵ Ricoeur (1999), p. 121.

¹⁶ Hannah (1958), p. x.

¹⁷ Brée (1964), p. 9.

pour autant complètement disparu avec le néo-platonisme. Non seulement cette conciliation du mode de vie et de la philosophie est restée un idéal vivant au Moyen-Âge chez des auteurs comme Siger de Brabant, Boèce de Dacie et Aubry de Reims, mais cette façon de pratiquer la philosophie ressurgit si souvent dans l'histoire de la pensée qu'un lecteur attentif assiste au déploiement désordonné d'une certaine permanence historique de cet idéal¹⁸. Il suffit de penser à Montaigne, à Thoreau, à Kierkegaard, à Nietzsche, à Wittgenstein, qui, chacun à leur manière, souvent inconsciemment, se sont inscrits dans une pratique de la philosophie rappelant les Anciens¹⁹. Si Hadot n'intègre jamais Camus à cette catégorie de penseurs, rien ne nous empêche pourtant d'approcher son œuvre au détour de cet idéal philosophique²⁰.

Au tournant des années 2000, Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi ont indiqué qu'il était possible de comprendre l'art de philosopher de Camus à la lumière des travaux de Hadot, sans toutefois procéder à cette démonstration²¹. Pareillement, en 2007, Arnaud Corbic a signalé au début de son ouvrage *Camus et l'homme sans Dieu* qu'il fallait comprendre sa philosophie à la lumière de l'art de philosopher des Anciens²². Plus récemment, à partir de 2011, deux auteurs de langue anglaise ont commencé à étudier plus sérieusement l'œuvre de Camus au détour des travaux de Hadot, venant corriger partiellement cette absence dans la littérature. Le premier auteur, Matthew Lamb, a tenté de montrer que Camus avait une certaine conscience de la philosophie comme mode de vie à l'œuvre dans l'Antiquité²³. Pour réaliser cet objectif, il a été amené à étudier l'influence de Nietzsche sur Camus. Le deuxième auteur, Matthew Sharpe, a essayé de démontrer dans son ouvrage *Camus, Philosophe* que son

¹⁸ Hadot a conçu presque toute sa vie que la philosophie médiévale ne réactualisait pas l'idéal de la philosophie comme mode de vie. Cf. notamment Hadot (2002), p. 29, ainsi que Hadot (1995), p. 381-386. Cette thèse fut révisée en 2001 dans un entretien accordé à Arnold Davidson et Jeannine Carlier dans Hadot (2001), p. 184. Il considère alors, sous l'influence probable de Domański, que certaines figures médiévales ont su retrouver un mode de vie dans la philosophie d'Aristote.

¹⁹ Hadot (1995), p. 379-407.

²⁰ Hadot ne semble pas avoir été particulièrement marqué par la vie et l'œuvre de Camus, ne s'y référant jamais dans son œuvre écrite. On retrouve quatre références à Camus dans ses entretiens *La philosophie comme manière de vivre*. Celles-ci attestent d'un intérêt politique à son égard (pour *L'Homme révolté* notamment), de son incompréhension de l'idée de l'absurde et de la pertinence de *La Peste* sur le plan philosophique. Sur ce sujet, cf. Hadot (2001), p. 42, 48, 208 & 223.

²¹ Amiot & Mattéi (1997), p. 17-18.

²² Corbic (2007), p. 16-17.

²³ Lamb (2011a,b).

projet serait traversé par une forme de « néoclassicisme », en ce sens qu'il réactualiserait la pratique philosophique des Anciens²⁴. Bien que cet ouvrage soit clair et novateur, le lecteur en sort quelque peu déçu : si l'auteur étudie un grand nombre de textes, il s'attarde peu à montrer de quelle manière les philosophies de l'absurde et de la révolte sont essentiellement des manières de vivre. Pourtant, c'est là l'aspect le plus intéressant d'une lecture croisée de Camus et des Anciens que de s'attarder à la façon dont il a pu vivre « concrètement » les deux « étapes » de sa philosophie. Même si nous n'érigions pas son mode de vie en modèle d'imitation, son exemple peut nous enseigner comment il est possible, aujourd'hui, de vivre une vie philosophique comme les Anciens. Il me semble finalement importer de noter que Sharpe a comparé dans un article d'envergure les *Carnets* de Camus aux *hypomnēmata*, ces notes prises au jour le jour par certains philosophes de l'Antiquité visant à intérioriser les principes de leur philosophie²⁵. Malgré leur caractère novateur, les travaux de Lamb et de Sharpe ne proposent qu'une première compréhension, imparfaite et limitée, du domaine de recherche s'ouvrant à la croisée des œuvres de Camus et de Hadot.

Des prolégomènes inaugureront le présent travail de recherche. Ces prolégomènes auront pour but de défendre le modèle de la philosophie comme mode de vie, délimité et défini à l'aide de quatre thèses directrices. En ce sens, ils présenteront les principes préliminaires à l'étude de notre problématique. Ce modèle sera exclusivement élaboré à partir des livres et articles de Hadot dédiés à la philosophie antique, dont la présente introduction a adopté le cadre herméneutique et l'interprétation historique. Le premier chapitre tâchera de montrer que le *Mythe de Sisyphe* procède à une exacerbation du souci de soi des Anciens menant à une « éthique de l'absurde », dont les trois valeurs sont la révolte (refus), la passion (inespoir) et la liberté (lucidité). Cela permettra de considérer que la réflexion de Camus culmine, à la fin du *Mythe de Sisyphe*, dans une philosophie du bonheur attribuant une valeur importante à un idéal de consentement au destin. Tandis que le premier chapitre servira à comprendre les concepts importants de sa « première » philosophie, le deuxième chapitre essaiera de

²⁴ Sharpe (2015a). Cette thèse avait déjà été défendue quatre ans plus tôt, dans Sharpe (2011).

²⁵ Sharpe (2013). Du moins est-ce vrai pour une partie des *Carnets*. D'autres passages relatent des expériences de voyage, des événements, des lectures, etc. Cette thèse ne remet pas en question le caractère composite des notes de Camus, mais permet de fournir un cadre d'analyse à plusieurs de ses extraits.

rapprocher sa philosophie de l'absurde du modèle défini dans les prolégomènes. Il faudra s'aider tout particulièrement de ses *Carnets*, qui permettent de jeter un regard nouveau sur l'ensemble de sa vie et de son œuvre. À bien des égards, ce deuxième chapitre constituera le cœur de ma démonstration. J'espère prouver que cette grille de lecture inscrivant la pensée de Camus dans la tradition de la philosophie comme mode de vie constitue la source d'une grande richesse dans l'interprétation de son œuvre. J'essaierai de montrer à la manière de Sharpe, quoiqu'avec des arguments différents, que Camus procède à une réactualisation de la philosophie comme mode de de vie. Au troisième chapitre, j'étudierai de quelle façon sa philosophie de la révolte obéit au même idéal philosophique. *L'Homme révolté* sera analysé sous l'angle d'une « destruction » de l'histoire de la révolte nihiliste et d'une fondation d'un mode de vie centré sur le souci d'autrui²⁶. Loin de constituer un renoncement de la façon de vivre esquissée dans le *Mythe de Sisyphe*, l'essai sur la révolte permet d'élargir le champ de considération morale vers autrui, « la visée éthique » n'ayant plus seulement pour visée la vie bonne, mais plutôt « la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »²⁷.

Avant de mettre fin à cette introduction, il me semble important de préciser que le présent mémoire n'a pas pour objectif premier de montrer que Camus était conscient de l'origine antique de son attachement philosophique à la vie humaine « concrète », même si plusieurs passages de son œuvre attestent d'une certaine prise de conscience chez lui de la présence de la philosophie comme mode de vie dans l'Antiquité²⁸. J'essaierai tout au plus d'illustrer les affinités entre la philosophie de Camus et la philosophie antique. J'espère que ces affinités seront si manifestes, si importantes, qu'il sera nécessaire de rattacher Camus à la tradition de la philosophie comme mode de vie, qu'il en ait été conscient ou inconscient.

²⁶ Camus refuse alors le « solipsisme éthique » caractéristique de ses œuvres de jeunesse. C'est Duff et Marshall (1982) dans un article consacré à la thématique de la révolte chez Camus qui ont utilisé la première fois le concept de solipsisme pour caractériser sa philosophie de l'absurde.

²⁷ Ricoeur (1990), p. 202.

²⁸ Il faut penser à ce passage des *Carnets* : « Les anciens philosophes (et pour cause) réfléchissaient beaucoup plus qu'ils ne lisaient. C'est pourquoi ils tenaient si étroitement au concret. L'imprimerie a changé ça. On lit plus qu'on ne réfléchit. Nous n'avons pas de philosophies mais seulement des commentaires. C'est ce que dit Gilson en estimant qu'à l'âge des philosophes qui s'occupaient de philosophie a succédé l'âge des professeurs de philosophie qui s'occupent des philosophes. » (CA, II, p. 990)

PROLEGOMENES

LA PHILOSOPHIE COMME MODE DE VIE

Ces prolégomènes permettront de comprendre la philosophie grecque ancienne à partir de quatre thèses directrices. Il sera question de démontrer que le discours philosophique est subordonné au mode de vie, que le mode de vie du philosophe a pour idéal l'atteinte de la sagesse, que la pratique d'exercices spirituels est indissociable de la philosophie, finalement que la figure d'autrui joue un rôle capital dans la conversion du philosophe. Il importe de garder à l'esprit que ce modèle en quatre axes décrit l'une des formes de la philosophie à un moment historique donné (l'Antiquité), selon un cadre herméneutique précis (les travaux de Hadot). Ainsi, chacune des thèses directrices de ce modèle sera explicitée à partir de son ancrage historique, à l'aide d'exemples de la philosophie grecque classique, hellénistique et romaine, de façon à justifier le point de vue adopté²⁹.

Avant d'entrer au cœur de ces prolégomènes, il me semble nécessaire de rappeler que les travaux de Hadot s'inscrivent dans un courant plus large visant à mettre en lumière la nature proprement thérapeutique de la philosophie ancienne. Je pense notamment à André-Jean Voelke, à Michel Foucault, à Martha Nussbaum, à Juliusz Domański, dont certains de leurs ouvrages ou de leurs articles tentent de montrer que la philosophie antique est indissociable d'exercices et de pratiques visant à corriger les opinions, les désirs et les actions de l'aspirant à la sagesse. S'il faut parler d'une conception « thérapeutique » de la philosophie, c'est en raison de la visée de toutes les philosophies anciennes - d'abord d'établir un diagnostic de la « maladie », de l'état de l'homme malheureux, troublé, ignorant, conformiste, ensuite de définir une « norme de la santé », l'idéal de la sagesse, déterminée par la conception de la vie bonne défendue par chaque école, finalement d'élaborer un mode de vie permettant la guérison de l'âme du disciple par une série d'exercices³⁰. Si Voelke, Domański, Nussbaum,

²⁹ Le cadre herméneutique adopté par Hadot s'applique en particulier pour les philosophies de la période hellénistique et romaine. Cela ne signifie pas que les philosophes présocratiques, ainsi que Socrate, Platon et Aristote, ne s'inscrivaient pas dans le sillage d'une telle conception de la philosophie. Seulement, sur certains points bien précis, les analyses de Hadot s'accordent moins bien avec les périodes pré-hellénistiques.

³⁰ Banicki (2014), p. 14-15.

Foucault et Hadot, pour ne citer qu'eux, ont accepté d'approcher l'Antiquité philosophique sous cet angle, il n'en reste pas moins que le « point focal » de leurs analyses est souvent très différent, entraînant par le fait même des divergences d'interprétation³¹. Même s'il peut être intéressant de comparer les points de vue de ces auteurs, l'objectif du présent travail invite à se concentrer sur un seul de ces modèles. Il a été choisi de se référer seulement aux travaux de Hadot en raison de leur visée systématique, de leur présentation claire et limpide et de leur fidélité à l'objet étudié.

§1- LA PRIORITE DU MODE DE VIE

Plutarque aimait rappeler que la philosophie n'est pas une activité discursive uniquement pratiquée dans le cadre d'une chaire de professeur³². La preuve en est qu'elle existait bien avant la prolifération de la tradition exégétique dans les écoles de philosophie au I^{er} siècle avant J.-C., suite à l'éclatement des écoles d'Athènes³³. Rien ne serait plus absurde pour un Ancien que de philosopher seulement à partir de textes dans des situations académiques précises. La philosophie déborde le texte, le discours, l'institution, car elle se pratique dans la vie quotidienne. La chaire de professeur, le rôle de l'auditeur ou du lecteur, tout cela ne sert au philosophe qu'à mieux adopter un mode de vie, transformant son rapport à soi, à autrui et au monde. Or, si la philosophie est une activité pratiquée à l'extérieur d'un cadre contraignant, à tous les jours, à chaque instant, en pensée comme en acte, à l'Agora ou lors d'un Symposium, c'est parce qu'elle procède d'une priorité du mode de vie sur le discours et la théorie, au sens où tous deux servent un choix existentiel. Au sujet de cette priorité du mode de vie, le commentaire de Hadot est lumineux :

« Au moins depuis Socrate, l'option pour un mode de vie ne se situe pas à la fin du processus de l'activité philosophique, comme une sorte d'appendice accessoire, mais bien au contraire à l'origine, dans une complexe interaction entre la réaction critique à d'autres attitudes existentielles, la vision globale d'une certaine manière de vivre et de voir le monde, et la décision volontaire elle-même, et cette option détermine ainsi

³¹ Hadot et Domański s'intéressent à la « nature » de la philosophie antique, Voelke et Nussbaum aux diverses « thérapies » offertes par les Anciens, Foucault à la constitution du sujet (compris en un sens éthique).

³² Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26, 796d.

³³ Hadot (1998), p. 28-29.

jusqu'à un certain point la doctrine elle-même et le mode d'enseignement de cette doctrine. Le discours philosophique prend donc son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse.³⁴ »

Pour les Anciens, ce qui mène à la philosophie, c'est ce retournement de l'âme visant à se distancer de son ancienne vie inauthentique. C'est donc un désir de vivre une existence différente, non un pur désir de savoir, qui guide l'homme vers la philosophie, l'entraînant par le fait même, par une voie dérivée, dans l'apprentissage d'un savoir³⁵. Pour reprendre une expression utilisée par Victor Goldschmidt, la philosophie ancienne vise à « former » les disciples, non pas uniquement à les « informer »³⁶. De ce point de vue, Socrate représente la figure antique par excellence, du fait qu'il se détourne de l'étude des objets naturels au profit de la seule recherche éthique du bien, culminant dans la découverte de « la valeur absolue de l'intention morale »³⁷. C'est aussi en ce sens que l'Épicurien vivant au sein du Jardin n'aspire pas seulement à devenir un plus grand érudit, souhaitant d'abord adopter un mode de vie tourné vers l'atteinte de l'absence de souffrances et de troubles³⁸. Même la philosophie d'Aristote, éminemment « théorique », peut être replacée dans l'horizon d'un mode de vie à adopter, malgré qu'elle considère l'étude des sciences théorétiques comme la plus haute et la plus noble de toutes les vies humaines, parce que les activités de l'intellect sont considérées par le Stagirite comme la source du plus grand des plaisirs³⁹.

Dans le sillage de Gwenaëlle Aubry, il est possible de considérer plus systématiquement cette priorité du mode de vie sur trois plans - chronologique, logique et téléologique⁴⁰. Tout d'abord, cette priorité est chronologique en un sens bien particulier, au sens où, comme l'indique si bien le commentaire de Hadot précédemment cité, c'est le choix d'un mode de vie, aussi intuitif soit-il initialement, qui amène le disciple à pratiquer la philosophie. En

³⁴ Hadot (1995), p. 18.

³⁵ Hadot (2002), p. 23.

³⁶ Goldschmidt (1947), p. 3. Goldschmidt utilise cette distinction pour les dialogues de Platon, mais elle est aussi utile pour comprendre la philosophie antique en général.

³⁷ Hadot (1995), p. 63-66.

³⁸ Épicure, *Maximes Capitales*, 11 & 12. L'épicurisme se démarque des autres philosophies antiques par sa conception purement « utilitaire » de la connaissance. Il n'en reste pas moins qu'il représente bien, peut-être sous une forme radicale, l'idée que l'érudition a pour finalité de mieux vivre.

³⁹ Hadot (1995), p. 123-127, ainsi qu'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1178a9 & 1177a12-1178a6.

⁴⁰ Aubry (2013), p. 214.

second lieu, le mode de vie est prioritaire au discours d'un point de vue logique, puisque le discours philosophique ne peut être compris dans ses visées et ses raisons les plus profondes qu'à travers le mode de vie qui lui donne sa valeur et qui justifie son importance. Enfin, la priorité du mode de vie est téléologique, étant entendu que le discours est toujours produit dans le but de transformer sa vie ou la vie d'autrui. C'est d'ailleurs ce qui a mené Hadot à considérer la pratique du discours philosophique comme un exercice spirituel, tel qu'on le soutiendra plus loin.

Dans l'Antiquité, philosopher consiste donc à adopter un mode de vie, à le mettre en pratique, à développer une vision de soi, d'autrui et du monde, mais aussi, ne l'oublions pas, à justifier cette pratique par le biais d'une doctrine et d'un discours⁴¹. Cette priorité du mode de vie sur le discours ne constitue pas une « subordination stricte » du discours au mode de vie, comme le sous-entend peut-être Hadot dans l'extrait cité ci-haut, puisqu'ils s'influencent réciproquement dans une espèce de jeu dialectique⁴². Seulement, dans ce va-et-vient allant du mode de vie au discours et du discours au mode de vie, la priorité est toujours donnée au mode de vie, au sens où il constitue l'horizon ultime du discours. S'il apparaît clairement que le mode de vie nourrit et informe le discours, il ne faut pas oublier que le discours renforce la pratique du mode de vie par la justification rationnelle et par la mémorisation de ses principes directeurs. L'importance du discours se trouve notamment confirmée par les sources attestant de l'abondance d'enseignements oraux et de textes philosophiques produits dans l'Antiquité. Il suffit de penser aux sept cents traités écrits par Chrysippe, un fondateur du stoïcisme, dont nous avons conservé quelques fragments par la tradition indirecte et dans les papyrus d'Herculanum. Ainsi, le discours joue un rôle de premier plan dans la philosophie ancienne, mais il se place toujours dans l'horizon de la pratique d'un mode de vie, en tant qu'il en est le « moyen et l'expression »⁴³. Cette priorité

⁴¹ Hadot (1995), p. 269.

⁴² Aubry (2013), p. 215. Cette thèse se retrouve aussi dans un entretien accordé par Hadot : « Il peut y avoir des motivations personnelles qui expliquent tel ou tel choix de vie. On pourrait dire en tout cas qu'il y a une causalité réciproque entre réflexion théorique et choix de vie. La réflexion théorique va dans un certain sens grâce à une orientation fondamentale de la vie intérieure, et cette tendance de la vie intérieure se précise et prend forme grâce à la réflexion théorique. » Cf. Hadot (2001), p. 168.

⁴³ Hadot (1995), p. 19.

du mode de vie n'exclut pas un niveau très élevé d'abstraction et de théorisation dans les discours, comme le montrent les philosophies platonicienne et aristotélicienne. Elle découle seulement de la priorité plus originaire de la raison pratique sur la raison théorique, pour reprendre avec Hadot une terminologie kantienne, au sens où l'élaboration d'une théorie comporte toujours une visée pratique⁴⁴.

Enfin, cela ne signifie pas, bien au contraire, que seule l'éthique trouve son importance dans la philosophie antique, même si une telle idée puisse se retrouver chez Socrate, chez les Cyniques et chez certains Sceptiques (notamment les Pyrrhoniens)⁴⁵. Soutenir une telle thèse contredirait une partie très importante de l'histoire de la philosophie antique, étant donné que la division tripartite entre l'éthique, la logique et la physique se retrouve dans plusieurs philosophies grecques d'importance⁴⁶. Même si l'éthique semble être la discipline la plus importante, du moins dans la période hellénistique, la logique et la physique jouent un rôle primordial chez les Anciens. À titre d'exemple, il est possible de penser aux Stoïciens qui défendent seulement une hiérarchisation pédagogique entre la physique, l'éthique et la logique, refusant toute hiérarchisation de « droit » entre les parties de la philosophie⁴⁷. Selon Hadot, pour chaque discipline, il existe un volet théorique visant à fonder et à justifier les principes, de même qu'il en existe un volet pratique visant à accorder dans la pratique ses actions, ses intentions, ses désirs et ses croyances aux principes étudiés⁴⁸. Ainsi, il est possible de parler d'une éthique « vécue », d'une physique « vécue » et d'une logique « vécue », lorsque la vie du disciple est conforme aux principes théoriques de sa philosophie. C'est en un sens bien précis que le mode de vie est dit prioritaire à la théorie : on philosophe pour vivre notre existence en accord avec nos connaissances. Quoiqu'Hadot n'utilise pas cette expression, il serait aussi possible d'utiliser la notion de métaphysique « vécue » pour rendre compte du

⁴⁴ Hadot (1995), p. 410.

⁴⁵ Le perfectionnisme des Grecs ne vise pas seulement une suppression des frontières entre le « théorique » et le « pratique » en éthique, mais aussi en physique et en logique, sauf pour les contre-exemples mentionnés.

⁴⁶ Notamment chez les Platoniciens, les Aristotéliciens, les Épicuriens et les Stoïciens, quoique ce soit chez les derniers qu'on retrouve pour la première fois une *discipline* nommée « logique ». Cf. Hadot (1979).

⁴⁷ Long et Sedley (2001b), p. 13-14. Chez les Stoïciens, ce refus de toute hiérarchisation de droit s'explique par la très grande systématisme de leur philosophie. Seul Ariston de Chios semble ne pas être d'accord avec cette thèse, tel que cela fut rapporté par Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, V, 103.

⁴⁸ Hadot (1998), p. 216, ainsi que Hadot (2002), p. 379.

platonisme et de l'aristotélisme⁴⁹. En effet, l'étude de la science la plus divine ne peut que s'accompagner d'une transformation totale de l'être du disciple.

§2- L'AMOUR ET LE DESIR DE LA SAGESSE

Si la philosophie est d'abord et avant tout un mode de vie, si elle consiste véritablement en une option existentielle, il est de première importance de comprendre comment le mode de vie philosophique se démarque des autres attitudes existentielles s'offrant aux individus. Sur ce point, il me semble primordial de citer une formule de Hadot résumant, en seulement quelques mots, la visée de la philosophie : « Si donc la philosophie n'est pas seulement un discours, mais un choix de vie, une option existentielle et un exercice vécu, c'est parce qu'elle est désir de la sagesse.⁵⁰ » Cette thèse a été démontrée par Hadot dans une étude méticuleuse du *Banquet* de Platon, à partir duquel le sens étymologique de la *philosophia*, l'amour de la sagesse, devient la visée naturelle de toutes les philosophies antiques⁵¹. Dans ce dialogue, le philosophe est décrit à mi-chemin de l'ignorance et de la sagesse, au sens où, conscient de son manque à l'égard du bien, il en vient à le désirer et à aspirer à transcender sa condition. Toutes les philosophies antiques reproduiront, dans leur compréhension de la sagesse, une thèse éminemment platonicienne : « Quiconque éprouve le désir de quelque chose, désire ce dont il ne dispose pas et ce qui n'est pas présent; et ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque, tel est le genre de choses vers quoi vont son désir et son amour.⁵² » Dès lors que le philosophe devient sage, il devient impossible pour lui de philosopher, car il détient alors ce dont il était dépourvu et ce qu'il recherchait. C'est cette thèse sur la visée « transcendante » de la sagesse qui a mené Hadot à critiquer l'utilisation foucauldienne de la notion de culture de soi, qui ne rendrait pas compte de la logique du désir indissociable de la philosophie antique : « Il vaudrait mieux parler de transformation, de transfiguration, de "dépassement de soi".⁵³ » La visée de la philosophie antique consiste à dépasser la partie

⁴⁹ On comprend mieux le parti pris hellénistique de Hadot lorsqu'il délaisse dans ses analyses l'importance de la métaphysique, qui occupe un rôle de premier plan chez Platon et Aristote.

⁵⁰ Hadot (1995), p. 334.

⁵¹ *Ibid.*, p. 71-85.

⁵² *Le Banquet*, 200a. On retrouve la même thèse dans le *Lysis*, 221d, de même que dans le *Philèbe*, 35a.

⁵³ Hadot (2002), p. 308.

imparfaite de soi, à s'élever à « cette meilleure partie de soi » dont parle Sénèque dans sa *Lettre à Lucilius* XXIII, à atteindre cet état où notre manière d'être rompt significativement avec les vies inauthentiques des autres hommes, en particulier de notre « ancienne vie » et de notre « ancien moi ». Ainsi sera-t-il question de montrer, dans cette section, que la sagesse est bel et bien une « norme transcendante qui détermine le mode de vie du philosophe⁵⁴ ».

Si la sagesse est une norme transcendante, c'est tout d'abord parce qu'elle est l'idéal de la philosophie, ce pourquoi l'homme se place sur la voie de la philosophie, mais surtout du fait que les témoignages anciens la considèrent rarement atteignable. En effet, seuls quelques « élus » réussissent à s'arracher à leur finitude et à incarner cet idéal. Il me semble significatif qu'Alexandre d'Aphrodise et Sénèque comparent le sage à un phénix dans deux passages traitant de la doctrine stoïcienne de la vertu, le premier soutenant « qu'il n'a existé qu'un ou deux hommes de bien⁵⁵ », et le deuxième considérant « qu'il naît peut-être une fois tous les cinq cent ans⁵⁶ ». Dans le *Manuel* d'Épictète, on trouve encore une fois cette idée d'une transcendance du sage stoïcien lorsque le célèbre esclave philosophe avance que « Diogène, Héraklès et leurs semblables [les hommes de bien] ont été à juste titre des hommes divins et à juste titre aussi appelés de ce nom⁵⁷ ». Le constat est le même chez les Épicuriens. À la fin de la *Lettre à Ménécée*, il est dit qu'« il n'est en rien semblable à un vivant mortel l'homme qui vit parmi les biens immortels⁵⁸ ». C'est en ce sens qu'une sentence vaticane considère la vie d'Épicure comme un mythe⁵⁹, que le poème de Lucrèce assimile Épicure à un dieu⁶⁰ et que plusieurs fragments épicuriens font état d'une adoration de leur maître⁶¹. Ces hommes

⁵⁴ Hadot (1995), p. 334.

⁵⁵ Alexandre d'Aphrodise, *Du destin*, 199, 14-22, tiré de Long et Sedley (2001b), p. 466.

⁵⁶ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XLII, 1-2.

⁵⁷ Épictète, *Manuel*, XV. J'adopte la correction de Louis-André Dorion (2016) qui considère, malgré les manuscrits, que l'on doit lire dans ce passage « Héraklès » plutôt que « Héraclite ». Si Héraclite a eu une influence importante sur la théorie stoïcienne du *logos*, il n'est pas considéré comme un modèle de sagesse dans les autres passages du *Manuel* et dans les *Entretiens*, ainsi que dans la tradition stoïcienne (sauf dans les *Pensées* de Marc Aurèle à quelques reprises, notamment en VI, 47 et VIII, 3). Héraklès, quant à lui, est souvent considéré comme un grand sage dans le stoïcisme en général et chez Épictète en particulier - étant donné son statut divin.

⁵⁸ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 135.

⁵⁹ Épicure, *Sentences vaticanes*, 36.

⁶⁰ Lucrèce, *De la nature*, V, 8.

⁶¹ Les extraits les plus importants ont été compilés et étudiés par Périllié (2005).

s'élèvent à un état de perfection et d'infaillibilité dans l'art de mener leur existence, de sorte qu'ils ne peuvent qu'être louangés et érigés en véritable modèles d'imitation.

Dans tous les extraits mentionnés, le sage est considéré comme une figure extrêmement rare, au point où il est comparé aux dieux. C'est là d'ailleurs une caractéristique importante de toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité : « On y identifie la figure du sage à celle de Dieu⁶² ». Il est aisé de comprendre que cette assimilation vise à mieux marquer la façon dont la sagesse établit une norme transcendante. Il n'en reste pas moins que chacune de ces philosophies admet une clause de réserve, étant compris qu'il est possible de s'approcher de la sagesse, *autant que faire se peut*, sans jamais toutefois l'atteindre. Sans cette clause de réserve, l'aspirant à la sagesse ferait preuve d'*hybris*, au sens où il essaierait de surpasser sa condition et devenir l'égal des dieux. Ainsi, ceux qui sont considérés comme sages ne sont pas des immortels, mais leur sagesse est telle que leur mode de vie s'approche le plus près possible du mode de vie de ces êtres immortels et bienheureux. De ce point de vue, il est tout à fait cohérent que le *Banquet* et l'*Apologie* de Platon distinguent le sage idéal identifié à Dieu, le philosophe et l'ignorant⁶³. Platon laisse le philosophe progresser en quelque sorte sur la voie de la sagesse, mais il ne réussit jamais à la posséder entièrement, sans quoi il serait un dieu. Dans les *Entretiens*, Épictète soutient lui aussi qu'il faut « s'efforcer de la réaliser [la sagesse] le plus possible par la ressemblance avec [les dieux] », non pour nier sa condition mortelle, mais pour « tout faire et tout dire en imitateur de dieu »⁶⁴. La *Métaphysique* propose aussi un modèle de sagesse inséparable de la divinité, où l'homme est appelé à tendre vers le divin dans la mesure du possible. L'activité contemplative visée par l'aristotélisme s'inspire de sa conception du Dieu, la vie de la sagesse ayant pour modèle une intelligence (c'est-à-dire Dieu) se plaçant elle-même dans un acte éternel d'intellection⁶⁵.

En terminant, il semble important de dire quelques mots sur ce qui caractérise le contenu de la sagesse. Elle est associée, tantôt à la connaissance de soi et du bien, tantôt au savoir des

⁶² Hadot (1998), p. 238.

⁶³ *Le Banquet*, 204a et *L'Apologie de Socrate*, 23a.

⁶⁴ Épictète, *Entretiens*, II, 14.

⁶⁵ Notamment Aristote, *Métaphysique*, Λ, 1071b-1072a et *Éthique à Nicomaque*, X, 1177b26-1178a1. Pour un commentaire plus substantiel de cette idée, cf. Hadot (1998), p. 239.

premières causes et des premiers principes, tantôt à l'élévation de la raison à la Nature et à la pureté de l'intention morale, tantôt au refus des conventions sociales et au retour à la vie naturelle, tantôt à l'absence de troubles et de douleurs, tantôt à la suspension permanente du jugement, mais, chaque fois, elle obéit à certaines caractéristiques fondamentales et mène à l'*eudaimonia*, au « bonheur »⁶⁶. Cet *eudaimonia* n'est pas l'équivalent de la vision kantienne du bonheur, qui n'est que « la satisfaction de toutes nos inclinations⁶⁷ », correspondant ainsi au « bien-être, [au] contentement complet de [notre] état⁶⁸ ». Mais l'*eudaimonia* ne peut être séparé selon les Anciens de la réalisation de l'agir bien et du vivre bien, en soi-même et envers autrui, puisque l'homme véritablement heureux atteint une forme d'excellence dans l'art de mener sa vie *ainsi que* l'état le plus authentique de contentement. Il faut donc éviter d'associer la sagesse à une simple sensation de plaisir, car le concept grec d'*eudaimonia* n'est en rien équivalent à la conception moderne du « bonheur »⁶⁹.

Sur le contenu à proprement dit de la sagesse, il faut citer cet extrait d'un article écrit par Hadot : « La sagesse était un mode de vie qui apportait la tranquillité de l'âme (*ataraxia*), la liberté intérieure (*autarkeia*), la conscience cosmique.⁷⁰ » L'atteinte de la sagesse se traduit d'abord par une « parfaite égalité d'âme » où « le sage reste identique à lui-même », parce qu'il est imperturbable et impassible face à toutes les situations⁷¹. La sagesse doit aussi être rapprochée de l'idéal de l'*autarkeia*, dont l'expression « liberté intérieure » choisie par Hadot n'en traduit qu'un aspect. Le disciple sera dit autarcique lorsqu'atteignant la sagesse il n'aura besoin que de lui-même - sur le plan intellectuel ou matériel, selon sa philosophie - pour

⁶⁶ Même le cyrénaïsme, valorisant le plaisir corporel, peut être replacé dans la tradition eudémoniste des éthiques anciennes. Sur cette question, je me suis référé à l'étude de Voula Tsouna (2002).

⁶⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques*, Vol. 1, p. 1366.

⁶⁸ Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, p. 59-60. Si Kant donne une interprétation « sensible » du bonheur, hautement critiquée par ailleurs, c'est parce qu'il considère que seul le devoir se situe sur le plan de l'intelligible. La frontière entre deux définitions du bonheur (le bonheur comme satisfaction des inclinations et comme sentiment de plaisir issu de cette satisfaction) est souvent « poreuse » dans le corpus kantien, d'où ma définition « composite ». À ce sujet, cf. Hills (2006), p. 244-245.

⁶⁹ Cf. Bodéüs (2004), p. 6 : « On ne peut éviter de rendre par "bonheur" le mot grec *eudaimonia*; ce qui conduit à ignorer que l'*eudaimonia*, pour Aristote comme pour les Grecs en général, est un état divin exemplaire, mais aussi à s'imaginer abusivement que le mot recouvre d'abord, comme le plus souvent le mot "bonheur", un sentiment subjectif de satisfaction. »

⁷⁰ Hadot (2002), p. 291.

⁷¹ Hadot (1995), p. 335.

maintenir la sagesse⁷². Enfin, la perception du sage est totalement changée. Le sage se place dans la perspective du cosmos dont il prend conscience, ne le contemplant plus avec le regard d'un étranger et percevant alors son unité profonde avec lui⁷³. Il est aisé de concevoir que l'atteinte de cette sérénité parfaite, de cette égalité et de cette suffisance à soi-même ainsi que de cette perception du cosmos contient quelque chose de véritablement divin, tant ce bonheur semble inatteignable pour les simples mortels.

§3- LA PRATIQUE DES EXERCICES SPIRITUELS

Maintenant qu'il a été montré que la philosophie antique se place toujours dans la perspective d'un mode de vie marqué par l'amour et le désir de la sagesse, il sera question de comprendre comment opérer cette conversion de l'âme. Selon Hadot, le mode de vie philosophique se distingue des autres attitudes existentielles possibles, non seulement par sa visée, mais aussi par sa pratique. De même qu'il faut entraîner notre corps pour être en santé, il est primordial d'entraîner notre âme pour la convertir à la sagesse. C'est en ce sens que le philosophe se prépare à la sagesse par la mise en pratique d'un ensemble d'exercices spirituels (*askeseis*). Ces exercices sont d'ordre physique, discursif ou intuitif, comme les régimes alimentaires, les dialogues, les méditations ou encore les exercices de contemplation. Motivée par la lecture des œuvres de Paul Rabbow et de Jean-Pierre Vernant, cette traduction d'*askesis* par « exercice spirituel » appelle une clarification, tant l'Occident amalgame les domaines de la spiritualité et de la religion⁷⁴. Si le vocable grec *askesis* peut être traduit uniquement par « exercice », le mot « spirituel » permet de marquer la nature même des exercices philosophique, au sens où il « permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu.⁷⁵ » Ainsi, il ne faut pas commettre l'erreur d'assimiler l'*askesis* à l'ascèse chrétienne : considéré comme une

⁷² Le Socrate de Platon, les Platoniciens, les Aristotéliens et les Stoïciens souscrivent à une forme d'autarcie intellectuelle, au sens où ils visent à ce que leur vertu se suffise à elle-même, tout en acceptant qu'ils aient besoin d'autrui sur le plan matériel. Le Socrate de Xénophon, les Épicuriens et les Cyniques défendent une autarcie matérielle où le sage se suffit à lui-même sur le plan de ses besoins naturels, comme les besoins de se nourrir, d'éteindre sa soif et de ne pas avoir froid.

⁷³ Hadot (1995), p. 347-352.

⁷⁴ Hadot (2001), p. 144-145.

⁷⁵ Hadot (2002), p. 21.

« activité intérieure de la pensée et de la volonté », l'exercice spirituel des Anciens déborde le domaine limité de l'abstinence chrétienne⁷⁶. Dans ses *Entretiens*, Hadot définit l'*askesis* comme suit : « Je définirais l'exercice spirituel comme une pratique volontaire, personnelle, destinée à opérer une transformation de l'individu, une transformation de soi.⁷⁷ » Malgré les frontières floues de ce concept, les définitions présentées par Hadot établissent toujours quatre critères permettant de reconnaître un exercice spirituel : (1) il amène l'individu à agir au sens général du terme; (2) il émane d'une décision de l'individu; (3) il se réalise dans son for intérieur; (4) il vise à transformer radicalement son être, pas seulement ses actes. L'*askesis* permettant de cultiver la meilleure part de soi-même, chaque école fournissait aux disciples un « canevas » d'exercices ainsi qu'un accompagnement personnel dans leur pratique.

On retrouve tout d'abord dans l'Antiquité philosophique des exercices d'ordre physique visant à préparer à la sagesse par une culture du corps. Comme on l'imagine, de tels exercices se retrouvent surtout dans les écoles prônant une autarcie matérielle, où le philosophe est amené à combler par lui-même ses désirs nécessaires à la vie⁷⁸. Sur ce plan, l'épicurisme est tout à fait exemplaire. Au Jardin, où le Souverain Bien est défini en termes d'absence de douleurs et de troubles, les hommes sont amenés à pratiquer une thérapie des désirs prenant la forme d'exercices diététiques⁷⁹. Bien que les Épicuriens se permettent certains excès lors des cérémonies, leur régime habituel est composé de pain, d'un peu de vin, surtout d'eau, afin d'entraîner leur corps à maîtriser le désir de boire et de se nourrir⁸⁰. Les exercices épicuriens visent fondamentalement à maîtriser le désir d'abondance, de façon à ce que le philosophe puisse se contenter de la satisfaction de ses désirs naturels et nécessaires à la vie pour préserver son bonheur⁸¹. Cette importance du régime alimentaire se retrouve dans de nombreuses écoles philosophiques, notamment chez les Pythagoriciens, chez le Socrate de

⁷⁶ Hadot (2002), p. 77-78.

⁷⁷ Hadot (2001), p. 145.

⁷⁸ Il n'en reste pas moins qu'il est possible de retrouver une réhabilitation de l'*enkrateia* et de certains exercices corporels dans les dialogues platoniciens plus tardifs. Même le platonisme accorderait une importance relative à cette culture du corps dans le but de dominer ses désirs. Cf. Dorion (2007).

⁷⁹ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 130-131, *Sentences Vaticanes*, 21, 33 & 44, en plus de la *Maxime Capitale*, 29.

⁸⁰ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 11.

⁸¹ Épicure, *Sentence Vaticane*, 33 : « ne pas être affamé, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid ».

Xénophon et chez les Cyniques⁸². Chez les Pythagoriciens, ces exercices diététiques prennent la forme d'un végétarisme visant notamment à s'initier à une vie simple, tandis que, chez le Socrate de Xénophon, ils peuvent être replacés dans un ensemble d'exercices cultivant la maîtrise de soi (*enkrateia*), l'endurance (*karteria*) et l'autarcie (*autarkeia*)⁸³.

Si les Anciens pratiquent plusieurs exercices spirituels d'ordre physique, leurs activités philosophiques étaient en premier lieu discursives ou intuitives. Sur le plan intuitif, il faut notamment penser à l'importance de la méditation. Celle-ci permet deux mouvements de l'âme, l'un vers l'intérieur de soi, l'autre vers le cosmos. La première tâche de la méditation est de procéder à un examen de conscience par le biais d'une concentration sur soi. De tels exercices se retrouvent surtout chez les Sceptiques, chez les Stoïciens et chez les Épicuriens. Ils visent à prendre conscience de l'état moral, des désirs, des croyances, des faiblesses et du progrès de l'aspirant à la sagesse. Ainsi doit-on, selon Épictète, interroger chaque matin nos jugements, nos actions et nos désirs, dans le but de déterminer s'ils respectent les principes stoïciens⁸⁴. Il est aussi possible de penser, de façon paradigmatique, à l'examen de conscience des Sceptiques qui consiste à évaluer leurs jugements dans le but de mieux les suspendre⁸⁵. La deuxième fonction de la méditation a pour fin l'expansion du moi dans le cosmos : l'acte méditatif change, non seulement le rapport de l'homme à lui-même, mais aussi sa relation au monde. Ce faisant, la méditation permet d'atteindre ce que Hadot appelle la « conscience cosmique », qui consiste, pour l'individu, à se détacher de ses intérêts profondément égoïstes au profit d'une vision du monde radicalement différente⁸⁶. L'exemple paradigmatique de cet exercice visant la conscience cosmique se retrouve certainement chez les Stoïciens, dont la doctrine soutient que toute chose est informée par le *logos* (la Nature universelle). Cela explique pourquoi les Stoïciens essaient de transformer leur perception du cosmos par la méditation, de façon à le percevoir sur le plan, non de la contingence, mais de la Providence

⁸² Hadot (1995), p. 241 & 291-292.

⁸³ Sur Pythagore, cf. Hadot (1995), p. 241-242. Sur la question des exercices spirituels du Socrate de Xénophon, cf. Dorion (2013), p. 93-122, ainsi que Xénophon, *Mémoires*, I, 1, 1-2; I, 5, 4; I, 3, 5 & 8-14.

⁸⁴ Épictète, *Entretiens*, IV, 6 & 34.

⁸⁵ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 64 & VII, 171.

⁸⁶ Hadot (1995), p. 309-322.

divine présente en toute chose de même qu'en tout événement⁸⁷. L'épicurisme fournit aussi des exercices de ce genre. C'est ainsi que les disciples épicuriens sont appelés à « voir » les phénomènes physiques par le biais des principes de l'atomisme, afin de s'arracher au point de vue individuel, nourri par les craintes et les mythes⁸⁸.

Enfin, le discours philosophique peut aussi être considéré comme un exercice spirituel. Cette thèse peut sembler problématique, mais elle repose essentiellement sur une prémisse aisément acceptable, à savoir que, pour comprendre un discours, il est essentiel de le replacer dans son contexte de performance. Or, selon Hadot, dans le cas des discours anciens, leur contexte de performance est psychagogique, au sens où ils visent toujours à produire un effet dans l'âme de celui qui le professe ainsi que de celui qui l'écoute, le lit ou le commente⁸⁹. Autrement dit, le discours philosophique peut être considéré comme un exercice spirituel dans la mesure où il prépare à convertir l'âme, d'abord à la philosophie, ensuite à la sagesse. Cela permet d'expliquer pourquoi le discours philosophique prend aussi la forme dans l'Antiquité de formules brèves et frappantes. Il est possible de penser au quadruple remède des Épicuriens ainsi qu'au célèbre « pas plus » des Pyrrhoniens et à de nombreuses formules stoïciennes se retrouvant dans les *Pensées* de Marc Aurèle⁹⁰. Cet extrait de Plutarque, cité par Hadot, rend bien compte de cette caractéristique importante de la philosophie antique : « Le discours philosophique ne sculpte pas des statues immobiles, mais, tout ce qu'il touche, il veut le rendre actif, efficace et vivant⁹¹ ». Chaque fois, les exercices spirituels donnent un sens à la philosophie, au point où ils en sont indissociables, et, chaque fois, ils préparent à atteindre ce moi supérieur dont toutes les doctrines dessinent les traits avec ferveur.

§4- L'IMPORTANCE CAPITALE D'AUTRUI

Jusqu'à maintenant, il a été question de mettre en lumière la priorité du mode de vie sur le discours, l'amour de la sagesse indissociable de celle-ci, ainsi que la pratique des exercices spirituels. Étudions maintenant le rôle joué par autrui dans l'itinéraire menant le disciple

⁸⁷ Hadot (1998), p. 173-212.

⁸⁸ Épicure, *Maximes capitales*, 11, 12, 13 & *Sentences vaticanes*, 45.

⁸⁹ Hadot (2001), p. 181-182.

⁹⁰ Hadot (1995), p. 177, 191 & 226, ainsi que Hadot (2002), p. 29-30.

⁹¹ Plutarque, *Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, 776c-d, tiré de Hadot (1995), p. 271.

de son état d'inconscience à l'état de désir caractéristique de la philosophie puis à l'état de transcendance caractéristique de la sagesse. Si les exercices spirituels permettent d'amorcer la conversion du philosophe, celle-ci s'opère très rarement dans la solitude selon les témoignages anciens, d'où l'heureuse formule de Hadot à ce sujet : « La philosophie n'est pas une relation abstraite entre des idées, elle est une relation vivante entre des personnes.⁹² » Le philosophe a besoin d'autrui : d'abord d'un maître pour l'accompagner et le guider, mais aussi d'une communauté pour le soutenir⁹³. Il me semble d'ailleurs difficile de ne pas lier l'expansion des grandes écoles athéniennes (l'Académie, le Lycée, le Jardin et le Portique) à la diffusion importante de la philosophie durant l'âge hellénistique. En un sens, la pratique normale de la philosophie antique est indissociable de l'espace affectif, discursif et éducatif créé par la relation avec autrui.

Nous avons conservé si peu de témoignages dédiés au fonctionnement interne des écoles philosophiques qu'il est difficile de se prononcer avec précision sur ce sujet sans adopter un principe de prudence herméneutique. Les sources anciennes permettent toutefois d'avancer certaines certitudes quant aux relations interpersonnelles impliquées par la pratique de la philosophie. Par exemple, la direction spirituelle était une pratique commune et importante au sein de plusieurs écoles : chez les Platoniciens, les Cyniques, les Sceptiques, les Épicuriens et les Stoïciens⁹⁴. Ainsi Diogène et Cratès ont-ils usé de techniques d'humiliation auprès de leurs disciples afin qu'ils se détachent de leur ancienne vie. Épicure a quant à lui administré des « admonestations sereines » lorsque ses disciples se sont confiés à lui⁹⁵. Un choix, aussi inconscient soit-il, guide déjà les personnes qui intègrent les écoles philosophiques, mais c'est toujours grâce aux conseils, directives et paroles d'un maître qu'ils donnent forme à ce choix, qu'ils adoptent un mode de vie particulier, qu'ils deviennent philosophes. La figure philosophique la plus importante de l'Antiquité peut être rapprochée de la pratique de la direction spirituelle : convaincu que tous se devaient de philosopher et que, pour ce faire, il

⁹² Hadot (2001), p. 97.

⁹³ Cela n'est pas sans jeter un certain paradoxe sur la sagesse visée par les philosophies anciennes. Si l'idéal de l'autarcie, de la suffisance à soi, caractérise la sagesse, il est pour le moins problématique de considérer que le philosophe entre en relation avec autrui, partant du fait qu'il vise justement à ne pas dépendre d'autrui.

⁹⁴ Hadot (1995), p. 322.

⁹⁵ Hadot (2002), p. 115-116.

était nécessaire de prendre conscience de notre ignorance, le Socrate de Platon a toujours pratiqué l'*elenchos* sur les hommes, qu'ils soient jeunes, vieux, amis, ennemis, concitoyens ou étrangers, avec qui il avait l'opportunité de discuter. Ainsi, la direction spirituelle semble indissociable d'une certaine visée missionnaire, au sens où elle a pour finalité d'amener le plus d'individus possibles sur la voie de la sagesse, aussi bien par l'éducation morale que par l'accompagnement personnel. C'est ainsi que le souci de soi, si cher aux Grecs, dirigé vers la partie supérieure de l'âme, culmine dans un souci d'autrui, où le philosophe souhaite avec autant de volonté son bonheur que le bonheur d'autrui⁹⁶. Dès lors qu'on garde à l'esprit le caractère pratique de toute la philosophie antique, il semble pour le moins normal que la relation entre le maître et l'élève ne prenne pas uniquement la forme d'un enseignement théorique. N'étant pas seulement un professeur, le maître accompagne les disciples dans la pratique des exercices spirituels et les guide dans les différents dilemmes rencontrés dans leur vie⁹⁷. La présence attentionnée du maître semble si bénéfique au disciple qu'il semble difficile d'expliquer comment autant d'individus aient pu vouer leur vie à un mode de vie aussi exigeante sans cette guidance⁹⁸. Il est possible de penser, de façon paradigmatique, à la note de Marc Aurèle sur sa relation spirituelle avec son maître Junius Rusticus : « Avoir eu l'idée du besoin que j'avais de redresser mon état moral et d'en prendre soin.⁹⁹ »

Enfin, il est important de mettre l'accent sur l'importance de la « communauté de vie » au sein des différentes philosophies antiques. Les écoles philosophiques n'étaient pas seulement des institutions d'enseignement et de direction spirituelle, mais aussi des lieux

⁹⁶ Hadot (1995), p. 67-68.

⁹⁷ Plusieurs exemples parsèment l'histoire de la philosophie antique : Socrate pour Platon, Platon pour Aristote, Épicure pour Métrodore, Junius Rusticus pour Marc Aurèle, Plotin pour Porphyre. Il faut toutefois garder à l'esprit que certains philosophes accueillaienent un grand nombre d'élèves, au point qu'il est difficile de considérer qu'ils aient pu personnaliser leur enseignement pour chacun d'eux. Dans certaines écoles, on voit apparaître deux types d'élèves : les premiers, intéressés surtout par la culture générale, peuvent être considérés comme de simples auditeurs, tandis que les deuxièmes, plus intimes dans leur rapport avec le maître, espèrent s'améliorer dans leur manière de vivre. Cf. Hadot (2010), p. 21-22.

⁹⁸ Selon une étude statistique de Richard Goulet (2013), la littérature ancienne mentionne le nom de 2463 philosophes. Il est hautement probable qu'il ait existé un nombre beaucoup plus important de philosophes dans l'Antiquité que ne le rapportent les textes conservés. Tous et toutes pouvaient adopter dans leur vie quotidienne une philosophie sans pour cela devoir faire preuve d'originalité doctrinale, corroborant ainsi l'idée d'une propagation importante de la philosophie dans l'Antiquité gréco-romaine.

⁹⁹ Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, I, 7.

où les disciples vivaient auprès du maître, allant de la simple prise des repas à la vie commune pleine et entière¹⁰⁰. Sur cette problématique, les sources sont encore peu nombreuses, assez souvent allusives, mais il se trouve tout de même suffisamment d'extraits attestant d'un vivre-ensemble au sein des écoles philosophiques pour soutenir une telle thèse. C'est surtout dans l'épicurisme que l'on retrouve le plus d'échos positifs vis-à-vis de l'importance philosophique du vivre-ensemble. Dans le livre X des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Diogène Laërce soutient que « [les amis d'Épicure] venaient à lui de toutes parts et vivaient avec lui dans le Jardin, en suivant le régime de vie le plus frugal¹⁰¹ ». Bien qu'Épicure ne crût pas au partage strict de la richesse, « il dépensait une mine par jour pour la table », une somme si importante qu'elle devait servir fort probablement à nourrir l'ensemble de la communauté du Jardin¹⁰². Cette vie commune se retrouve aussi dans le platonisme à l'époque de Polémon, troisième scholarque de l'Académie, dont les disciples avaient construit de petites cabanes tout près du jardin de l'école¹⁰³. Si aucun autre témoignage ne fait état d'une vie commune aussi exigeante au sein de l'Académie, il semble qu'il a souvent été de tradition platonicienne de prendre des repas en commun¹⁰⁴. Une mention du livre V des *Vies et doctrines des philosophes illustres* laisse aussi croire qu'une valorisation d'une certaine vie commune était valorisée dans l'aristotélisme, étant donné qu'Aristote avait nommé un administrateur pour prendre en charge les besoins du Lycée¹⁰⁵. Cette idée d'un vivre-ensemble s'accorde bien avec l'idéal de la philosophie comme mode de vie : si, pour adopter un mode de vie, pour désirer la sagesse, pour pratiquer des exercices spirituels, il faut se placer sous la direction spirituelle du maître, il semble approprié qu'une certaine communauté se crée autour de lui et qu'une forme d'entraide amène les philosophes à vouloir prendre soin d'autrui avec la même ferveur qu'ils soignent leur âme.

¹⁰⁰ Hadot (1995), p. 124, 158, 241. À tout le moins est-ce vrai pour les trois siècles où sont restées ouvertes les écoles d'Athènes. Il s'ensuit vraisemblablement une fonctionnarisation de l'enseignement philosophique. Peu d'informations sont disponibles sur ce modèle de l'école comme lieu de vie dans la philosophie romaine.

¹⁰¹ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 10-11.

¹⁰² *Lettere di Epicuro e dei suoi*, col. XI 3-9 & col. XI 13-16, édités par Carlo Diano (1946).

¹⁰³ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IV, 19.

¹⁰⁴ Hadot (1995), p. 99-100.

¹⁰⁵ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, V, 4.

CHAPITRE I

L'ABSURDE ET LE SOUCI DE SOI

Maintenant que nous avons entre nos mains un modèle permettant de comprendre les « normes » entourant l'activité philosophique dans l'Antiquité, il est possible d'étudier les éléments qui, dans l'œuvre et dans la vie de Camus, en appellent à un rapprochement avec cet idéal d'une philosophie comme mode de vie. Il est de tradition dans la littérature savante de concevoir, conformément à la volonté de Camus, que son œuvre s'articule autour de trois grands cycles, à savoir les cycles de l'absurde, de la révolte et de l'amour¹⁰⁶. Pour chacun de ces cycles, il entendait aborder un thème sous plusieurs angles grâce à l'utilisation de trois genres littéraires (romanesque, dramaturgique, idéologique). Si les deux premiers cycles ont été complétés de son vivant, le cycle de l'amour est inachevé en raison de sa mort en 1960. Il se dédiait alors activement à l'écriture du premier texte de ce cycle (son roman *Le Premier Homme*), de même qu'il réfléchissait à la rédaction d'un troisième essai intitulé *Le Mythe de Némésis*¹⁰⁷. Compte tenu de l'inachèvement de ce cycle, le présent mémoire se limitera aux philosophies de l'absurde et de la révolte formulées et vécues par Camus.

Dans les deux cas, il faudra articuler mon analyse autour de ses œuvres idéologiques afin d'en systématiser le contenu. L'étude de leur contenu « doctrinal » constitue l'étape préalable à la démonstration de la thèse soutenue par ce mémoire, voulant que Camus réactualise cet idéal, hérité des Grecs, d'une philosophie comme mode de vie. Il me semble important de

¹⁰⁶ Les commentateurs invoquent, non seulement les différents thèmes présents dans son œuvre, mais aussi cette confiance lors de la remise de son Prix Nobel de Littérature : « J'avais un plan précis quand j'ai commencé mon œuvre : je voulais d'abord exprimer la négation. Sous trois formes. Romanesque : ce fut *L'Étranger*. Dramatique : *Caligula*, *Le Malentendu*. Idéologique : *Le Mythe de Sisyphe*. Je n'aurais pu en parler si je ne l'avais vécu; je n'ai aucune imagination. Mais c'était pour moi, si vous voulez bien, le doute méthodique de Descartes. Je savais que l'on ne peut vivre dans la négation et je l'annonçais dans la préface au *Mythe de Sisyphe*. Je prévoyais le positif sous trois formes encore. Romanesque : *La Peste*. Dramatique : *L'État de siège* et *Les Justes*. Idéologique : *L'Homme révolté*. J'entrevois déjà une troisième couche, autour du thème de l'amour. » Cf. Quilliot (1965), p. 1610. Tel qu'on le constate, Camus préfère concevoir le *Mythe de Sisyphe* et *L'Homme révolté* comme des œuvres idéologiques. Cela est curieux. Le concept d'idéologie revêt un sens péjoratif dans son œuvre : c'est l'esprit de révolte poussé à un extrême, entraînant les « crimes logiques », tel que l'a montré pour la première fois avec rigueur Cox (1965).

¹⁰⁷ Grenier & Morisi (2014), p. 49. On retrouve une mention dans les *Carnets* de la figure de Némésis dès 1947 (CA, II, p. 1082) et l'idée d'un ouvrage intitulé *Le Mythe de Némésis* dès 1950 (CA, IV, p. 1092).

rappeler qu'une philosophie enracinée dans le pratique ne peut pas éviter un certain travail conceptuel, aussi limité soit-il. En ce sens, le style littéraire et le ton péremptoire du *Mythe de Sisyphé* et de *L'Homme révolté* ne doivent pas nous rendre inattentifs aux concepts présents dans les essais de Camus. Étant donné les limites imparties par la nature du présent travail de recherche, il faudra restreindre, autant que possible, les références à ses œuvres littéraires et théâtrales. Bien que Camus soit un philosophe-artiste, ses contributions littéraires ne sont pas nécessaires à la compréhension, sur le fond, de sa philosophie¹⁰⁸.

Ce chapitre consistera essentiellement en une analyse textuelle minutieuse du *Mythe de Sisyphé*, étudié comme la défense d'une « philosophie » de l'absurde, en un sens à déterminer au deuxième chapitre. Ainsi comprendra-t-on que le nihilisme constitue l'arrière-fond de la tentation du suicide que Camus, inquiet, retrouve dans son siècle. Cette contextualisation de la problématique de son *Sisyphé* permettra incidemment d'interpréter correctement le mode de vie proposé par Camus. Il sera notamment question de faire voir la possibilité - du moins est-ce le pari de son essai - de vivre une existence authentique qui préserve, certes avec difficulté, la conscience lucide apportée par la découverte du non-sens de notre vie.

§1- L'ABSURDITE FONDAMENTALE DE L'EXISTENCE HUMAINE

Les premières pages du *Mythe de Sisyphé* sont dédiées à une analyse comparative du suicide et de l'absurde. S'intéressant à ce qui peut mener au geste définitif, Camus soutient que le suicide vise à briser une routine considérée comme dérisoire par le suicidé, attestant par son geste que « la vie ne vaut pas la peine » (MS, I, p. 223). Ainsi, tout suicide implique une reconnaissance, souvent tacite, de l'absurde. L'absurde prend d'abord et avant tout la forme d'un sentiment et d'un malaise face au monde, comme s'il y avait un divorce entre l'homme et le monde, au sens où celui-ci apparaît comme distant et étranger¹⁰⁹.

Mais pourquoi faut-il s'intéresser au problème posé par l'absurde? L'absurde implique un jugement sur la vie, selon lequel, plus précisément, la vie ne vaudrait pas la peine d'être

¹⁰⁸ Je reviendrai sur le rôle philosophique important de la littérature. Camus croit que la littérature peut faire prendre conscience de la condition humaine, en autant qu'elle remplisse certaines exigences, notamment si elle accorde la priorité à l'image plutôt qu'au concept (ce qu'il reproche à Sartre dans *SL*, I, p. 794-796).

¹⁰⁹ Sagi (2002), p. 47.

vécue. Or, les premières lignes du *Mythe de Sisyphe* accordent une grande importance à cette question : « Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie » (MS, I, p. 221). La question du sens de la vie est essentielle à la philosophie en tant qu'elle est la condition suprême de toute vie humaine. En effet, pour vivre, il faut absolument lui fournir une réponse ou faire comme si elle avait déjà été réglée. Pour justifier l'importance de la problématique posée par l'absurdité de l'existence, Camus invoque aussi le critère de Nietzsche selon lequel un philosophe devient estimable dans la mesure où il est un « exemple »¹¹⁰. Or, dès lors que les hommes acceptent ce précepte, il semble que la conscience de l'absurde les amènera à se mettre en règle avec un monde dont ils reconnaissent l'étrangeté, choisissant en toute logique la voie du suicide. Une étude extensive de l'absurde est d'autant plus urgente que le début du XX^e siècle est marquée par ce que Camus appelle rétrospectivement dans *L'Homme révolté* un « temps de négation », où le nihilisme est devenu l'horizon de la vie humaine (HR, III, p. 64). Camus considère que c'est au sein même d'une humanité en proie au nihilisme, associé à l'absence de valeurs et à la haine de la vie, que l'absurde devient un problème « métaphysique », non plus seulement « psychologique » ou « sociologique »¹¹¹. Le *Mythe de Sisyphe* peut donc être interprété comme une tentative de surmonter le défi posé par le nihilisme.

Selon le *Mythe de Sisyphe*, l'absurde naît toujours d'un changement dans la conscience de la personne, où l'insouciance quotidienne laisse place à la remise en question, à un nouveau regard posé sur les choses. De ce point de vue, Camus peut être replacé dans la mouvance de « l'existentialisme de l'authenticité », avec Chestov, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger et Sartre, selon lequel les hommes doivent se délivrer des chaînes de l'inauthenticité de leur vie¹¹². Je reproduis l'extrait le plus important du *Mythe de Sisyphe* à ce sujet :

« Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil

¹¹⁰ Camus se réfère à un extrait des *Considérations inactuelles*. Il faudra revenir sur ce passage.

¹¹¹ Cf. Duvall (1999), p. 40 : « [Camus'] understanding of the absurd is from the beginning grounded in Nietzsche's diagnosis of nihilism, his lucid awareness of the lack of meaning, truth and finality which results from the death of God, and his consciousness of the reality of human suffering. »

¹¹² C'est notamment la thèse de Jacob Golomb (1994, 1995). Tout autre rapprochement entre la pensée de Camus et l'existentialisme de Sartre semble pour le moins excessif.

et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le “pourquoi” s’élève et tout commence dans cette lassitude teintée d’étonnement. “Commence”, ceci est important. La lassitude est à la fin des actes d’une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement de la conscience. Elle l’éveille et elle provoque la suite. La suite, c’est le retour inconscient dans la chaîne, ou c’est l’éveil définitif. Au bout de l’éveil vient, avec le temps, la conséquence : suicide ou rétablissement. En soi, la lassitude a quelque chose d’écœurant. Ici, je dois conclure qu’elle est bonne. Car tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle. Ces remarques n’ont rien d’original. Mais elles sont évidentes : cela suffit pour un temps, à l’occasion d’une reconnaissance sommaire dans les origines de l’absurde. Le simple “souci” est à l’origine de tout. » (MS, I, p. 227)

Suivant cet extrait, l’absurde est une rupture par rapport à la vie quotidienne. Un sentiment de lassitude naît au « contact » de la routine, faisant surgir une interrogation (sous la forme du « pourquoi ») dans la conscience humaine. Ce faisant, l’absurde éveille la conscience à la vie machinale, presque végétative, menée par la grande majorité des hommes¹¹³. Or, sans cet éveil douloureux, l’individu est voué à reproduire la course effrénée et insouciance de sa vie inauthentique. On comprend pourquoi Camus soutient dans cet extrait que la lassitude est à la fois bonne et écœurante : quoiqu’elle soit douloureuse, elle est la condition nécessaire à un bouleversement total dans la conscience de l’individu. Après cet éveil temporaire, il n’existe que deux choix : le « retour inconscient dans la chaîne » ou « l’éveil définitif ». Cet éveil définitif est le chemin sur lequel l’absurde appelle les hommes à s’engager. Il me semble important de noter l’accent mis dans ce passage sur le rôle joué par la « conscience » (presque un synonyme de lucidité) dans la découverte de l’absurde, qui reviendra constamment dans le *Mythe de Sisyphe*, notamment dans la façon dont Camus considère que nous devons réagir à cette découverte¹¹⁴. Cinq sources principales du sentiment de l’absurde sont étudiées dans le *Mythe* : la société, le temps, la nature, les autres et la mort¹¹⁵. Ainsi, l’absurde peut survenir à la vue des masses se dirigeant vers les usines, de la méchanceté des hommes, de l’hostilité

¹¹³ Le fait que l’absurde ait un « contenu » explique pourquoi ce n’est pas un sentiment au sens strict, mais plutôt une « condition cognitive particulière », marquée « par la distanciation à l’égard de sa propre vie », « par la perception d’un décalage entre le monde et soi ». Cf. Canto-Sperber (2001a), p. 215

¹¹⁴ Camus dira que « la volonté n’a d’autre fin que de maintenir la conscience » (MS, I, p. 298).

¹¹⁵ Sprintzen (1988), p. 53.

irrationnelle d'un paysage, ainsi que de la conscience de notre condition mortelle ou de la frivolité fondamentale de l'espoir¹¹⁶. Chaque fois, l'individu subit une forme de « décalage » avec le monde, expliquant que l'absurde prenne la forme d'un sentiment d'étrangeté.

Sartre notera avec justesse dans son commentaire du *Mythe de Sisyphe* et de *L'Étranger* que l'absurde « prend, sous la plume de M. Camus, deux significations très différentes : l'absurde est à la fois un état de fait et la conscience lucide que certaines personnes prennent de cet état »¹¹⁷. Cette description du surgissement de l'absurde dans la vie humaine, coïncidant avec cette conscience lucide dont parle Sartre, ne permet pas de comprendre ce qui, dans l'absurde, fait le propre de l'absurde (« l'état de fait »). Étudier la « réalité » et la « possibilité » de l'absurde plutôt que décrire sa prise de conscience constitue ce que Camus appelle l'étude de la « notion » de l'absurde. Tout au plus nous est-il permis d'affirmer avant cette étude que l'absurde oppose un homme délivré de ses illusions à un monde étranger. Selon le *Mythe de Sisyphe*, l'homme doit être défini par son « désir d'unité », étant entendu qu'il est « exigence de familiarité » et « appétit de clarté » (MS, I, p. 231). Insouciant ou lucide, l'homme exigera continuellement au plus profond de lui-même que le monde apparaisse comme un ensemble clair et précis où ne subsiste absolument aucune altérité¹¹⁸. L'homme désire par nature vivre dans un monde « marqué de son sceau » : s'il pouvait « le réduire à l'humain », il pourrait enfin le comprendre et satisfaire les exigences de sa raison. Tel que l'a noté Monique Canto-Sperber dans *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Camus soutient au final que l'impossibilité d'une justification ultime et totale du monde nous empêche de trouver du sens dans notre vie¹¹⁹. Notre faculté de connaître obéissant à la logique du « tout ou rien », elle exige que le monde soit dépourvu d'étrangeté et d'obscurité¹²⁰. Or, le monde est justement un « univers indicible où règnent la contradiction, l'antinomie, l'angoisse ou l'impuissance », parce qu'il est « peuplé d'irrationnels » (MS, I, p. 233, 235). Le *Mythe de Sisyphe* s'intéressant surtout à

¹¹⁶ Sur la source de ces exemples, cf. Camus, MS, I, p. 228-229.

¹¹⁷ Sartre (1947), p. 93.

¹¹⁸ Pascal (1997), p. 180.

¹¹⁹ Canto-Sperber (2001a), p. 205-207. Évidemment, elle vise surtout à critiquer cette position : « Il n'y a non plus aucune raison de penser que l'absence d'une justification d'ensemble ruine la valeur des justifications dont nous nous servons au sein de nos vies ou la confiance que nous leur portons. »

¹²⁰ Pour Camus, comprendre consiste à unifier. Cf. Woodward (2011), p. 550 & Todd (1996), p. 408.

l'impossibilité d'une unité entre le sujet et le monde, ce dernier se définit constamment sous la plume de Camus en relation aux exigences humaines de familiarité, étant compris qu'il « s'objective » essentiellement sous le mode de la *résistance*¹²¹. Lecteur des grands auteurs nihilistes, particulièrement de Nietzsche, Camus ne peut accepter la possibilité d'un cosmos harmonieux à la manière des Anciens, où le monde obéit à un ordre parfait et où une unité complète du sujet et du monde est donc rendue possible¹²². Il en conclut que l'absurde est maintenu par la reconnaissance du « silence du monde ». N'étant pas seulement une absence de sens de la vie humaine, l'absurde est encore plus fondamentalement un divorce entre le désir d'unité en l'homme et l'irrationalité objective du monde :

« Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on en peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur seul lien. » (MS, I, p. 233)

§2- LES CONDITIONS DU MAINTIEN DE L'ABSURDE

Au terme de cette description de l'absurde, il semble possible d'écarter définitivement la « solution » du suicide. L'alternative est plutôt simple pour celui qui désire « s'échapper » de l'absurde : ou bien il transforme, par la foi, le monde en un cosmos sans altérité et ignore sa part d'irrationalité, ou bien il renie cette soif d'unité en lui et se satisfait de l'irrationalité du monde. Dans le premier cas, l'homme trahit le monde, et, dans le deuxième cas, il se trahit lui-même. Les deux options mènent à leur réconciliation, entraînant alors la suppression du divorce essentiel à l'absurde. Mais de pareilles vies ne consistent-elles pas à créer de nouvelles illusions et à retourner dans l'insouciance d'une union avec un monde pourtant étranger?

C'est cette possibilité d'une fuite hors de la conscience de l'absurde qu'entrevoit déjà le début du *Mythe de Sisyphe* : « après l'éveil vient, avec le temps, la conséquence : suicide ou

¹²¹ Par conséquent, cette vision du monde n'empêche pas qu'il obéisse à des lois naturelles. Cela atteste que la science se situe au niveau du « décrire » et notre rapport au monde au niveau du « comprendre ».

¹²² Sharpe (2011), p. 582 & Illing (2015), p. 221-222. Illing s'intéresse surtout à l'influence du nihilisme de Dostoïevski sur la pensée de Camus, mais il est aussi possible de penser à l'influence du nihilisme nietzschéen comme le proposent William Duvall (1999) et Ashley Woodward (2011). Camus lui-même adhère à cette filiation dans une lettre envoyée à Francis Ponge. Cf. Camus, *LPP*, I, p. 887. Une telle lecture ne rend pas justice aux diverses conceptions du monde des Grecs, plus complexes que Nietzsche ou Camus le conçoivent.

rétablissement » (MS, I, p. 227). Camus refuse toutefois la voie du rétablissement, au même titre qu'il refuse la voie du suicide. Au nom de quelle idée pourrait-il décider de persévérer dans l'absurde? Le raisonnement expliquant ce choix semble curieux lorsqu'on se rappelle que l'objectif du *Mythe de Sisyphe* est de proposer une alternative existentielle au suicide : « Je tiens quelques évidences dont je ne peux me détacher. Ce que je sais, ce qui est sûr, ce que je ne peux nier, ce que je ne peux rejeter, voilà ce qui compte. » (MS, I, p. 254). Dans ce court passage, Camus semble considérer qu'il est plus important de s'attacher aux évidences apportées par l'absurde que de répondre à la problématique du sens de la vie. Ainsi, le *Mythe de Sisyphe* considère l'authenticité comme une « exigence fondatrice » de l'existence, cet idéal guidant en retour la réaction de Camus face à l'absurde¹²³. À ce stade, l'objectif véritable de cet essai se transforme. Il incombe désormais de découvrir s'il existe une voie où l'homme aurait une raison de vivre, sans qu'il ne trahisse, ni le désir d'unité en lui, ni l'irrationalité du monde. Camus écarte toute solution, dont le suicide, qui n'honorerait pas sa conscience de l'absurde jusqu'à ce qu'il formule, du moins si cela est possible, une « règle de vie » qui soit cohérente avec elle (MS, I, p. 263). La question n'est plus de savoir s'il faut mettre fin à ses jours, mais s'il est possible de persévérer dans l'absurde.

Mais comment est-il possible de justifier ce recentrement sur l'authenticité, là où le début du *Mythe de Sisyphe* semblait considérer que la décision de vivre ou de ne pas vivre constituait l'enjeu philosophique le plus important? Cette décision de ne pas « trahir » l'un des termes essentiels du divorce caractéristique de l'absurde (le désir humain d'unité, l'irrationalité du monde) atteste, selon Ricoeur, « de la décision de Camus de *faire face*¹²⁴ ». Dans une lettre à son ancien étudiant Albert Camus, Jean Grenier partage cette interprétation lorsqu'il écrit que « la 1^{ère} partie du *Mythe de Sisyphe* est la plus discutabile car elle est une *option* plus qu'une *démonstration* » (ACJG, p. 60). Camus ne justifie jamais l'importance de persévérer dans la lucidité apportée par la découverte de l'absurde : il faut accepter son primat de l'authenticité

¹²³ Sprintzen (1988), p. 18.

¹²⁴ Ricoeur (1999), p. 122, mais aussi Jarrety (1999), p. 19. La critique de Herbert Hochberg (1965) voulant que le *Mythe de Sisyphe* repose sur un sophisme naturaliste manque sa cible. S'il est possible de vivre une vie absurde, les lecteurs n'auront qu'à choisir de faire face à l'absurde. Voilà le pari de Camus. Cela n'est pas sans rappeler la démarche de Kierkegaard, pour qui le choix du mode d'être (esthétique, éthique, religieux) doit être déterminé, non par la raison, mais par la « décision ». À ce sujet, cf. Macintyre (1997), p. 41-46.

sur la vie, sans quoi son raisonnement s'effondre. Mais cette tentative visant à se recentrer sur la possibilité de vivre une vie consciente de l'absurde ne devrait pas surprendre outre mesure les lecteurs de cet essai. Si le début de l'ouvrage soutient qu'il faut trouver une solution au suicide, il n'y est pas dit que ce nouveau regard sur le monde apporté par l'absurde soit incompatible avec la vie. De fait, si Camus réussit à démontrer qu'un homme conscient de l'absurde peut se trouver une raison de vivre, il aura réussi à écarter la nécessité du suicide et à honorer l'objectif annoncé au tout début du *Mythe de Sisyphe*, qui est de déterminer si l'absurde invite au suicide. De ce point de vue, il est raisonnable que Camus essaie de mesurer la possibilité de vivre avec sa conscience de l'absurde avant de proposer une voie alternative à cet « éveil humain »¹²⁵.

Mais quelles sont, justement, les « conditions » du maintien de l'absurde? Comment peut-on persévérer dans cette conscience lucide du non-sens de notre existence sans sombrer dans le désespoir? Choisisant la voie longue de la critique, le *Mythe de Sisyphe* définit et explicite ces conditions à partir du refus de deux attitudes d'évasion de l'absurde¹²⁶. Cette voie longue permet à Camus, non seulement de critiquer des manières de vivre incompatibles avec la conscience de l'absurde, mais aussi de se mettre en règle avec plusieurs philosophies de son époque. J'étudierai d'abord sa critique du « suicide philosophique », où l'impuissance à faire sens du monde se voit abandonnée au profit d'une foi dirigée à l'endroit de Dieu ou de la Raison. Selon le *Mythe de Sisyphe*, rappelons-le, les facultés de connaissance de l'homme ne peuvent pas fournir une vision du monde claire et familière, en raison de l'irrationalité du monde, mais aussi de la finitude humaine. Le suicide philosophique consiste à accepter dans un premier temps la vision imparfaite du monde pour finalement lui substituer un ordre du monde régi par un principe premier, d'essence religieuse ou rationnelle. Ainsi, ce « suicide » constitue essentiellement un « saut » où la pensée est amenée à se nier elle-même, à dépasser ses limites. En effet, en consentant à un tel principe, l'homme accepte de jeter sur l'univers

¹²⁵ Sans compter qu'il est normal, si ce n'est souhaitable, que certains « glissements » apparaissent au cours d'une réflexion, en particulier lorsqu'elle s'intéresse à des sujets hautement concrets. Ce recentrement sur la possibilité de vivre avec l'absurde semble plutôt être la manifestation d'une « pensée en mouvement », non d'un esprit illogique. Cf. Comte-Sponville (1997), p. 169.

¹²⁶ Corbic (2007), p. 56. Ce sont respectivement le consentement et le suicide philosophique.

une clarté absolue et de trahir leurs limitations communes. Dès lors, l'insatisfaction causée par la découverte de l'absurdité de la vie est apaisée : sans un monde étranger, il ne peut pas y avoir de divorce entre l'homme et le monde; il y a plutôt unité, réconciliation. Les pensées procédant à un tel « saut » ne se suffisent pas du monde tel qu'il est, lui préférant un « arrière-monde » plus beau, plus parfait, où se résorbe, en un principe, l'irrationalité du monde¹²⁷.

La première forme de suicide philosophique invite à cultiver la foi en Dieu. Ainsi, il est pensé que l'irrationalité du monde n'est qu'apparente, le « vrai » monde se trouvant après la mort, dans un monde supra-terrestre gouverné par un être transcendant¹²⁸. Quoique cette étiquette puisse être problématique, cette critique vise surtout des auteurs rattachés à l'existentialisme chrétien (notamment Kierkegaard, Jaspers, Chestov)¹²⁹. Le christianisme exemplifie la tendance de l'esprit à accepter un « au-delà de la raison » qui viendrait donner un sens supérieur au monde. Cet espoir en une vie future permet d'ignorer l'étrangeté du monde présent, seul Dieu pouvant en expliquer les raisons les plus profondes. La deuxième forme de suicide philosophique propose à l'homme de placer sa foi dans un ordre du monde parfaitement rationnel. Pour exemplifier cette attitude « rationaliste », Camus propose une critique de la phénoménologie husserlienne. Si la phénoménologie devait d'abord être « une description du vécu », elle considère en définitive que chaque donné de perception permet d'accéder à une essence extra-temporelle (MS, I, p. 248). S'il plaçait un grand espoir en cette idée d'une pure description du réel, Camus est cependant déçu par le tournant idéaliste et essentialiste pris par Husserl. En liant l'expérience à l'essence, la phénoménologie confère à l'homme le pouvoir de transformer le monde concret en « un ciel des idées ». Dans ce monde où coïncident réel et rationnel, l'étrangeté n'est plus évitée : elle est tout simplement niée.

Même si Camus ne le défend pas explicitement, cette double critique vise à définir deux conditions nécessaires au maintien de la conscience de l'absurde. En ce sens, le but de cet

¹²⁷ Jarrety (1999), p. 14. Il tient le qualificatif d'arrière-monde de Nietzsche, utilisé notamment dans *Ainsi parlait Zarathoustra* en référence aux constructions métaphysiques se substituant au monde.

¹²⁸ Camus, MS, I, p. 243.

¹²⁹ Ces auteurs sont des existentialistes en autant qu'on comprenne « existentialisme » par « philosophie de l'existence », auquel cas Camus est lui aussi un existentialiste. Le *Mythe de Sisyphe* offre aussi une critique de Heidegger, mais elle est si concise et peu importante dans la logique de l'ouvrage que je ne l'étudierai pas.

examen critique - parfois abusif et illégitime, il est vrai - consiste à expliciter sa philosophie de l'absurde, non à étudier certaines pensées avec la rigueur de l'érudit, attaché à la « vérité » des textes plutôt qu'au « climat qui leur est commun » (MS, I, p. 235). Cette critique permet d'abord de considérer que l'homme absurde se définit par sa lucidité, ce que Camus appelle « l'insatisfaction consciente »¹³⁰. Cette lucidité provient surtout de la prise de conscience des limites des facultés de connaissance humaine, incapables de produire une compréhension claire et parfaite du monde. Or, en se fourvoyant sur les limites de l'intelligence humaine, en lui conférant le pouvoir de tout expliquer, la foi religieuse et le rationalisme détournent l'homme du monde concret au profit d'une illusion qui supprime la part d'altérité présente dans l'univers. Elles restituent aux hommes un pouvoir, celui de faire sens du réel dans l'absolu, duquel l'absurde les avait pourtant détournés. Dans le premier cas, dans le cas de la foi religieuse, le non-sens s'explique par un sens transcendant, supraterrrestre, et, dans le deuxième cas, dans le cas du rationalisme, le non-sens est d'emblée exclu de la réalité. La voie du suicide philosophique indique à l'homme absurde le chemin sur lequel il ne doit pas s'engager : il lui incombe de refuser cette règle de pensée qui le réconcilie avec un monde dont il reconnaissait autrefois l'étrangeté. Cette prudence ne constitue pas une humiliation de la raison, même si certains commentateurs ont défendu cette thèse¹³¹. Jamais Camus ne soutient que l'homme doive renoncer à utiliser sa raison. Au contraire, il accepte que la raison joue un rôle primordial, malgré ses limitations, dans la connaissance du monde, sans pour autant que celui-ci ne soit parfaitement explicable. Camus défend un « scepticisme humaniste » envers les enjeux théologiques et métaphysiques, appelant à se restreindre au cadre de notre expérience concrète¹³². Jean Grenier partagera cette thèse dans la préface à la première édition des œuvres complètes de Camus dans les années 1960 : « C'est à la réalité sensible qu'il veut toujours revenir, c'est cette réalité que jamais il ne veut perdre de vue.¹³³ ». Cet attachement au « concret » ne peut accepter la foi religieuse ou l'attitude rationaliste,

¹³⁰ La notion d'homme absurde, utilisée par Camus, vise à alléger le texte : l'homme absurde est l'homme conscient de l'absurdité de sa vie.

¹³¹ Adoptant la thèse de John Cruickshank (1960), Patrick Henry a popularisé cette interprétation dans son ouvrage *Voltaire and Camus : the Limits of Reason and the Awareness of Absurdity* (1975).

¹³² Cette thèse a été défendue par Sharpe (2015b), qui rapproche sur ce point Camus de Montaigne. Le *Mythe de Sisyphe* parlera plutôt d'une « métaphysique sceptique » (p. 257).

¹³³ Grenier (1962), p. XII-XIII.

toutes deux outrepassant les limites de la raison humaine et ne présentant pas un portrait fidèle du monde. Ainsi, la lucidité constitue une prise de conscience des limites du pouvoir de connaître de l'homme, guidant en retour sa façon d'entrer en relation avec le monde.

Mais l'homme conscient de l'absurde se définit aussi par son absence d'espoir. Cela a mené André Nicolas à utiliser le concept d'« inespoir » pour rendre compte de la philosophie de Camus¹³⁴. L'utilisation de ce néologisme permet de ne pas associer au désespoir l'absence d'espoir caractéristique de l'absurde, ce à quoi n'invite absolument jamais le *Mythe de Sisyphe* malgré certains passages pessimistes. À plusieurs reprises (principalement aux p. 223, 224, 241, 242, 246, 254 du MS), Camus fait reposer sa critique du suicide philosophique sur une critique de l'espoir. Ainsi, l'aspiration fondamentale du christianisme et du rationalisme à un monde qui soit plus clair relèverait de l'espoir. Selon François Chavanes, c'est surtout la logique chrétienne de l'espoir qui est visée par la critique du suicide philosophique¹³⁵. Cela explique pourquoi il s'attarde plus longuement sur la foi religieuse. Dès les premières pages de l'essai sur l'absurde, la foi en Dieu est définie durement : « Espoir d'une autre vie qu'il faut "mériter", ou tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit » (MS, I, p. 224). De ce point de vue, l'espoir est une évasion vers une grande idée trahissant la vie. S'inspirant de Nietzsche, Camus croit que le christianisme se fonde sur un espoir en un « arrière-monde » métaphysique gouverné par Dieu - la « terre promise » de la Bible¹³⁶. Dans son essai *Noces à Tipasa*, antérieur à *Sisyphe*, l'espoir est défini comme une fuite vers le futur dont l'essence est un renoncement visant à « décharger l'homme du poids de sa propre vie » (N, I, p. 113). Cette même critique de l'espoir sera directement associée dans le *Mythe de Sisyphe* au suicide philosophique lorsque Camus défend que les « doctrines qui expliquent tout [le] déchargent du poids de [sa] propre vie » (MS, I, p. 254). L'espoir ne serait pas problématique si ce n'était de la lucidité de l'homme absurde, de son parti pris pour le monde concret, pour la réalité sensible. Mais une attitude autant attachée au monde concret que celle de Camus ne permet

¹³⁴ Nicolas (1973), p. 32. L'un des premiers à utiliser ce néologisme fut Emmanuel Mounier en 1945 (p. 22).

¹³⁵ Chavanes (1990), p. 43-47.

¹³⁶ Corbic (2007), p. 139, ainsi que Camus, MS, I, p. 223.

pas d'orienter sa vie selon une téléologie, car l'espoir nécessaire à toute « visée vers » consiste en un attachement à une chose ou à un événement étranger au monde présent¹³⁷. La logique chrétienne de l'espoir permet aussi de comprendre la critique du rationalisme se retrouvant dans le *Mythe de Sisyphe*. Si Camus ne peut accepter la fuite hors du monde concret du christianisme, il ne peut pas accepter pour les mêmes raisons que le rationalisme fasse du monde concret un monde absolument rationnel, car il procède alors, lui aussi, à une forme de trahison du monde¹³⁸. Seule une vie vécue « dans la richesse du présent », dénuée de tout espoir d'un ailleurs ou d'un plus tard, permet de maintenir l'absurde : l'homme doit faire face au monde, non à l'une de ses pâles copies.

Il est désormais possible d'exposer la critique formulée à l'endroit de la deuxième attitude d'évasion de l'absurde. Outre le suicide, physique ou philosophique, la dernière façon de se « libérer » de l'absurde consiste à accepter l'altérité et l'obscurité du monde, amenant ainsi l'homme à renier la soif d'unité en lui. Le consentement est essentiellement considéré par Camus comme une forme d'abdication face à l'étrangeté du monde¹³⁹. Plutôt que de donner un sens supérieur au monde, cette attitude accepte le monde tel qu'il apparaît, avec son sens limité et imparfait : irrationnel, silencieux, distant. Si le *Mythe de Sisyphe* s'engageait sur cette voie, cela mènerait son auteur à défendre l'idéal de la sagesse présent dans le stoïcisme, dans le spinozisme et dans plusieurs pensées orientales, qui, malgré leurs différences, sont toutes des pensées de l'acceptation¹⁴⁰. Mais l'homme absurde ne peut pas dire « oui » à son destin :

« Tout ce qui détruit, escamote ou subtilise ces exigences (et en premier lieu le consentement qui détruit le divorce) ruine l'absurde et dévalorise l'attitude qu'on peut alors proposer. L'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas. » (MS, I, p. 240)

Ce passage est l'un des extraits les plus importants du *Mythe de Sisyphe* pour plusieurs raisons. Sauf erreur de ma part, c'est le premier extrait, de surcroît le plus clair, où Camus condamne

¹³⁷ Jarrety (1999), p. 16.

¹³⁸ Pour le dire simplement, le rationalisme correspond, lui aussi, à un fidéisme. Cf. Corbic (2007), p. 60.

¹³⁹ Mounier (1950), p. 39-41. C'est à la lecture de cet article d'Emmanuel Mounier que j'en suis venu à cette conclusion, même s'il n'utilise pas le concept d'abdication.

¹⁴⁰ Comte-Sponville (1997), p. 165. Du stoïcisme et du spinozisme, Camus ne retiendrait que l'effort de consentement, non leur vision extrêmement rationaliste de l'univers. Il faudra revenir sur le cas du stoïcisme.

explicitement la voie du consentement à l'absurde. Il stipule clairement que cette solution correspond à l'évasion de l'absurde par excellence. De fait, de « tout ce qui détruit, escamote ou subtilise » les exigences de l'absurde, le consentement est, *en premier lieu*, ce qui détruit l'absurde. Cette critique du consentement permet surtout à Camus de justifier la présence de la troisième condition du maintien de la conscience de l'absurde, à savoir le « refus ». Mais pourquoi est-il important de ne pas consentir à l'absurde? Il a été considéré à plusieurs reprises que l'absurde naît de l'insatisfaction à trouver un sens au monde qui puisse le rendre familier. Or, dès lors que l'homme consent à l'absurde, il n'exige plus du monde qu'il soit parfaitement clair, et, par le fait même, cette réconciliation supprime le divorce, essentiel à l'absurde, entre l'homme et le monde. Mais le refus maintient-il l'absurde pour autant? Voilà qui n'est pas clair, pour nous lecteurs, d'autant plus que Camus a noté avec justesse dans une lettre que « l'absurdité parfaite serait le silence » (*LPB*, I, p. 321). Paradoxalement, c'est en se dressant *contre* l'absurde que l'homme pourra vivre *avec* l'absurde, car seul le refus lui permet de ne pas abdiquer face à ce monde dont il reconnaît l'infondé¹⁴¹. Camus dira que le refus nécessaire à l'absurde est un « confrontation perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité » (*MS*, I, p. 256). Un peu plus loin, on verra que ce refus ne se situe pas seulement du côté de la « négation », car ses plaintes face au « scandale » de la condition humaine sont toujours assorties « d'une volonté d'y porter remède »¹⁴².

§3- LES GRANDES LIGNES D'UNE ETHIQUE DE L'ABSURDE

Au terme de ce cheminement dans la première partie du *Mythe de Sisyphe*, il a été montré que l'absurde était une tension entre l'homme et le monde, maintenue par l'impossibilité de satisfaire le désir humain d'unité. S'il est cohérent avec lui-même, l'homme doit admettre que sa vie est dépourvue de sens, du fait de cette impossibilité de faire « un » avec le monde. Selon Camus, un souci d'authenticité doit amener les hommes à cultiver leur conscience de l'absurde plutôt qu'à retourner dans l'insouciance. Cet attachement à l'absurde aura permis de préciser, à partir des critiques des modes d'évitement de l'absurde, que l'homme devait vivre sa vie sur le plan de la lucidité, de l'inespoir et du refus. S'il n'arrive pas à vivre selon

¹⁴¹ Rousseaux (1948), p. 3.

¹⁴² Heimonet (1991), p. 108.

ces trois modalités d'existence, il ne pourra pas maintenir, selon Camus, sa conscience de l'absurde. À ce stade, il est désormais possible d'étudier la façon dont les hommes doivent vivre concrètement leur vie dans cette réalité ainsi conçue. Non seulement le thème du « mode de vie » est de première importance si l'on souhaite comparer la philosophie de l'absurde et l'idéal ancien de la philosophie, mais Camus lui-même consacre près du quart du *Mythe de Sisyphe* à définir une « éthique » de l'absurde¹⁴³. Mais comment peut-on vivre conformément à ces trois exigences définies dans le *Mythe*? Camus dira qu'il peut tirer « trois conséquences de l'absurde qui sont ma révolte, ma liberté et ma passion », considérées comme des « règles de vie » (MS, I, p. 263). Tel qu'on le verra, ces règles de vie visent à garder vivantes en soi les « traces » de l'absurde, à accéder à « une sorte d'entéléchie » actualisant les potentialités déjà présentes dans l'homme¹⁴⁴.

La révolte, l'attitude du refus, est la règle absurde la moins étudiée dans cet ouvrage, son auteur lui consacrant à peine une demi page¹⁴⁵. D'après Camus, la révolte « remet le monde en question à chacune de ses secondes » (MS, I, p. 256). De ce point de vue, il semble tout à fait approprié de concevoir que la révolte soit essentielle à l'absurde. Si l'absurde provient de la confrontation entre le désir d'unité et la résistance du monde, il est nécessaire pour l'homme absurde de questionner sans relâche l'ouverture apparente du monde, de toujours remettre en question ce qu'il croit savoir de lui, l'amenant alors sur la voie de la révolte¹⁴⁶. Cette première règle de vie tire son origine du refus de Camus de défendre une « morale du renoncement » venant réunir l'homme et le monde plutôt qu'alimenter leur divorce¹⁴⁷. À ce

¹⁴³ Cette expression me semble quelque peu malheureuse, car Camus propose plutôt une manière de percevoir le monde autour de soi, qui relève moins de l'éthique que de la physique « vécue ». C'est toutefois à une éthique - à une éthique de la quantité, comme on le verra - qu'il invite ses lecteurs.

¹⁴⁴ Je tiens cet usage de la notion aristotélicienne d'entéléchie d'une lettre de René Char écrite à Gaston Gallimard, publiée dans la *Lettre de la Pléiade* no°39 (Char, 2009). Caractérisée comme passage de la puissance à l'acte, la notion d'entéléchie ne pourrait être mieux utilisée dans le cas de la philosophie de Camus.

¹⁴⁵ Il me semble toutefois essentiel de noter que le thème de la révolte deviendra plus important dans l'œuvre de Camus dans les années 1940, suite à la Seconde Guerre mondiale, à son engagement dans la Résistance et à ses fonctions dans le journal *Combat*.

¹⁴⁶ Albert Séguin a raison de noter que la révolte est « d'abord le fait de la conscience solitaire ». Cette première révolte est une « révolte de l'intelligence ». Camus ne la liera à une *praxis* qu'à partir de *L'Homme révolté*, qui sera étudié au troisième chapitre. Sur cette question difficile, cf. Séguin (1952), p. 738-740.

¹⁴⁷ Cf. Camus, MS, I, p. 253 : « Je ne puis concevoir qu'une métaphysique sceptique aille s'allier à une morale du renoncement. »

stade, pourtant, Camus ne donne pas encore de détails sur la manière dont doit s'exercer cette révolte. Du fait qu'il la décrit comme une remise en question, on peut en comprendre qu'elle n'en appelle pas à des actions précises, mais plutôt à un certain « climat » intérieur¹⁴⁸.

Plus exhaustive, l'étude du deuxième principe de l'absurde, portant sur la liberté, permet de mieux comprendre l'exigence de lucidité nécessaire à une vie absurde. Cette deuxième règle de vie est d'autant plus intéressante qu'elle touche à un sujet très prisé dans les cercles philosophiques des années 1940-1950. De fait, Camus entretient une grande distance vis-à-vis de l'existentialisme, refusant la notion de « liberté métaphysique » (MS, I, p. 257). Cette notion est refusée ouvertement dans le *Mythe de Sisyphe* au nom de l'exigence sceptique qu'il cultive à l'endroit de la religion et de la métaphysique : l'homme n'ayant accès qu'à sa propre expérience, il lui est absolument impossible de se prononcer sur des notions aussi abstraites que la « liberté en soi » ou la « liberté d'être »¹⁴⁹. Seule la liberté d'un individu, avec tout ce qu'elle a de singulier, peut s'éprouver, se décrire, s'expliquer. Camus considère à l'opposé des thèses existentialistes qu'un homme prisonnier d'illusions, de ses soucis quotidiens et d'un sens de la vie n'est pas véritablement libre, parce qu'il vit entouré de « barrières entre quoi [il] resserre [sa] vie » (MS, I, p. 259). La liberté ne s'exprime pas comme une priorité de l'existence sur l'essence. Elle est plutôt comprise dans les termes d'une « libération », visant à « remplacer les illusions de la liberté » (MS, I, p. 260). Cette liberté n'est pas sans rappeler les Anciens, pour qui la liberté s'atteint souvent par le dépassement de « l'esclavage de soi par soi » au profit du pouvoir qu'on exerce sur soi¹⁵⁰. Seul l'accomplissement de soi, possible dans une vie délivrée de ses illusions, permet de « prédiquer » l'homme d'une liberté. Force est de constater que la liberté provient de la lucidité apportée par la conscience de l'absurde.

¹⁴⁸ Chavanes soutiendra avec justesse, quoique dans une formule lyrique, que la révolte est « comme une flamme à l'intérieur de la conscience ». Cf. Chavanes (1990), p.63.

¹⁴⁹ Par ailleurs, cela exigerait selon lui de poser la question de la nature et de l'existence de Dieu, à laquelle il refuse de répondre en raison de son attachement au monde concret : « Ou nous ne sommes pas libres et Dieu tout-puissant est responsable du mal. Ou nous sommes libres et responsables, mais Dieu n'est pas tout-puissant. » (MS, I, p. 257). Voilà le paradoxe auquel la pensée se butera si elle s'intéresse à cette question.

¹⁵⁰ Foucault (1984a), p. 91-95. Foucault lie la liberté des Anciens à une certaine disposition à l'égard des désirs qui relèverait de la maîtrise de soi. Si Camus ne situe pas la liberté sur ce plan dans le *Mythe de Sisyphe*, il n'en reste pas moins que son idéal d'une liberté conçue comme affranchissement de soi et comme pouvoir de soi sur soi se rapproche bien plus de celui des Anciens que de celui des existentialistes, parce que le contrôle des désirs et l'usage des plaisirs vise toujours à exercer le pouvoir de soi sur soi et à le fortifier.

C'est en effet la conscience du caractère limité de notre pouvoir de connaissance, invitant à un retour vers le « concret », qui permet un accroissement des potentialités humaines. Selon Camus, nous ne devons libres qu'à un seul moment - lorsque nous prenons conscience de nos barrières, limites et illusions, et lorsque nous modelons notre vie selon cette conscience. À ce moment, l'homme accepte le monde tel qu'il apparaît, sans lui donner un sens qui le nierait. Ainsi peut-il alors vivre une vie consciente de l'absurde.

Le troisième principe d'une vie absurde exige de l'homme qu'il essaie « d'épuiser tout ce qui est donné », formule rappelant l'épigramme introduisant le *Mythe de Sisyphe*, tiré de la troisième *Pythique* de Pindare, où le poète lyrique appelle son âme à « épuise[r] le champ du possible » (MS, I, p. 217, 260). Il a été démontré auparavant que la dernière condition de l'absurde culminait dans une absence d'espoir, associée à un repli sur le présent. Camus lie précisément la « privation d'espoir et d'avenir » à « un accroissement dans la disponibilité de l'homme » (MS, I, p. 258). Or, dès lors que l'absurde vise la « présence de l'homme à lui-même », il semble nécessaire de cultiver une ardeur de vivre qui l'amènera à tenter d'épuiser les potentialités de ses expériences. Il est difficile de ne pas voir dans cette exigence de passion une valorisation du plaisir se retrouvant dans certains textes de jeunesse de Camus. Dans *Noces à Tipasa*, il relate un « épanouissement sensuel » sur les plages et dans les ruines de Tipasa, où il défend qu'il faut « apprendre à devenir qui on est », à cultiver « le droit d'aimer sans mesure » et à « vivre de tout [s]on corps » (N, I, p. 106, 107, 109)¹⁵¹. Il sera défendu en conséquence dans le *Mythe* que « la croyance en l'absurde revient à remplacer la qualité des expériences par la quantité » et que « ce qui compte n'est pas de vivre mieux mais de vivre plus » (MS, I, p. 260). Ce faisant, il importe de vivre sa vie selon une « éthique de la quantité », où l'on est appelé à vivre une multitude d'expériences sans égard à une échelle de valeurs qui viendrait discréditer certains vécus¹⁵². Camus considère à cette époque qu'une

¹⁵¹ Abdelkrim (2006), p. 1229.

¹⁵² Camus prendra conscience de la contradiction de cette position dans *L'Énigme*, écrit en 1950 : « Dès l'instant où l'on dit que tout est non-sens, on exprime quelque chose qui a du sens. Refuser toute signification au monde revient à supprimer tout jugement de valeur. Mais vivre, et par exemple se nourrir, est en soi un jugement de valeur. On choisit de durer dès l'instant qu'on ne se laisse pas mourir, et l'on reconnaît alors une valeur, au moins relative, à la vie. » Force est de constater que l'éthique de la quantité ne supprime pas les jugements de valeur, car elle attribue une valeur capitale à la vie. Cf. Camus, *E*, I, p. 606.

échelle de valeurs, condition de tout code moral, ne peut pas résister à l'épreuve de l'absurde et du nihilisme, car ils sont par nature suppression de la valeur et de la transcendance.

Dans cette « éthique » ainsi conçue, il ne reste plus qu'à vivre avec ardeur dans le monde concret. Si cette éthique de la quantité ne défend pas nécessairement un hédonisme, bien qu'elle soit vraisemblablement issue de l'expérience camusienne du plaisir, elle en appelle manifestement à multiplier les expériences et à cultiver un accroissement de vivacité dans la conscience humaine¹⁵³. S'ensuit alors une sous-section, *L'Homme absurde*, où Camus étudie trois figures : Don Juan, le Comédien et le Conquérant. Je passerai sur le détail de chacune de ces figures, par souci de concision. L'objectif général de ces études est « d'illustrer » de quelle façon il est possible de vivre en accord avec les trois règles de vie explicitées dans le *Mythe de Sisyphe* (révolte, liberté, passion)¹⁵⁴. Camus a soutenu que « ces illustrations ne sont pas pour autant des modèles » (MS, I, p. 266) : le pouvoir de soi ne s'exerce pas seulement dans la séduction, sur les planches d'un théâtre ou à la conquête d'un peuple - même si les figures associées à ces actions peuvent expliciter certaines caractéristiques de l'absurde et du mode de vie prôné par Camus. On y apprend au contact de ces figures que la philosophie de l'absurde n'est ni élitiste ni immoraliste. Tout d'abord, c'est par leur conscience que Don Juan, le Comédien et le Conquérant vivent une existence absurde. Cet élément important de l'éthique de l'absurde la rend profondément accessible à tous, ce qui ne rend pas pour autant facile l'atteinte de cet idéal. Voici ce que soutient Camus : « Un surnuméraire aux Postes est l'égal d'un conquérant si la conscience leur est commune. Toutes les expériences sont à cet égard indifférentes. Il en est qui servent ou desservent l'homme. Elles le servent s'il est conscient. » (MS, I, p. 266). Ce passage révèle qu'il n'est pas nécessaire de devenir un séducteur grandiose, un comédien talentueux ou un conquérant valeureux pour adopter les préceptes de l'absurde, au contraire de ce que pourrait enseigner une lecture superficielle du *Mythe de Sisyphe*. Il suffit qu'au fond de sa conscience l'homme actualise les trois exigences

¹⁵³ Il semble contradictoire que l'absurde soit intolérable et que ce « vivre-plus », qui est une exacerbation de l'absurde, mène à « nouvelle possibilité de vie ». Cf. Canto-Sperber (2001a), p. 231. Cette critique me semble évitée par Camus lorsqu'il lie, dans la conclusion de *Sisyphe*, son éthique de l'absurde à l'idéal de bonheur.

¹⁵⁴ À quelques détails près, Don Juan incarne la passion, le Comédien la liberté, et le Conquérant la révolte.

de l'absurde. L'éthique de la quantité n'appelle pas à une forme de recherche démesurée de l'expérience : toute « attention » à la conscience est valorisée, du fait que tous les hommes expérimentent en général la même somme d'expériences¹⁵⁵. Seule la conscience peut amener l'homme sur la voie de l'accomplissement de soi. Camus soutiendra plus précisément que « la volonté n'a d'autre fin que de maintenir la conscience » (MS, I, p. 298). D'autre part, la philosophie de l'absurde n'est pas indifférente au problème du mal. Il est vrai que l'homme peut être amené sur cette voie lorsqu'il entend refuser le règne de la valeur¹⁵⁶. Avec un accent nietzschéen, Camus soutiendra toutefois dans sa *Lettre à Pierre Bonnel* : « Même par-delà bien et mal, il y a des actes qui paraissent bons ou mauvais » (LPB, I, p. 321). L'éthique défendue par Camus s'inscrit dans une critique de la morale comprise en son sens traditionnel, en particulier de la morale chrétienne, qu'il convient de placer dans la logique d'un « refus de toute morale imposée du dehors »¹⁵⁷. Il considère en effet qu'il est possible de « mal agir avec beaucoup de morale », de même que « l'honnêteté n'a pas besoin de règles » (MS, I, p. 265). Cela explique pourquoi il ne fonde pas une « morale », préférant user du concept de « style de vie »¹⁵⁸. Ce style de vie « n'autorise pas tous les actes », car, selon le *Mythe de Sisyphe*, « tout est permis ne signifie pas que rien n'est défendu » (MS, I, p. 266). Ces passages démontrent que l'obéissance stricte à un code moral n'est pas le facteur déterminant de la bonne action. Ce faisant, Camus reprend une idée présente dans plusieurs éthiques anciennes : la bonne action n'est pas seulement atteinte par des procédures de décisions, mais surtout par la vertu et le caractère de la personne qui lui permettront alors de choisir « ce qui est éthiquement requis par une situation »¹⁵⁹. Le *Mythe de Sisyphe* abandonne les formes chrétiennes et post-

¹⁵⁵ « À deux hommes vivant le même nombre d'années, le monde fournit toujours la même somme d'expériences. C'est à nous d'en être conscients. Sentir sa vie, sa révolte, sa liberté, et le plus possible, c'est vivre et le plus possible. » (MS, I, p. 262).

¹⁵⁶ ACJG, p. 89, où Jean Grenier amène Camus à prendre conscience de l'impasse possible de l'absurde.

¹⁵⁷ Chavanes (1990), p. 48-53.

¹⁵⁸ Camus, MS, I, p. 281. Dans son article *Un nouveau contrat social*, il soutient ceci : « Il ne s'agirait pas d'édifier une nouvelle idéologie. Il s'agirait seulement de rechercher un style de vie. » Cf. Camus, NVNB, II, p. 453.

¹⁵⁹ Anscombe (1958), p. 15. Selon Macintyre, l'éthique des vertus vise une transformation de la nature humaine à l'état brut vers une nature humaine mieux accomplie, plus capable de mener à l'agir moral qu'aux procédures morales « formelles ». Cf. Macintyre (1997), p. 52-53. Il est difficile de ne pas voir dans cet idéal le projet camusien, dédié à une transformation de la conscience humaine. Canto-Sperber a noté avec justesse qu'il ne faut toutefois pas faire de la moralité antique une simple moralité de l'agent : elle est moralité de

chrétiennes de la morale, intéressées par les méthodes pouvant guider l'acte, telles la lecture des textes sacrés, le calcul utilitariste, le test de l'universalisation. C'est à la personne morale et humaine que s'intéresse Camus : il faut « cultiver la force du caractère » (E, III, p. 588).

Cette éthique de l'absurde invite les hommes à vivre avec une ardeur incomparable, avec la passion de celui qui, vivant sans lendemain, veut épuiser le potentiel de l'instant présent. L'accent mis sur la conscience, plutôt que sur la conduite elle-même, permet de comprendre que Camus vise d'abord et avant tout par sa manière de vivre l'actualisation des potentialités humaines. Son éthique me semble plus austère qu'on ne veut bien l'admettre. John Foley a noté avec raison que Camus présente Don Juan sur le plan de l'ascèse lorsqu'il l'imagine méditant à la fin de sa vie dans un monastère, qu'il attribue l'excellence du comédien à sa capacité à vivre le moment présent au détriment de l'espoir en l'éternité, finalement qu'il place l'idéal du conquérant dans la conquête de soi-même plutôt que d'autrui¹⁶⁰. Malgré les apparences, ces figures ne culminent en aucun cas dans une forme de mollesse morale. Au contraire, l'ascèse, le repli sur le présent, la conquête de soi, voilà des idéaux avec lesquels plusieurs éthiques exigeantes pourraient s'accommoder. L'éthique de l'absurde enseigne la façon dont il faut accueillir en son for intérieur les événements de notre vie et les objets du monde : avec révolte, avec passion, en étant libéré du poids de l'espoir, des soucis quotidiens et des idéaux métaphysiques. L'action est détrônée comme élément moral central. Camus invite à un retour vers la vie bonne, expliquant son choix pour la « conscience » à titre d'objet de souci moral. Si l'absurde est essentiellement un malaise face au monde, un refus du sens de la vie, une révolte obstinée contre la condition humaine et contre la transcendance, rien n'oblige pour autant l'homme à renier un « certain goût pour la vie » (NCM, I, p. 567).

§4- LA REINTERPRETATION DU MYTHE DE SISYPHE

Avant de montrer que Camus se place dans la tradition de la philosophie comme mode de vie, il me semble nécessaire d'étudier la conclusion de son essai sur l'absurde consacrée à

l'acte et moralité de l'agent. Cf. Canto-Sperber (2001b), p. 24-25. Je passe sur le débat intéressant entourant la filiation entre l'éthique antique et l'éthique des vertus.

¹⁶⁰ Foley (2008), p. 11. Pour retrouver ces idées dans le *Mythe de Sisyphe*, cf. MS, I, p. 272, 274 & 280.

une relecture du mythe de Sisyphe. De façon surprenante, il s'y applique à démontrer qu'il faut consentir à notre destin et que, ce faisant, il est possible d'être heureux. Il semble ainsi renier sa conscience de l'absurde¹⁶¹. Cette dernière section du *Mythe* sera replacée dans le deuxième chapitre de ce mémoire dans la logique d'un usage « moderne » du stoïcisme.

Il est relaté par Homère dans l'*Odyssée* que Sisyphe fut condamné à faire rouler un rocher jusqu'au sommet d'une colline d'où il retombait chaque fois, l'obligeant alors à reprendre éternellement sa tâche¹⁶². Camus s'intéresse à la figure mythique de Sisyphe pour son affinité avec l'archétype de l'homme absurde. Tous deux sont voués au même destin par leur « travail inutile et sans espoir », l'un dans la vie terrestre, l'autre dans le Tartare (MS, I, p. 301). C'est à ce moment précis que le *Mythe de Sisyphe* semble quitter le terrain aride du raisonnement et de la philosophie, culminant dans une image poétique :

« La sagesse antique rejoint l'héroïsme moderne. On ne découvre pas l'absurde sans être tenté d'écrire quelque manuel du bonheur. "Eh! quoi, par des voies si étroites...?" Mais il n'y a qu'un monde. Le bonheur et l'absurde sont deux fils de la même terre. Ils sont inséparables. L'erreur serait de dire que le bonheur naît forcément de la découverte absurde. Il arrive aussi bien que le sentiment de l'absurde naisse du bonheur. "Je juge que tout est bien", dit Oedipe, et cette parole est sacrée. Elle retentit dans l'univers farouche et limité de l'homme. Elle enseigne que tout n'est pas, n'a pas été épuisé. Elle chasse de ce monde un dieu qui y était entré avec l'insatisfaction et le goût des douleurs inutiles. Elle fait du destin une affaire d'homme, qui doit être réglée entre les hommes. Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose. De même, l'homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes les idoles. Dans l'univers soudain rendu à son silence, les mille petites voix émerveillées de la terre s'élèvent. Appels inconscients et secrets, invitations de tous les visages, ils sont l'envers nécessaire et le prix de la victoire. Il n'y a pas de soleil sans ombre, et il faut connaître la nuit. L'homme absurde dit oui et son effort n'aura plus de cesse. S'il y a un destin personnel, il n'y a point de destinée supérieure ou du moins il n'en est qu'une dont il juge qu'elle est fatale et méprisable. Pour le reste, il se sait le maître de ses jours. À cet instant subtil où l'homme se retourne sur sa vie, Sisyphe, revenant vers son rocher, contemple cette suite d'actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire, et bientôt scellé par sa mort. Ainsi, persuadé de l'origine tout humaine de tout ce qui est

¹⁶¹ C'est par ce mythe grec que Camus « modifiera le rapport à l'absurde ». Cf. Corbic (2007), p. 70.

¹⁶² Homère, *L'Odyssée*, XI, 593-600.

humain, aveugle qui désire voir et qui sait que la nuit n'a pas de fin, il est toujours en marche. Le rocher roule encore. Je laisse Sisyphe au bas de la montagne! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux. » (MS, I, p. 303-304)

Ce passage émerveille par la beauté de la réinterprétation du récit de Sisyphe, de même qu'il déçoit par la rupture qu'il semble introduire dans la logique de l'ouvrage. Il est soutenu que « tout est bien », que « la sagesse antique rejoint l'héroïsme moderne », que « l'absurde et le bonheur sont deux fils de la même terre », que « l'homme absurde dit oui », que « l'univers ne paraît ni stérile ni futile » et finalement qu'il « faut imaginer Sisyphe heureux ». Ces affirmations contrastent avec l'insatisfaction apportée par la prise de conscience de l'absurde et nécessaire au maintien de cette lucidité. L'homme trouvant la source du bonheur dans le monde ne peut plus maintenir le divorce essentiel à l'absurde. Heureux, il ne connaît plus « l'insatisfaction consciente » : connaissant la « joie *silencieuse* », Sisyphe n'exige plus que le monde soit ce cosmos harmonieux, façonné à sa mesure. Cette conclusion semble renouer avec les sagesse anciennes, par sa reconnaissance de la nécessité d'un certain consentement au destin¹⁶³. Selon Walter Kaufmann, la relecture de ce mythe n'est pas sans faire écho à la reprise nietzschéenne de l'Éternel Retour, où l'homme est appelé à vivre sa vie comme s'il allait revivre éternellement chaque expérience et chaque événement de sa vie¹⁶⁴.

Mais l'homme peut-il vraiment atteindre le bonheur caractéristique de la sagesse tout en respectant les règles de vie nécessaires à l'absurde? Dans les sections précédentes du *Mythe de Sisyphe*, Camus avait déjà subtilement préparé cette possibilité, sans toutefois en préciser le sens. Non seulement avait-il affirmé que le Séducteur, le Comédien et le Conquérant étaient de grands sages, mais il avait déjà soutenu que l'absurde permettait d'atteindre une « difficile

¹⁶³ Comte-Sponville (1997), p. 167.

¹⁶⁴ Kaufmann (1975), p. 21. Si nous ignorons les connaissances de Camus sur la physique stoïcienne (dont l'un des sujets de prédilection est l'Éternel Retour du Même), il est évident que Camus, lecteur assidu des essais de Nietzsche, connaissait la réinterprétation éthique par Nietzsche de cette doctrine stoïcienne.

sagesse »¹⁶⁵. Mais rien n'est affirmé sur le fondement de cette difficile sagesse dont il envisage la possibilité. Camus lui-même était conscient de la difficulté de légitimer rationnellement cette sagesse de l'absurde. C'est effectivement au moment de procéder à la réinterprétation de la figure de Sisyphe qu'il abandonne le titre de *Traité de l'absurde*. Il rédige alors une notice précisant qu'il ne fonde pas une « philosophie » de l'absurde¹⁶⁶. Que la conclusion du *Mythe de Sisyphe* utilise une image poétique, qu'elle invite les lecteurs à user de leur imagination (il faut « imaginer Sisyphe heureux ») pour « justifier » la sagesse de l'homme absurde, voilà qui n'est pas étranger à cette difficulté.

La première façon d'expliquer cet extrait soutient que Camus a été incapable de mener sa philosophie de l'absurde jusqu'au bout, reniant finalement la voie de la révolte¹⁶⁷. Cela attesterait de l'impossibilité d'obéir dans la pratique aux exigences de l'absurde. Mais cette interprétation ne tient pas compte du fait que l'éthique de l'absurde n'enseigne pas de prime abord une acceptation du destin humain comme le proposent les sagesse du consentement. De fait, le bonheur de Sisyphe est affirmé au terme d'un itinéraire où Camus a essayé de maintenir l'absurde, autant que cela est possible. De ce point de vue, le consentement ultime de Sisyphe à son destin ne semble donc pas tout à fait identique à l'abdication critiquée par la première partie du *Mythe de Sisyphe*.

La deuxième interprétation de ce passage plaçant Sisyphe sur la voie du bonheur me semble plus satisfaisante. Elle soutient que le génie du consentement caractérisant la figure de Sisyphe doit viser aussi bien l'étrangeté du monde que le mouvement de révolte lui-même. C'est la thèse de Comte-Sponville, qu'il résume en ces mots : « L'acquiescement ultime, sans l'abolir, englobe jusqu'au chemin qui y mène, ou plutôt ne fait qu'un avec lui, quand bien même - c'est tout le paradoxe de Sisyphe - c'est un chemin de révolte ou de refus¹⁶⁸ ». En ce sens, la révolte de l'homme absurde ne s'érige pas en un *absolu* déterminant toute conduite. Elle est plutôt équilibrée par un idéal de consentement *relatif* au destin, préfigurant déjà

¹⁶⁵ Camus, MS, I, p. 268, 282, 297 & 300.

¹⁶⁶ Faucon (1965), p. 1413.

¹⁶⁷ C'est notamment l'interprétation de Corbic (2007), p. 69. Cette interprétation est relativement populaire dans la littérature savante.

¹⁶⁸ Comte-Sponville (1997), p. 170.

l'introduction de *L'Homme révolté* où Camus affirme que l'homme révolté qui dit « non » est aussi « un homme qui dit oui » (HR, III, p. 71). Suivant cette logique, la fin de l'itinéraire de la révolte est un état d'acceptation qui, sans renier la révolte, considère qu'elle ne peut être absolue. Voilà pourquoi le concept défendu par Coulomb d'une « rébellion acceptation » me semble particulièrement heureux pour comprendre la conception camusienne de la révolte. Sans abdiquer, sans abandonner, sans renoncer, Sisyphe doit accepter l'inéluctabilité de sa lutte personnelle, sans quoi il ne trouvera pas la force en lui-même de satisfaire les exigences difficiles de l'absurde¹⁶⁹. Ce qui s'apparente à un tour de force conceptuel n'est qu'une précision supplémentaire apportée au mode de vie absurde. Tandis que le consentement *absolu* au monde est considéré comme une abdication, Camus conçoit en définitive qu'un consentement *relatif* à son destin absurde, manifestation ultime de la « difficile sagesse », lui permettra de puiser en lui-même les ressources pour lutter contre l'absurde. On comprend alors pourquoi « la sagesse rejoint l'héroïsme moderne » - car le mythe de Sisyphe propose une voie mitoyenne entre la révolte et la sagesse -, mais aussi pourquoi le « oui » de l'homme absurde fera que « son effort n'aura plus de cesse » - car il a besoin de dépasser la stérilité du monde pour pouvoir vivre. Même si le monde, par son étrangeté, doit être affronté avec révolte, même s'il ne peut accepter d'être satisfait par son altérité, l'homme absurde se doit toutefois d'accepter que le monde risque fort bien, pendant et après sa révolte, de conserver sa part d'irrationalité. En résumé, Camus est amené à considérer que le bonheur n'est pas contradictoire avec le divorce présumé par l'absurde, tant et aussi longtemps qu'il naît d'un consentement de l'ordre du relatif¹⁷⁰. Celui-ci doit s'exercer en équilibre avec l'esprit de révolte, de liberté et de passion exigé par l'absurde. Il se situe d'ailleurs, pour être plus précis, sur un autre plan que la révolte. Alors que la révolte est affirmée être incompatible avec un consentement au monde, le *Mythe de Sisyphe* ne dit rien de la relation que l'homme doit entretenir avec son destin - avec cette tension qui le lie au monde. Cette nuance permet de comprendre pourquoi Camus affirme que Sisyphe est « le maître de ses jours » - parce

¹⁶⁹ Cf. Rousseaux (1948), p. 5 : « Du moment que l'homme, au sein de la vie ainsi considérée, a choisi de jouer la partie de l'absurde, le plus absurde serait de ne pas vouloir y être heureux ».

¹⁷⁰ Busch (1999), p. 6. Le début du *Mythe de Sisyphe* laissait présager un tel retournement : « L'absurde, pris jusqu'ici comme conclusion, est considéré comme un point de départ. En ce sens, on peut dire qu'il y a du provisoire dans mon commentaire : on ne saurait préjuger de la position qu'il engage. » (MS, I, p. 219).

que « son destin lui appartient », parce qu'il consent, non pas au monde, mais à son destin. Force est de constater que la révolte dont parle Camus dans le *Mythe de Sisyphe* n'est pas une pure négativité. Il fallait attendre à sa conclusion ultime, dans un *deus ex machina*, pour que le dernier élément manquant soit présenté.

Si, comme le veut Camus, le *Mythe de Sisyphe* est « un essai de définition passionnée du nihilisme moderne » (*LPP*, I, p. 887), le mode de vie qu'il propose à partir des exigences de l'absurde vise à se détacher du nihilisme. Cette philosophie du bonheur présagée par Sisyphe atteste qu'au sein même de l'absurde l'homme peut se trouver une raison de vivre et dominer la stérilité du monde. En ce sens, l'expérience du nihilisme peut être féconde pour l'homme. La préface américaine du *Mythe de Sisyphe* affirme clairement ce dépassement du nihilisme :

« Écrit il y a quinze ans, en 1940, au milieu du désastre français et européen, ce livre déclare donc qu'à l'intérieur même du nihilisme il est possible de trouver de quoi dépasser le nihilisme. Dans tous les livres que j'ai écrits ensuite, j'ai tenté de poursuivre ce dépassement. » (*PMS*, III, p. 956)

CHAPITRE II

LA REACTUALISATION DE LA PHILOSOPHIE ANTIQUE

Le chapitre précédant aura servi à expliciter les concepts importants de la philosophie de l'absurde défendue par Camus dans le *Mythe de Sisyphe*. Ce faisant, nous savons désormais que l'absurde est un divorce entre l'homme et l'irrationalité du monde, qui prend la forme d'un sentiment d'étrangeté vis-à-vis de celui-ci. Associé à une prise de conscience importante du nihilisme, il est refus du sens de la vie humaine, de la transcendance, ainsi que des codes moraux dont le propre est de prescrire des actes, sans valoriser la conscience de la personne. Ces refus justifient un attachement au monde concret, à la réalité sensible, qui légitime en retour un scepticisme à l'endroit des enjeux métaphysiques et théologiques. En étudiant les critiques adressées par Camus aux attitudes d'évitement de l'absurde, il a aussi été considéré que l'absurde a trois conditions de possibilité (la lucidité, l'inespoir, le refus), dont chacune d'elles présuppose une règle de vie bien particulière (la liberté, la passion, la révolte). Toutes ces règles de vie relèvent de l'« intériorité » : la révolte est un refus intérieur de l'absurde, la liberté est une libération intérieure du souci, sous plusieurs formes, et la passion, enfin, est une disponibilité intérieure à l'égard de nos expériences. Enfin, la réinterprétation du mythe de Sisyphe aura permis de nuancer quelque peu la nécessité éthique de la révolte. S'il faut questionner l'apparence d'ouverture du monde en réponse aux exigences humaines de clarté et d'unité, il est pourtant nécessaire de fournir un certain consentement à notre destin, par lequel nous acceptons la possibilité de la perpétuité de la lutte essentielle au sentiment de l'absurde. Selon Camus, un certain idéal d'acceptation constitue une voie mitoyenne entre l'absurde et le bonheur, entre l'héroïsme de la Modernité et la sagesse de l'Antiquité.

Comme on le remarquera, sans cette exposition de la philosophie de l'absurde, le présent mémoire aurait reposé sur des fondations bien incertaines. Ce cheminement dans le « cœur théorique » du *Mythe de Sisyphe* ne doit cependant pas nous faire oublier que la défense d'une éthique ne correspond pas à une thèse directrice de la philosophie comme mode de vie. Les éthiques visent généralement la définition d'une certaine façon d'agir. À ce sujet, Hadot se plaisait à rappeler dans plusieurs de ses ouvrages que la philosophie antique ne consiste pas

en une priorité de l'éthique sur la physique ou sur la logique¹⁷¹. Ce qui sépare les Modernes des Anciens, c'est que les premiers n'ont pas besoin de vivre leur vie en conformité avec leur philosophie pour « être » philosophes. Même si Camus semble plus près de l'éthique de la vertu que du déontologisme ou de l'utilitarisme, cela ne le rapproche pas pour autant de l'idéal de la philosophie comme mode de vie. À ce stade de notre cheminement, il nous incombera de replacer la manière de vivre explicitée dans le *Mythe de Sisyphe* dans le contexte de la vie, des textes de jeunesse et des *Carnets* de Camus. J'entends donc rapprocher, point par point, sa philosophie du modèle défendu dans les prolégomènes.

Seule la dernière thèse directrice de ce modèle sera écartée de cette étude, pour une raison importante. Camus n'est jamais devenu le maître de qui que ce soit, n'ayant jamais fondé une tradition de pensée, sans compter qu'il n'a jamais reçu en héritage une philosophie au sein d'un lieu de vie, qui lui aurait enseigné comment vivre son existence. Il est possible d'étudier la relation entre Albert Camus et son professeur Jean Grenier à travers le concept de direction de conscience, mais cette caractéristique, prise isolément, me semblait par trop insuffisante pour rapprocher Camus de la philosophie antique¹⁷². En ce sens, sur le dernier point du modèle défini dans les prolégomènes, l'art de philosopher de Camus procède d'une réactualisation *passive* de l'idéal de la philosophie comme mode de vie, là où il réactualise *activement* les trois premières thèses directrices de ce modèle. De ce point de vue, il serait

¹⁷¹ Notamment Hadot (2002), p. 377-378.

¹⁷² Leur relation est rapidement devenue si intime que le jeune Camus se permettait de lui écrire sur une base régulière sur des sujets personnels dans l'attente de ses conseils, considérant que « [s]a présence [l]e sauv[ait] de bien des désespoirs » (ACJG, p. 15). Il lui fera de nouveau cet aveu quelques mois plus tard : « Vous sentir présent m'est toujours d'un grand secours » (ACJG, p. 18). C'est d'ailleurs vers son professeur de philosophie que Camus se tourne lorsqu'il pense à intégrer le Parti Communiste algérien en 1935, en lui disant que « c'est un peu [sa] pensée et [son] exemple qui [l']aideront » (ACJG, p. 23). En 1934, Camus s'est aperçu « du vide et de la monotonie » de ses journées suite à une demande d'introspection de la part de Grenier (ACJG, p. 19). Il est remarquable par ailleurs que Camus lui ait demandé des conseils dans une lettre de 1938 sur ses « inclinations les plus profondes » ainsi que sur ses « contradictions » (ACJG, p. 30). Dans sa jeunesse, il lui a d'ailleurs avoué qu'il était le seul qu'il écoutait malgré son caractère ténébreux et malgré le revirement sans cesse apporté par leurs discussions : « Votre voix est la seule aujourd'hui que je puisse entendre avec profit. Ce que vous dites me révolte toujours pendant quelques heures. Mais cela me force à réfléchir, à comprendre. Après, je ne sens plus que ma gratitude et mon amitié pour vous. » (ACJG, p. 28). Au tout début des années 1950, Camus est revenu sur leur relation dans la conclusion très émouvante d'une lettre, avouant qu'il l'avait élevé et guidé : « Cher Grenier, cher ami, ai-je besoin maintenant de vous remercier? On ne remercie pas ceux qui vous ont élevé et guidé. » (ACJG, p. 181-182).

plus intéressant de mener une étude approfondie de la relation de Jean Grenier avec l'idéal de la philosophie grecque ancienne, ce qui nous aurait éloigné de l'objectif de ce travail de recherche. Il est donc plus judicieux de se concentrer sur la priorité du mode de vie, sur le désir de la sagesse et sur la pratique d'exercices spirituels.

§1- L’AFFIRMATION DE LA PRIORITE DU MODE DE VIE

Le premier rapprochement qu'il est possible de tracer entre Camus et les Anciens tient en leur parti pris commun pour la priorité du mode de vie sur le discours et la théorie. Non seulement Camus a-t-il vécu son éthique de l'absurde, mais plusieurs passages de son œuvre justifient théoriquement la priorité du mode de vie¹⁷³. Force est de constater qu'il était conscient de la visée éminemment pratique de ses œuvres idéologiques. Il a été considéré dans les prolégomènes que cette priorité s'inscrivait dans la philosophie antique sur les plans chronologique, logique et téléologique. J'essaierai de prouver que ce triple sens de la priorité du mode de vie peut être retrouvé dans l'œuvre et dans la vie de Camus. Il faudra s'aider en particulier de ses *Carnets*, qui sont des recueils, composés à partir de 1935, de pensées, de plans, de citations et de descriptions diverses (événements, paysages, sentiments).

Je commencerai par étudier la priorité chronologique du mode de vie sur la théorie. Cette première priorité atteste que la philosophie n'est pas une activité strictement théorique, sa fonction étant d'adopter et de justifier un mode de vie. Dans le cas de Camus, il est évident qu'il transpose dans son *Sisyphé* un « vécu personnel », un rapport au monde préalablement expérimenté dans sa vie¹⁷⁴. L'une des *Lettres sur la révolte* atteste clairement cette idée :

« Tous ceux pour qui les problèmes agités dans ce livre ne sont pas seulement rhétoriques ont compris que j'analysais une contradiction qui avait d'abord été la mienne. Les pensées dont je parle m'ont nourri et j'ai voulu les continuer en les débarrassant de ce qui, en elles, les empêchait, selon moi, d'avancer. Je ne suis pas un philosophe, en effet, et je ne sais que parler de ce que j'ai vécu. J'ai vécu le nihilisme, la contradiction, la violence et le vertige de la destruction. » (LR, III, p. 411)

¹⁷³ Au contraire de Lamb (2011b), je crois qu'il est impossible de soutenir que Camus a identifié les différents « moments » de l'histoire, de la réception et de la transformation de la philosophie antique. Lamb s'appuie sur une interprétation très charitable de *La Nouvelle Culture Méditerranéenne*.

¹⁷⁴ Audin (2006), p. 1276.

Dans cette lettre, Camus avoue que *L'Homme révolté* est une tentative de réponse aux pensées nihilistes, dont il a dû refuser certaines de leurs idées malgré leur influence sur sa vie¹⁷⁵. Ce passage s'applique de façon plus évidente au *Mythe de Sisyphe* : se fondant sur une critique des concepts de valeur et de code moral, l'éthique de la quantité passe près de légitimer « le nihilisme, la contradiction, la violence et le vertige de la destruction », dont il est question dans cette lettre sur la révolte. En 1942, Camus note dans ses *Carnets* que « c'est un fait que nous souffrons de nihilisme » (CA, II, p. 948), attestant de l'influence dans son cycle de l'absurde de cette absence de valeurs marquant la Modernité. Sous cet angle, il est difficile de ne pas lier son expérience du nihilisme à sa compréhension de l'absurde, ainsi qu'à son refus de la transcendance et des jugements de valeur. Il est aussi difficile de ne pas voir dans le désenchantement vécu par Camus dans sa jeunesse l'un des facteurs essentiels expliquant la naissance de cette idée de l'absurde. On sait de source sûre qu'il a non seulement connu très tôt un échec conjugal qui le fit désespérer de l'amour, mais qu'il a aussi fait l'expérience de la tuberculose, dès l'âge de dix-sept ans, qui passa près de le faire mourir plus d'une fois¹⁷⁶. Sur ce point, il est important de rappeler que le raisonnement du *Mythe de Sisyphe* invitant à persévérer dans l'absurde relevait d'une décision de « faire face ». Il ne reste qu'un pas à faire pour soutenir que cette décision est informée par son expérience personnelle. Jarrety a soutenu avec justesse que la voie du maintien de l'absurde est choisie par Camus parce qu'il sait d'expérience qu'il est possible de tendre vers un certain accord avec sa propre vie¹⁷⁷. Cette analyse me semble d'autant plus satisfaisante que, dans l'extrait cité ci-haut, il refuse le titre de philosophe sous prétexte qu'*il ne peut pas parler de ce qu'il n'a pas vécu*. Il sera même amené à avouer qu'une vie uniquement vécue dans l'absurde est stérile, tel que le présageait déjà la relecture eudémoniste du mythe de Sisyphe¹⁷⁸. Si, contrairement aux Anciens, Camus

¹⁷⁵ Cf. Camus, *E*, III, p. 605 : « Qu'ai-je fait d'autre cependant que de raisonner sur une idée [le non-sens, l'absurde, le nihilisme] que j'ai trouvée dans les rues de mon temps? Que j'aie nourri cette idée (et qu'une part de moi la nourrisse toujours), avec toute ma génération, cela va sans dire. »

¹⁷⁶ Todd (1996), p. 60-63, 83-84, 89-90, 106-107, 109-110, de même que Chavanes (1990), p. 50-52, ainsi que Grenier (1987), p. 15. Cf. aussi Camus, *QCAV*, IV, p. 643-645. À ma connaissance, un seul auteur, François Chavanes, s'est intéressé à cette relation entre la vie de Camus et son œuvre, lorsqu'il a soutenu qu'il existait un écart entre elles - sous prétexte qu'il se serait détaché de sa pensée de l'absurde et qu'il aurait partagé une amitié avec des chrétiens. Cf. Chavanes (1990), p. 48 & 88.

¹⁷⁷ Jarrety (1999), p. 19.

¹⁷⁸ Notamment *ACJG*, p. 89, mais aussi *NJPE*, II, p. 656 et *CA*, II, p. 1005.

ne prend pas la peine de justifier rationnellement sa décision, il n'en reste pas moins qu'elle obéit à la même priorité du mode de vie. Enfin, dernière illustration de cette idée, toutes les figures absurdes présentes dans son *Sisyphes* sont des transpositions d'expériences vécues par Camus, ayant lui-même été un comédien acharné et un séducteur passionné.

Il est désormais possible d'étudier la priorité logique du mode de vie, selon laquelle le discours philosophique ne peut être compris dans ses raisons les plus profondes qu'à travers le mode de vie qui lui donne sa valeur et qui justifie son importance. Le début du *Mythe de Sisyphes*, auquel il a déjà été question de se référer, atteste de cette priorité lorsque Camus y soutient qu'un philosophe devient honorable par « l'exemple » :

« Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux; il faut d'abord répondre. Et s'il est vrai, comme le veut Nietzsche, qu'un philosophe, pour être estimable, doit prêcher d'exemple, on saisit l'importance de cette réponse [...] » (MS, I, p. 221)

Il est dit, dans le sillage de Nietzsche, qu'un philosophe devient estimable dans la mesure où il va « prêcher d'exemple », où il va être amené à faire correspondre ses actes, ses discours et ses croyances. La problématique posée par l'absurde ne devient importante qu'à partir du moment où le philosophe est amené à accorder sa conduite à ses principes¹⁷⁹. On comprend bien à la lecture de cet extrait à quel point la réponse qui sera donnée à cette problématique existentielle a déterminé la conduite de Camus. Si Nietzsche traite à plusieurs reprises dans ses textes de l'importance du mode de vie sur la théorie, il existe un seul passage qui utilise précisément cette idée du philosophe devant être pris comme « exemple » - dans le troisième livre des *Considérations inactuelles* :

« J'estime un philosophe dans la mesure où il est en état de donner un exemple. Nul doute que par l'exemple il puisse entraîner des peuples entiers. L'histoire des Indes qui est presque l'histoire de la philosophie indienne le prouve. Mais l'exemple doit être donné par la vie visible et non pas seulement par les livres; il doit donc être donné, comme l'enseignaient les philosophes

¹⁷⁹ Les études sur Camus et Nietzsche mettent l'accent sur leur critique du nihilisme et du christianisme, mais elles oublient toujours de mentionner leur défense commune de la priorité du mode de vie sur la théorie.

de la Grèce, par l'expression, l'attitude, le vêtement, le régime alimentaire, les mœurs, plus encore que par les paroles et surtout que par l'écriture.¹⁸⁰ »

Dans ce passage, il est affirmé que la qualité du philosophe se mesure à l'exemple qu'il donne de sa philosophie. Selon Nietzsche, cet exemple doit être transmis en suivant le modèle des Grecs : l'enseignement de la philosophie ne passe pas, d'abord et avant tout, par les paroles et par l'écriture, mais surtout par « la vie apparente », par « la mine, l'attitude, le costume, la nourriture, les mœurs »¹⁸¹. Ces exemples utilisés par Nietzsche devraient nous rappeler avec raison certains développements exposés dans les prolégomènes. Même s'il ne se réclame pas expressément des Grecs au début du *Mythe de Sisyphe*, Camus s'inscrit tout de même dans la tradition de la philosophie antique lorsqu'il juge avec Nietzsche que le philosophe doit vivre sa philosophie. Les *Carnets* confirment cette idée plus d'une fois. Il y est affirmé que « plus l'homme est grand, plus la philosophie est vraie », parce que « les philosophies valent ce que valent les philosophes » (CA, II, p. 816). Dans une lettre à Pierre Bonnel, Camus lie cette idée au contexte pratique du *Mythe de Sisyphe* lorsqu'il soutient que les problèmes posés par l'absurde « sont des problèmes qu'il faut d'abord vivre »¹⁸². Ainsi, dès lors que cet essai traite d'une prise de conscience particulière, on ne peut comprendre les raisons les plus profondes de son itinéraire qu'au moment où nous sommes confrontés aux mêmes problèmes. Tant et aussi longtemps que l'absurde reste une problématique strictement « théorique », nous ne pouvons recevoir cette « invitation lucide à vivre et à créer » (PMS, III, p. 955).

Enfin, la priorité du mode de vie est téléologique, étant entendu que la théorie est toujours conçue dans le but de se transformer soi-même. Ainsi peut-on comprendre cette exigence des *Carnets* : « Celui qui a conçu ce qui est grand doit aussi le vivre » (CA, IV, p. 1105). Ce passage atteste que le philosophe ne doit pas être un « artiste de la raison », un esprit intéressé par la seule spéculation, pour reprendre une expression de Kant¹⁸³. Le *telos* de la philosophie

¹⁸⁰ Nietzsche, *Considérations inactuelles*, III, §3.

¹⁸¹ La référence à la philosophie indienne est précieuse. Nietzsche n'était pas sans ignorer l'influence possible des Gymnosophistes sur la philosophie grecque ancienne. Quelques extraits attestent d'une rencontre entre Pyrrhon et ces sages orientaux. Cf. Long et Sedley (2001a), p. 37-38.

¹⁸² Cette lettre est citée par Audin (2006), p. 1276 dans sa notice au *Mythe de Sisyphe*.

¹⁸³ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 562, cité dans Hadot (1995), p. 387.

culmine plutôt dans la mise en application de ce qui est conçu par la pensée. Ainsi, l'écriture du *Mythe de Sisyphe* ne peut être séparée de la part de Camus d'un engagement plus en avant dans son expérience de l'absurde. Pour le dire autrement, cet essai vient tracer, du point de vue de l'intelligence, les grandes lignes du mode de vie vers lequel sa sensibilité l'a porté¹⁸⁴. Un autre extrait des *Carnets* atteste de cette exigence appelant le philosophe à vivre selon sa pensée, en la liant cette fois à une transformation du monde : « Pour qu'une pensée change le monde, il faut d'abord qu'elle change la vie de celui qui la porte. Il faut qu'elle se change en exemple. » (CA, II, p. 1040) Cet extrait est d'autant plus intéressant qu'il rappelle le début du *Mythe de Sisyphe* avec cette idée de « l'exemple » à incarner. Le *telos* d'une pensée est donc de s'ancrer dans la vie concrète, puis, selon Camus, de changer le monde, certainement par la transformation d'autrui. Il est difficile de ne pas lier l'idée d'une transformation d'autrui à la prise de conscience que peut initier la lecture du *Mythe de Sisyphe* - visant, pour reprendre un langage nietzschéen, un renversement des valeurs¹⁸⁵. Mais une telle philosophie n'est pas aisée à vivre : « On ne peut vivre tout ce qu'on écrit. Mais on y tâche. » (CA, IV, p. 1171).

§2- LA QUÊTE DU BONHEUR ET L'AMOUR DE LA SAGESSE

Si Camus fait clairement sienne la première thèse directrice de la philosophie comme mode de vie, il est plus tortueux de le rapprocher de la quête de sagesse indissociable de la pratique de la philosophie antique. Il a été considéré dans les prolégomènes que la sagesse était une norme transcendante, au sens où le sage atteignait un état d'infaillibilité dans l'art de mener son existence. Pour marquer cette transcendance, les Anciens associaient la figure du sage à la divinité, tant cette excellence rompait avec la vie inauthentique des autres hommes. Si Camus procède à une réactualisation de l'amour de la sagesse, il est impossible de concevoir sa réalisation sur le plan d'une assimilation à la divinité, pour des raisons qui me semblent évidentes. Les Modernes, surtout lorsqu'ils sont influencés, à la manière de Camus, par le nihilisme, n'ont pas la même conviction que les Grecs à l'endroit de la

¹⁸⁴ Sur ce sujet, cf. Todd (1996), p. 400-411.

¹⁸⁵ Cf. Sprintzen (1988), p. 56 : « Joining with Nietzsche's effort to contribute to a transvaluation of values by unmasking everything by which the nihilism of our age was being hidden from itself, Camus has sought to describe that lived but inarticulate nihilism that is at the root of contemporary transcendental faiths. »

possibilité et de la réalité, non seulement de la divinité, mais aussi de la perfection. Tel que l'a remarqué Jean-François Balaudé, le désir de la sagesse prôné par les Anciens ne peut subsister aujourd'hui que sous la forme d'un appel au perfectionnement de soi-même¹⁸⁶. Il sera donc question de montrer que Camus se réapproprie l'idéal de la sagesse, sans toutefois l'incarner dans ses exigences doctrinales les plus fortes. Il faudra accorder à la manière des Anciens une grande place à l'*eudaimonia* au sein de la réalisation de la sagesse¹⁸⁷. Sur ce point, Camus se place de façon évidente dans le sillage de la philosophie comme mode de vie, d'autant plus que la fin du *Mythe de Sisyphe* invite à imaginer Sisyphe heureux. Tel qu'on le constatera, il fait lui aussi coïncider la réalisation de l'excellence et l'atteinte du bonheur. En ce sens, le bonheur de Sisyphe n'est pas une simple satisfaction subjective.

Il faut d'abord soulever l'importance, dans ses œuvres de jeunesse, de se prendre comme objet de souci¹⁸⁸. Michel Jarrety a remarqué avec justesse que Camus en appelle *avant tout* à se soucier de lui-même, à transformer ses perceptions et son rapport au monde, tandis que les philosophies de son époque culminent dans une *théorisation* du soi, de la personne, de l'homme, sans pour autant en déduire des implications éthiques explicites¹⁸⁹. À l'opposé de ces considérations relevant de « l'anthropologie philosophique », le *Mythe de Sisyphe* présente une conception minimaliste de l'humain comme être en recherche de sens et d'unité, avec pour seul objectif de définir une façon de vivre. Étant guidé par le souci de soi, ce mode de vie vise à changer la manière dont on doit « percevoir » en notre for intérieur les événements de notre vie et les objets du monde. Dans l'éthique de l'absurde, rappelons-le, il faut résister à l'étrangeté du monde avec révolte et avec passion, en étant libéré du poids de l'espoir, des soucis quotidiens et des idéaux métaphysiques. Si cette manière de vivre est animée par le même « moteur » (le souci de soi) que les philosophies anciennes, cette considération pour soi-même se place toutefois chez les Grecs en harmonie avec le souci d'autrui. Or, à ce stade

¹⁸⁶ Balaudé (2009), p. 13-14.

¹⁸⁷ Il ne faut pas faire l'erreur de réduire la visée des éthiques anciennes à l'atteinte du bonheur. Sur cette mise en garde, cf. l'introduction à l'ouvrage *Éthiques grecques* de Canto-Sperber (2001b), p. 7-28.

¹⁸⁸ Jarrety (1999), p. 7.

¹⁸⁹ Il faut rappeler que la France de la première moitié du XX^e siècle se place dans le sillage de quatre grandes philosophies : la philosophie réflexive, l'existentialisme, le personnalisme, la phénoménologie.

de son itinéraire, Camus succombe - du moins en pensée - à une forme radicale d'égoïsme moral, à ce qu'il conviendrait d'appeler un solipsisme éthique, sur lequel il faudra revenir au prochain chapitre, où seule sa personne semble avoir une importance morale¹⁹⁰.

Mais le mode de vie proposé par le *Mythe de Sisyphe* peut-il véritablement être rapproché de l'idéal de la sagesse, cette excellence dans l'art de mener sa vie, tant dans l'intériorité de soi-même que dans nos rapports avec autrui, qui mène, par le fait même, au bonheur? Si la sagesse de l'absurde promise par Camus ne réactualise pas le versant « interpersonnel » des éthiques anciennes, il n'en reste pas moins que la manière dont l'homme absurde est amené à changer sa conscience de soi et du monde le transforme radicalement. Pour le montrer, il me semble nécessaire de m'engager sur la voie « longue » d'une étude de la genèse de la philosophie du bonheur à laquelle Camus nous convie à la fin du *Mythe de Sisyphe*. On sait de source sûre que Camus a fait l'expérience de l'absurde avant de commencer l'écriture de son cycle de l'absurde (en 1937)¹⁹¹. La vie du jeune Camus obéit à une tension irréductible entre ce qu'il appelle sa philosophie d'évidence et sa philosophie de préférence :

« Il faut se décider à introduire dans les choses de la pensée la distinction nécessaire entre philosophie d'évidence et philosophie de préférence. Autrement dit, on peut aboutir à une philosophie qui répugne à l'esprit et au cœur *mais qui s'impose*. Ainsi ma philosophie d'évidence c'est l'absurde. Mais cela ne m'empêche pas d'avoir (ou plus exactement de connaître) une philosophie de préférence : Ex : un juste équilibre entre l'esprit et le monde, harmonie, plénitude, etc... » (CA, II, p. 987)

Ce passage datant de 1943 distingue rétrospectivement deux philosophies, deux modes de vie, dont il a fait l'expérience dans sa jeunesse. La première, sa philosophie d'évidence, sa philosophie de l'absurde, répugne à la fois à son esprit et son cœur. Malgré cette *répulsion* à l'endroit de l'absurde, elle s'impose à la suite de son expérience d'un monde irrationnel, tel que cela fut exemplifié dans *L'Étranger* et explicité dans le *Mythe de Sisyphe*. Camus écrit alors

¹⁹⁰ Cf. Corbic (2007), p. 66. Dans les faits, pourtant, Camus ne fait pas figure d'immoralisme, en faisant foi sa contribution au journal *Alger républicain*. Il ne faut pas associer ce solipsisme éthique à un éclipse total de la morale. Seulement, intéressé dans le *Mythe* au rapport de soi à soi, Camus ignore le rapport de soi à autrui.

¹⁹¹ La tuberculose lui fait côtoyer la mort dès le début des années 1930, sans compter que le début des *Carnets* datant de 1935 se réfère au concept de l'absurde. Cf. notamment Camus, CA, II, p. 800, 801 & 802.

à Grenier que l'absurde est une « vérité », toute la difficulté étant de savoir s'il est possible de vivre avec cette vérité¹⁹². Camus déclare cependant connaître une autre façon de vivre, à laquelle il se réfère comme à sa philosophie de préférence, dont on comprend, par sa visée de l'équilibre, de l'unité et de l'harmonie avec le monde, qu'elle est eudémoniste. Plusieurs ont vu dans cette distinction la preuve que Camus n'aurait pas vécu selon sa philosophie de l'absurde. Chavanes considère qu'il s'est efforcé, dans les années 1941-1942, « de faire passer dans sa vie les conclusions pratiques auxquelles il était parvenu », cette tentative se soldant par un échec¹⁹³. Pour sa part, Corbic croit que ce passage de la philosophie de l'absurde vers une philosophie de l'unité a lieu en 1950 avec la parution du recueil d'essais lyriques intitulé *L'Été*¹⁹⁴. Influencé par Ricoeur, ce spécialiste franciscain de l'œuvre de Camus replace cette unité retrouvée dans la logique d'une « naïveté seconde », où les symboles du sacré seraient de nouveau capables d'interpeller l'homme, en l'occurrence Camus¹⁹⁵. Même s'il est possible de disserter longuement sur le rôle du sacré dans sa vie, il faudra plutôt démontrer que les années 1930 l'amènent à avouer son impuissance à réconcilier l'absurde et le bonheur, alors que les années 1940 lui feront concilier l'absurde et le bonheur, sans pour autant qu'il ne succombe à une nouvelle « naïveté ». De nombreux passages des *Carnets* louangent la joie de vivre à Alger, près des plages, avec les femmes, sous un soleil puissant et radieux, tout en relatant des pensées pessimistes et des expériences éprouvantes.

Sa philosophie de préférence trouve son expression la plus claire dans certains des essais lyriques de *Noces*. Dans *Noces à Tipasa*, notamment, Camus nous invite à vivre « un jour de noces avec le monde », à « aimer sans mesure », à « êtreindre un corps de femme » et à exalter notre « joie de vivre », car il « suffit de vivre de tout [s]on corps » (N, I, p. 105-109). L'objectif des accents lyriques présents dans ce texte est de montrer que cette vie selon le corps procède

¹⁹² ACJG, p. 89.

¹⁹³ Chavanes (1990), p. 81-82. Il est vrai que Camus a essayé d'appliquer rigoureusement le premier moment de sa philosophie dans ces années, jugeant cette voie stérile. Cf. Camus, CA, II, p. 927-928 : « Vertige de se perdre et de tout nier, de ne ressembler à rien, de briser à jamais ce qui nous définit, d'offrir au présent la solitude et le néant. » Mais c'est là oublier que la deuxième partie du *Mythe de Sisyphe* met à la disposition de Camus les « ressources » pour vivre une existence authentique.

¹⁹⁴ Corbic (2007), p. 133.

¹⁹⁵ Ricoeur (1988), p. 481.

d'un changement radical de notre rapport au monde, en tant que l'homme doit vivre comme s'il était une partie du tout qui est le monde¹⁹⁶. Si l'accord entre l'individu et le monde, sous une forme ou une autre, est un idéal dans toutes les philosophies antiques, le jeune Camus l'interprète, sans le savoir, dans les termes de l'hédonisme d'Aristippe de Cyrène, philosophe grec peu connu des Modernes, prônant une vie de jouissances¹⁹⁷. Les Cyrénaïques et le jeune Camus valorisent l'accroissement de sensations, ce que les premiers nommaient précisément le plaisir corporel en mouvement - non l'absence de troubles d'Épicure, le plaisir psychique au repos¹⁹⁸. Le jeune Camus invite à vivre des expériences d'harmonie, de plénitude, d'unité dans sa philosophie de préférence, et, à cette époque, de telles expériences s'accompagnent toujours d'un plaisir corporel. Cette philosophie n'est donc pas seulement le propre de sa période de « maturité », s'il existe une telle chose.

Si l'absurde et le bonheur sont considérés comme les deux termes d'une tension, il n'en reste pas moins que la fin du *Mythe de Sisyphe* faisant de l'homme absurde un être capable de bonheur semble unir sa philosophie de l'évidence et sa philosophie de préférence. Pour expliquer ce revirement, Giovanni Gaetani a proposé de voir dans la conception du bonheur du jeune Camus un aveu de la nécessité d'entrer en relation avec un monde « habité » par le sens¹⁹⁹. Avant son *Sisyphe*, Camus conçoit qu'il est nécessaire que l'homme soit réuni avec le monde pour atteindre l'état de bonheur. Pourtant, rien ne semble plus opposé à l'idéal du « divorce lucide » que cette vision du bonheur compris comme unité et harmonie. Cela explique pourquoi, dans les premières parties du *Mythe de Sisyphe*, l'absurde est incompatible avec une attitude prônant le consentement au destin, car le monde n'est pas habité par le sens. Avec sa réinterprétation du récit de Sisyphe, Camus illustre toutefois, avec une image mythique, que l'absurde admet une certaine forme d'unité avec le monde qui ne soit pas un renoncement de la révolte, de la lucidité et de la passion. Il soutient dans ses *Carnets* qu'il faut « être heureux avec ses amis, en accord avec le monde, et gagner son bonheur en suivant une voie qui pourtant mène à la mort », étant entendu qu'il ne faut « pas renoncer », « ne

¹⁹⁶ Monte (2003), p. 238-241.

¹⁹⁷ De ce point de vue, cette comparaison n'atteste pas d'une réactualisation consciente du cyrénaïsme.

¹⁹⁸ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 87-89.

¹⁹⁹ Gaetani (2013), p. 396.

jamais renoncer », mais aussi « exiger toujours plus » (CA, II, p. 841). Cet idéal du bonheur ne semble pas renoncer aux exigences de la révolte, qui est un questionnement incessant du monde, un refus obstiné du renoncement. Cet extrait atteste malgré tout l'équilibre difficile entre deux concepts fort opposés. Sur le même thème, il note ceci : « *Faire une chose pour être heureux, et en être heureux*. Ce qui m'attire, c'est ce lien qui va du monde à moi, ce double reflet qui fait que mon cœur peut intervenir et dicter mon bonheur jusqu'à une limite précise où le monde alors peut l'achever ou le détruire. » (CA, II, p. 843). Cette note laisse entendre que le *telos* du mode de vie de Camus est bien le bonheur. Les différentes notes des *Carnets* attestant de la nécessité éthique du bonheur étant nombreuses, je me limiterai à citer une dernière pensée : « Personne plus que moi n'a désiré l'harmonie, l'abandon, l'équilibre définitif, mais il m'a toujours fallu y tendre à travers les chemins les plus raides, le désordre, les luttes. » (CA, IV, p. 1116). Les *Carnets* et la fin du *Mythe de Sisyphe* attestent de la possibilité de vivre une existence absurde, de traverser les chemins les plus raides, tout en s'approchant du bonheur, unissant donc ses philosophies d'évidence et de préférence

Ainsi passe-t-on, sans pourtant la renier totalement, d'une compréhension hédoniste du bonheur à une conception stoïcienne du bonheur, non dans son versant intellectualiste et rationaliste, dont on connaît l'importance, mais plutôt dans son idéal, souvent oublié, d'un « génie du consentement »²⁰⁰. Si le bonheur stoïcien est intimement lié à la pratique de la vertu, il provient aussi du consentement du sage à la Providence divine et à son repli dans « la citadelle inexpugnable que chacun peut édifier en lui-même »²⁰¹. Mais le rapprochement avec la tradition stoïcienne doit être prudent. Camus ne peut pas accepter le consentement « naïf » du stoïcisme au monde. Non seulement l'absurde est un concept impossible à penser au sein du stoïcisme, mais l'horizon culturel de la modernité rend difficile l'acceptation de leur physique rationaliste²⁰². Ainsi, la révolte contre l'absurde est incompatible, en un sens

²⁰⁰ Melançon (1976), p. 221. Melançon a été le premier, à ma connaissance, à soutenir précisément que le bonheur stoïcien, qui est un accord très particulier avec le monde, guidait la conception du bonheur présente dans *Le Mythe de Sisyphe*. Il va d'ailleurs plus loin en soutenant que les règles de vie du *Mythe* sont « des vertus presque stoïciennes ». Cf. Melançon (1976), p. 176.

²⁰¹ Hadot (1995), p. 199. Sur le rapport entre bonheur et vertu, je rappelle que c'est là un élément de l'héritage socratique des Stoïciens.

²⁰² Comte-Sponville (1997), p. 159.

strict, avec le consentement stoïcien à la Nature universelle. Pour les Stoïciens, souhaiter changer l'ordre du monde, plutôt que d'y consentir, revient à se dresser contre Dieu, contre la Raison, présente dans chaque objet et chaque évènement du cosmos²⁰³. Dans cet ordre des choses, les seules choses qui dépendent de nous et sur lesquelles il est possible d'exercer un contrôle, ce sont les opérations de l'âme (désir, jugement, impulsion, aversion)²⁰⁴. Tout rapprochement avec le stoïcisme est rendu difficile par le caractère systématique de sa doctrine, ses éléments étant solidairement et logiquement liés entre eux²⁰⁵. En ce sens, il est périlleux de déterminer à quoi ressemblerait un « stoïcisme moderne », si une telle chose est possible : cela exigerait d'isoler l'éthique des Stoïciens de leur physique et de leur logique. Mais il n'est pas pour autant impossible de retracer un usage « moderne » du stoïcisme chez plusieurs auteurs du XIX^e et du XX^e siècles²⁰⁶. Dans la préface à *La Pléiade* consacrée aux Stoïciens, en 1963, Pierre-Maxime Schuhl en appelait déjà à un rapprochement entre Camus et le stoïcisme²⁰⁷. Récemment, Sharpe a défendu que sa philosophie de l'absurde proposait un stoïcisme « post-métaphysique »²⁰⁸. Grâce à Carl Viggiani, nous savons de source sûre que Camus a lu plusieurs philosophes rattachés au stoïcisme impérial, particulièrement Épictète, Marc Aurèle et Sénèque, lus activement en 1939²⁰⁹. Non seulement Camus entretenait un intérêt sur le plan de la pensée à l'égard du stoïcisme, de surcroît lors de la rédaction de son cycle de l'absurde, mais il lui était aussi lié par un intérêt « personnel ». De fait, Camus a

²⁰³ Je me suis inspiré d'un article consacré à la notion du consentement dans la tradition stoïcienne de Laetitia Monteils-Laeng (2008), qui commente au passage l'idéal camusien de la révolte.

²⁰⁴ Épictète, *Manuel*, I.

²⁰⁵ Long et Sedley (2001a), p. 23-24.

²⁰⁶ De la même façon que le stoïcisme a connu plusieurs usages, parfois contradictoires entre eux, notamment durant le Moyen-Âge et la Renaissance. Je ne peux que conseiller la consultation des ouvrages particulièrement éclairants de Lagrée (2010) et d'Ingham (2007).

²⁰⁷ Cf. Schuhl (1963), p. LV : « L'inspiration stoïcienne est un facteur constant de l'histoire de la Philosophie comme de l'histoire de la Littérature; on peut l'étudier chez Kant et chez Maine de Biran comme chez Corneille, Alfred de Vigny, Emerson ou Camus. » Cette idée était aussi mentionnée dans Matet (1949).

²⁰⁸ Cf. Sharpe (2011), p. 583 : « The absurd person should, if she is to remain faithful to what her reason has disclosed, seek - in a kind of post-metaphysical Stoicism - to remain ever attentive or mindful of what reason has revealed about her condition. » Je dois mettre l'accent au passage sur l'expression fort mal choisie de « stoïcisme post-métaphysique », comme s'il avait existé une métaphysique stoïcienne. S'il y a bel et bien eu une ontologie stoïcienne, les Stoïciens n'ont jamais élaboré une doctrine métaphysique, pour la seule raison que l'univers se suffit à lui-même, comme l'atteste Plutarque lorsqu'il soutient que « seul le monde peut être dit autosuffisant » (Long et Sedley (2001b), p. 256). Sur le rapport autarcie/métaphysique, cf. Dorion (2000).

²⁰⁹ Camus, *QCV*, IV, p. 645-646.

avoué à Viggiani que c'est la lecture d'Épictète qui l'a « aidé à tenir » lors de ses crises de tuberculose dans les années 1930. Pour comprendre l'usage camusien du stoïcisme, il faut se référer à l'avant-propos de Paul Veyne à l'édition de l'œuvre philosophique de Sénèque - même s'il vise explicitement Foucault avant cet extrait :

« Le stoïcisme est donc devenu, pour notre usage, une philosophie du repli actif de soi sur soi et de la tenace dénégation d'un monde menaçant ou absurde. [...] Le moi étant le point d'appui où poser le levier, le stoïcisme devient pour les Modernes le moyen de survivre en un monde où il n'y a plus de Dieu, plus de nature [...], plus de tradition et plus d'impératif catégorique. Le paradoxe est qu'un point de détail de la doctrine stoïcienne, à savoir l'autonomie du moi et la possibilité d'un travail de soi sur soi, devienne pour nous un moyen de survivre malgré la disparition de tout ce dont le stoïcisme affirmait l'existence : la nature, le dieu, l'unité du moi.²¹⁰ »

Mais peut-on vraiment comparer sous le même angle le stoïcisme et cette philosophie de l'absurde valorisant la révolte, l'ardeur de vivre, le refus de l'espoir? La perception apportée par la sagesse de l'absurde pourrait plutôt rappeler l'épicurisme, car il restitue au monde son absence de gouvernement et de rationalité²¹¹. C'est surtout au contact de plusieurs éléments éthiques du stoïcisme qu'on peut mieux apprécier le mode de vie défendu dans le *Mythe de Sisyphe*. Tout d'abord, Camus invite à se replier dans notre for intérieur, à construire une forteresse en soi-même, à persévérer dans notre être, à faire face au monde plutôt qu'à l'éviter et à le fuir. Si une telle éthique incite les hommes à agir, elle restitue à l'action son domaine limité, seule la conscience étant le « lieu » véritable de la vie bonne. Voilà pourquoi Camus soutient que « la volonté n'a d'autre fin que de maintenir la conscience » (MS, I, p. 298). Tel que je l'ai montré, c'est ce « repli actif de soi sur soi », cette « tenace dénégation d'un monde menaçant », mentionnés dans le passage de Veyne, qui caractérisent l'éthique de l'absurde. Jacqueline Lagrée a noté avec raison que le stoïcisme est une « philosophie de la force d'âme et de la volonté »²¹². C'est surtout cet élément éthique qui intéressera les philosophies « néo-stoïciennes », tournées vers la « tentation de la solitude » et le « goût de la retraite ». C'est à

²¹⁰ Veyne (1993), p. V-VI. On retrouve aussi ce « stoïcisme de l'absurde » dans Spanneut (1973), p. 368-369.

²¹¹ Ce serait là une erreur grossière. Au-delà des similitudes entre ces deux perceptions du monde, surtout attribuables à l'atomisme des Modernes, leur *mode de vie* semble accumuler certaines différences.

²¹² Lagrée (2010), p. 194-195.

ce retour en soi-même, pour se préserver d'un monde austère et menaçant, que nous invite la réinterprétation du mythe de Sisyphe, lorsqu'on apprend que l'homme poursuit sa lutte et atteint le bonheur par l'effort de sa volonté²¹³. Ensuite, sa philosophie admet l'importance éthique d'un consentement à l'inéluctabilité de l'absurde, l'homme n'ayant pas le pouvoir de changer le monde à lui seul - sans toutefois renier le questionnement exigé par la révolte. Plus mesuré, ce consentement appartient à l'ordre du relatif, mais, encore une fois, cette différence avec le stoïcisme tient surtout à leur conception du monde respective, rationnel pour les Stoïciens, irrationnel pour Camus. Chez les Stoïciens, l'acte de consentir comporte de multiples fonctions, mais il est toujours intimement lié à l'atteinte du bonheur²¹⁴. Là où les Épicuriens nous inviteraient à éviter la douleur associée à la découverte de l'absurde, les Stoïciens défendraient plutôt la décision de Camus de faire face au monde et de finalement lui consentir. Non seulement l'éthique de l'absurde promeut une philosophie de la volonté comme les Stoïciens, mais, en laissant une grande place à la modalité du consentement dans cette logique de la volonté, elle culmine dans le même génie du consentement caractéristique de la sagesse stoïcienne. Enfin, le mode de vie défendu par le *Mythe de Sisyphe* a comme idéal une conception du bonheur rappelant l'*eudaimonia* des Grecs, si ce n'est plus précisément des Stoïciens : le concept de bonheur se retrouvant dans le *Mythe de Sisyphe* ne constitue pas seulement un état subjectif de contentement; il renoue plutôt avec un état d'excellence dans le rapport à soi-même, avec une forme d'accord avec le monde, plus près de la sérénité du Stoïcien que du plaisir de l'Épicurien ou du Cyrénaïque. Sa valorisation de l'authenticité et de la lucidité ne me semble pas étrangère à la valorisation du perfectionnement de soi. Cet accord avec le monde ne se vit pas selon la philosophie de l'absurde sur le plan de la fusion charnelle, comme le défendait Camus dans *Noces*. Au contraire, cette théorie hédoniste est

²¹³ Ainsi peut-on comprendre pourquoi il est affirmé que « l'homme absurde dit oui et [que] son effort n'aura plus de cesse » (MS, I, p. 303), ce « oui » attestant de la ténacité de la volonté de l'homme à maintenir l'absurde. Sans un bonheur relatif, sans un consentement relatif, l'homme est voué à la stérilité. Voilà l'enseignement ultime du Sisyphe de Camus : lorsqu'on pense ne plus avoir d'influence sur le monde et sur les événements extérieurs, il nous est encore possible d'exercer un pouvoir sur soi-même.

²¹⁴ Sur cette question, cf. Monteils-Laeng (2008), mais surtout Hadot (1997), p. 173-212. On retrouve ce rapprochement avec l'absurde, quoique subtilement, dans les entretiens de Hadot (2001), p. 242 : « [Le Stoïcien] doit dire oui au Monde dans toute sa réalité, même si elle est atroce ». La seule différence entre le consentement stoïcien et le consentement camusien tient en leur portée : absolu chez les premiers, relatif chez le deuxième.

remplacée dans le *Mythe de Sisyphe* par un eudémonisme très strict. Il suffit que l'homme se recueille à l'intérieur de lui-même comme le sage stoïcien pour qu'il connaisse, non un accroissement de sensations, mais plutôt la « joie silencieuse » de l'homme se réconciliant avec sa destinée. Rien n'est dit sur le plaisir corporel à la fin du *Mythe*, attestant de ce recentrement sur une conception du bonheur encore plus près de l'*eudaimonia*, tels que le présageaient plusieurs extraits des *Carnets* de cette époque où Camus invite à « être heureux avec ses amis en accord avec le monde » (CA, II, p. 841), à « faire une chose pour être heureux, et en être heureux » (CA, II, p. 843)²¹⁵.

C'est donc à une réévaluation complète du rapport entre sa philosophie d'évidence et de sa philosophie de préférence à laquelle procède Camus dans les dernières pages de son essai sur l'absurde. Mais peut-on considérer que ce mode de vie absurde, finalement réconcilié avec le bonheur, vise l'accomplissement de la sagesse comme les Grecs? Je crois avec Comte-Sponville qu'il n'est pas abusif de parler d'une sagesse absurde ou tragique, qui est une forme d'excellence dans l'art de mener sa vie à l'intérieur de soi-même, visant la réalisation d'une perception radicalement différente du monde, la tranquillité de l'âme et la suffisance à soi-même²¹⁶. Ancrée dans la finitude humaine, cette sagesse ne doit pas être conçue comme un état de perfection²¹⁷. Il me semble plus acceptable de la concevoir, selon la définition de Comte-Sponville, comme le « bonheur dans la vérité », c'est-à-dire comme « le maximum de bonheur dans le maximum de lucidité »²¹⁸. Il est très difficile de ne pas retrouver le *Mythe de Sisyphe* dans cette définition : la conscience de l'absurde s'exprime par la lucidité, et cette persévérance dans la lucidité est liée au bonheur à la fin de son essai. Selon les souvenirs de Grenier, Camus avouait dans l'intimité que la révolte devait servir « à aboutir au bonheur terrestre », indissociable d'une « sagesse de vie »²¹⁹. Camus parle dans sa correspondance avec

²¹⁵ À la différence des Grecs, toutefois, Camus restitue à ce bonheur une part de hasard, lorsqu'il le définit comme « un hasard qui se prolonge » (A, II, p. 413). Cette thèse a été défendue par Walker (2014) dans un article consacré à « l'éthique du hasard » de Camus.

²¹⁶ Comte-Sponville (1997), p. 168-169. Comme l'a montré Lamb (2011a), Camus renoue, dans le sillage de Nietzsche, avec une vision tragique de l'existence et de la sagesse.

²¹⁷ Cette idée peut être défendue à partir du concept même d'absurde, puisque l'absurde n'a pas de sens à l'intérieur d'un monde parfait ou d'un monde forgé par Dieu. Cf. Gilead (1998), p. 332.

²¹⁸ Comte-Sponville (2004), p. 45.

²¹⁹ Grenier (1968), p. 135.

Grenier de l'idéal à atteindre d'une « sagesse qui ne nie plus rien » (AC-JG, p. 97). Si l'idéal camusien sur le plan de l'existence est finalement une sagesse qui ne nie plus rien, c'est parce qu'elle tente de maintenir cette tension entre la révolte et le consentement, en ne refusant aucune de ces deux voies. De ce point de vue, Camus essaie de fusionner, dès son cycle de l'absurde, ses philosophies d'évidence et de préférence : dans le *Mythe de Sisyphe*, il opère un glissement dans la notion même de bonheur, en la liant à l'idéal stoïcien d'un consentement au destin, équilibré par la révolte. Voilà l'une des seules sagesse possibles pour l'homme moderne : faire usage des sagesse du passé, sans pour autant accepter naïvement leur vision du monde²²⁰.

§3- LA PRESENCE INSOUÇONNÉE DES EXERCICES SPIRITUELS

Il a été considéré dans les prolégomènes l'importance dans l'Antiquité philosophique des exercices spirituels, ces pratiques volontaires de nature physique, intuitive ou discursive, qui visent à préparer l'âme à se convertir à la sagesse. Sur ce thème, la philosophie de Camus ne pourrait pas sembler plus éloignée, du moins à première vue, de la philosophie comme mode de vie. Là où l'on peut retrouver dans le corpus camusien, soit dans les *Carnets*, soit dans le *Mythe de Sisyphe*, des traces d'une connaissance intuitive des deux premières thèses directrices de la philosophie antique, rien n'indique pour autant qu'il eut conscience de la présence de ces exercices dans l'histoire de la philosophie. Tout au plus peut-on retrouver une note des *Carnets* dédiée à Ignace de Loyola, l'une des figures importantes du catholicisme, attestant de la lecture de son livre *Exercices spirituels*²²¹. Tel que l'a noté Hadot, une certaine continuité marque la tradition des exercices spirituels malgré la fermeture des écoles anciennes, du fait que ces exercices ont un caractère « universel »²²². Il n'existe nul besoin aujourd'hui de faire

²²⁰ Cette sagesse, l'a-t-il atteinte? Rien n'en est moins certain. Soutenant en 1954 que « la seule loi de l'être c'est d'être et de se surpasser » (CA, IV, p. 1214), il note deux ans plus tard cette pensée : « quand on ne sait plus rien que ceci : je voudrais être meilleur » (CA, IV, p. 1248).

²²¹ Cf. CA, IV, p. 1092, datant de 1950 : « Exercices spirituels de Saint Ignace - pour prévenir la somnolence dans la prière. » Quoiqu'Ignace de Loyola soit une figure très importante de l'histoire *chrétienne* des exercices spirituels, aucun autre passage de l'œuvre camusienne ne confirme sa connaissance du rôle joué par de tels exercices dans la *philosophie antique*.

²²² Hadot (2002), p. 380. Sans utiliser l'expression « caractère universel », Hadot a démontré que les exercices antiques sont toujours restés vivants, dans des horizons culturels, historiques et philosophiques fort différents.

le choix exclusif d'une école antique et de ses pratiques. Il est possible de mêler les attitudes issues de la philosophie grecque, faisant preuve d'un éclectisme spirituel, sans pourtant en être conscient. Les exercices de frugalité, d'abstinence sexuelle, d'attention à soi, d'examen de conscience, d'expansion de soi et de méditation diverse sont « présents », historiquement et intuitivement, pour que nous en disposions²²³. Cette section essaiera de démontrer que Camus a pratiqué des exercices spirituels, de même qu'il a vécu des événements particuliers et involontaires ayant radicalement changé son regard sur le monde²²⁴.

Tout d'abord, il me semble important de souligner l'importance accordée à la pratique de certaines pratiques corporelles, visant, non seulement la santé de son corps malade, mais aussi et surtout la maîtrise de lui-même. Tel qu'on le verra, l'idéal de maîtrise de soi a pour fonction le contrôle des passions, principalement à l'endroit des femmes et de la nourriture. Cette exigence de « fortification » du corps se retrouve d'ailleurs déjà présente au début de la vie adulte de Camus. Dans sa correspondance avec Grenier, il se dit peiné « d'être souvent dépassé par [s]on corps », lui confiant qu'il essaie depuis un an de surmonter ses « faiblesses » par l'attention qu'il porte à son corps, notamment par l'exercice physique et par la pratique du football (ACJG, p. 21 & 30). Citons ce passage des *Carnets*, noté en 1938 :

« Il s'agit d'abord de se taire - de supprimer le public et de savoir se juger. D'équilibrer une attentive culture du corps avec une attentive conscience de vivre. D'abandonner toute prétention et de s'attacher à un double travail de libération - à l'égard de l'argent et à l'égard de ses propres vanités et de ses lâchetés. Vivre en règle. » (CA, II, p. 849)

Camus réaffirme le souci qu'il porte à son corps, cette fois dans le but de se libérer de ses « vanités » et de ses « lâchetés », à quoi que cela puisse référer précisément. Quelques années plus tard, il avoue qu'il tente de s'en guérir « par l'exercice de sa volonté » (CA, II, p. 1125). Il limitera toute sa vie sa consommation de nourriture, avant tout de façon constante, faisant de la frugalité une pratique quotidienne, mais surtout durant des périodes qu'il qualifie lui-même d'ascèses : « Quand l'ascèse est volontaire, on peut jeûner six semaines (eau). Quand elle est contrainte (famine) pas plus de 10 jours. » (CA, II, p. 822). Durant ces ascèses, Camus

²²³ Hadot (2001), p. 165-167.

²²⁴ Camus entremêle les exercices de différents horizons et de différentes traditions. Cela ne remet pas en cause son usage du stoïcisme, mais l'inscrit dans un esprit éclectique et incertain, en quête de sagesse.

affirme découvrir son « réservoir d'énergie réelle » (CA, II, p. 823), prenant conscience de la force de sa volonté. Grenier confirmera l'importance de la frugalité dans la vie de Camus dans ses *Souvenirs* :

« Une grande frugalité - une grande simplicité de goûts -, peu de besoins. Lorsque je déjeunais avec lui au restaurant, il ne mangeait pas beaucoup. Il est vrai que son principal repas était celui du soir. Le matin il écrivait, l'après-midi il remplissait ses obligations, le soir c'était le divertissement. Mais enfin il se contentait de peu (non de ce qui était petit). Le luxe, la fête, oui, et pas toujours. Jamais la quantité et le confort pour eux-mêmes.²²⁵ »

Si l'ascèse s'applique à la nourriture, elle s'exerce aussi à l'endroit de la sexualité : « seule la chasteté est liée à un progrès personnel », dira Camus (CA, II, p. 965). Ainsi soutient-il dans ses *Carnets* qu'il faut « s'imposer un mois d'ascèse dans tous les sens » avant de se vouer à l'écriture et à la réflexion (CA, II, p. 901). Il explique un peu plus loin dans cette note que cette ascèse doit comprendre la « chasteté sexuelle » ainsi que la « chasteté dans la pensée », dans le but « d'interdire aux désirs de s'égarer [et] à la pensée de se disperser ». Mais comment est-il possible de concilier cette pratique et cette valorisation de la chasteté et de la frugalité avec une tendance marquée au luxe, à la fête, à la lubricité? Car, tel que l'atteste ce dernier extrait des *Carnets*, la limitation des désirs et des besoins vise d'abord les périodes de création et de réflexion, permettant alors l'excès lorsqu'il est circonscrit et que l'on est maître de soi²²⁶. Il y est clairement affirmé que l'objectif de s'exercer et de se limiter par des périodes d'ascèse est de « se rendre maître de soi-même » (CA, II, p. 1034). Cette maîtrise de soi est considérée comme une « vertu » par Camus. Il soutient qu'il faut atteindre, non cette « vertu extrême qui consiste à tuer ses passions », mais plutôt « cette vertu plus profonde qui consiste à les équilibrer », caractéristique de la maîtrise de soi (CA, II, p. 1106). L'importance de l'ascèse rappelle, jusqu'à un certain point, les exercices épicuriens. Certes, Camus n'associe pas le bonheur à l'ataraxie, lui préférant l'accord stoïcien avec le monde, d'autant plus qu'il n'a jamais élaboré une typologie des désirs. Mais cette frugalité, cette simplicité de goût, cette

²²⁵ Grenier (1987), p. 111.

²²⁶ N'exagérons rien. Camus n'a pas vécu une vie de débauche pour autant. Sa vie pourrait être résumée par une tension entre la mesure et la démesure : « Trouver une démesure dans la mesure » (CA, I, p. 849). Après la Seconde Guerre mondiale, cette tension tendra vers la mesure plutôt que vers la démesure.

limitation dans les besoins et cette satisfaction de peu, dont parle Grenier, jouent un rôle de premier plan dans l'épicurisme. Peut-être est-il de propos de rappeler que, dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure en appelle à une ascèse des désirs sous deux prétextes : d'abord pour se prémunir contre la fortune, puis pour pouvoir mieux jouir de l'abondance²²⁷. L'abondance, la quantité, le confort, acceptés et valorisés par Camus, ne constituent pas des interdits au sein de l'épicurisme, malgré sa grande austérité, car « aucun plaisir n'est en soi un mal »²²⁸. Mais ils représentent toujours un danger, par les souffrances qu'ils peuvent apporter : c'est pourquoi Épicure n'en appelle jamais à vivre une vie de débauche. Si plusieurs éléments doctrinaux de l'épicurisme ne sont pas repris par Camus, on retrouve pourtant des traces d'ascèses, dans sa vie et dans ses *Carnets*, ayant plusieurs affinités avec cette philosophie, par leur objet (certains désirs bien définis), ainsi que par leur objectif (l'idéal de la maîtrise de soi)²²⁹. Gay-Crosier parle d'une « alternance frappante entre l'ascèse et la jouissance » à propos de Camus, qu'il faudrait rapprocher de l'épicurisme²³⁰. Tandis que Camus limite l'ascèse aux désirs de nourriture, de sexe et de luxure, les Épicuriens croient qu'elle doit se pratiquer idéalement à l'endroit de l'ensemble des désirs qui ne sont pas des désirs visant à satisfaire notre besoin de boire et de manger (les désirs nécessaires pour la vie)²³¹. Force est de constater que l'usage camusien du stoïcisme est équilibré, dans la pratique concrète des exercices, par un certain usage de l'épicurisme²³².

Mais là ne s'arrête pas le rapprochement entre Camus et les Anciens sur la pratique des *askeseis*. Chez Camus, l'écrit, qu'il soit littéraire ou philosophique, obéit aux critères formels d'un exercice spirituel, ayant pour fonction de produire un effet dans « l'âme » de celui qui

²²⁷ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 130.

²²⁸ Épicure, *Maxime Capitale*, 8.

²²⁹ Épicure n'a jamais utilisé le concept de maîtrise de soi (*enkrateia*), lui préférant l'idéal d'*autarkeia*, mais les exercices épicuriens visent bel et bien la même forme de maîtrise des désirs défendue par Camus.

²³⁰ Gay-Crosier (1968), p. 827. C'est dans ce texte de 1968 que Gay-Crosier évoque pour la première fois dans la littérature savante la filiation entre Épicure et Camus concernant la maîtrise des désirs.

²³¹ L'autarcie épicurienne a pour but que l'homme apprenne à se satisfaire d'un régime qui supprime la douleur provenant du manque de boisson et de nourriture, d'un abri et d'un vêtement qui suppriment la douleur provenant du froid et de ces autres choses qui lui permettraient de ne pas être troublé.

²³² Le rapprochement avec l'épicurisme concernant l'ascèse des désirs ne remet pas en doute le rapprochement avec le stoïcisme. L'usage moderne du stoïcisme n'empêche pas le souci du corps et de ses désirs. L'attitude intérieure de Camus est foncièrement stoïcienne, mais elle n'obéit en aucun cas à une doctrine d'école.

le professe et de celui qui le reçoit²³³. Mais c'est surtout à l'œuvre d'art qu'il assigne la tâche de transformer son créateur et le monde. L'écrit littéraire doit « éprouver et décrire », et, s'il accomplit correctement ces deux tâches, il créera alors dans le lecteur une « sensation » qui changera sa perception de son destin (MS, I, p. 284). La fonction de l'art vise à « montrer d'un doigt précis la voie sans issue où tous sont engagés » (MS, I, p. 285). L'écrit n'a pas pour objectif de transmettre une doctrine et de tourner l'âme vers celle-ci, comme le concevaient les Anciens : sa grandeur est d'initier une prise de conscience chez autrui, sans lui apprendre quelque dogme que ce soit, le préparant alors à se placer de lui-même et en lui-même sur le chemin d'une philosophie. Cette transformation ne s'opère pas seulement dans l'esprit du lecteur, mais aussi dans l'esprit du créateur, car, selon Camus, « l'artiste au même titre que le penseur s'engage et se devient dans son œuvre » (MS, I, p. 285) :

« Il y a un certain rapport entre l'expérience globale d'un artiste, sa pensée, sa vie (son système en un sens - omission faite de ce que le mot implique de systématique), et l'œuvre qui reflète cette expérience. Ce rapport est mauvais lorsque l'œuvre d'art donne toute l'expérience entourée d'une frange de littérature. Ce rapport est bon lorsque l'œuvre d'art est une part taillée dans l'expérience, facette de diamant où l'éclat intérieur se résume sans se limiter. [...] Le problème est d'acquérir ce savoir-vivre (avoir vécu plutôt) qui dépasse le savoir-écrire. Et dans la fin, le grand artiste est avant tout un grand vivant (étant compris que vivre, ici, c'est aussi penser sur la vie - c'est même ce rapport subtil entre l'expérience et la conscience qu'on en prend). » (CA, II, p. 862)

Ainsi peut-on comprendre pour quelles raisons Camus soutient dans une entrevue avec Jean-Claude Brisville que, même s'il a « de grands dons pour le bonheur muet », il est « incapable désormais de vivre sans [s]on art » (RJCB, IV, p. 611), la création le mettant au service d'une œuvre dans laquelle il se devient pleinement. De ce point de vue, le philosophe idéal est un philosophe artiste²³⁴. Il faut aussi remarquer avec Sharpe que les *Carnets* s'apparentent fort

²³³ Je suis ici la voie tracée par l'étude de Jacqueline Lévi-Valensi (1999) sur les rapports entre littérature et philosophie dans l'œuvre et dans la vie de Camus. Il serait d'ailleurs fort intéressant de procéder à une analyse comparée du *Mythe de Sisyphe*, de *L'Homme révolté* et du *Discours de Suède* sur cette problématique.

²³⁴ La position de Camus est fort bien éloignée du cadre interprétatif de Hadot, selon lequel la littérature peut être un auxiliaire puissant de la philosophie, sans que la philosophie s'incarne en littérature. Sur les rapports entre littérature et philosophie, cf. Hadot (2001), p. 222-225. Il ne serait pas inutile de consulter l'article de Nussbaum (2003) : « l'union » entre la littérature et la philosophie se retrouvait dès l'Antiquité.

bien aux *hypomnemata*, à ces notes à soi-même répandues dans l'Antiquité, surtout connues aujourd'hui grâce aux *Pensées* de Marc Aurèle²³⁵. Ces notes visaient à garder à portée de main les principes d'une vie bonne, afin que le philosophe modifie ses jugements, ses désirs et ses actions²³⁶. En ce sens, ils constituaient de véritables exercices spirituels. Si plusieurs passages des *Carnets* ne souscrivent pas au genre des *hypomnemata*, il n'en reste pas moins que Camus notait souvent des formules brèves visant à fortifier sa volonté et à tendre vers la sagesse²³⁷.

J'étudierai finalement la vie de Camus à la lumière des exercices de méditation, dont la double tâche est d'initier un mouvement à l'intérieur de soi et un autre mouvement vers le monde. Ces exercices visaient principalement dans l'Antiquité à prendre conscience de son état moral, de ses désirs, de ses faiblesses, de son progrès vers la sagesse, en plus de s'ouvrir à la « grandeur » de l'univers. Cet extrait des *Carnets* relate une méditation sur soi-même :

« Pour la première fois : sentiment bizarre de satisfaction et de plénitude. Question que je me suis posée, couché dans l'herbe, devant le soir lourd et chaud : "Si ces jours étaient les derniers..." Réponse : un sourire tranquille en moi. Pourtant rien dont je puisse être fier : rien n'est résolu, ma conduite même n'est pas si ferme. Est-ce l'endurcissement qui termine une expérience, ou la douceur du soir, ou au contraire le début d'une sagesse qui ne nie plus rien? » (CA, II, p. 997)

Ce passage relate une expérience de réconciliation avec soi, avec le caractère mortel du fait d'être humain, qu'il serait possible de rapprocher de nombreux exercices spirituels. Cette pensée de la mort rappelle le « pré-exercice (*praemeditatio*) des maux », qui correspond à « un exercice préparatoire aux épreuves » (les revers de fortune, les souffrances, la mort)²³⁸. La comparaison avec cet exercice est d'autant plus frappante que son objectif est d'assurer la tranquillité et la fermeté de l'âme, Camus affirmant lui-même, après cette pensée, avoir « un sourire tranquille en [lui-même] ». Quoique cette épreuve semble plus passive qu'active, elle n'en reste pas moins un exemple d'exercice d'attention à soi et d'acceptation du présent, où

²³⁵ Sharpe (2013), p. 1155-1160.

²³⁶ Hadot (1998), p. 62-69.

²³⁷ Évidemment, Camus n'obéissait pas à un genre littéraire aussi structuré que ne le faisait l'empereur philosophe. Les passages étant très nombreux, je me limiterai à citer une seule pensée : « Tant que l'homme n'a pas dominé le désir il n'a rien dominé. Et il ne le domine presque jamais. » (CA, IV, p. 1001).

²³⁸ Hadot (1995), p. 212-213.

la mort devient en quelque sorte un indifférent. De ce point de vue, cette expérience rappelle les exercices stoïciens visant l'attention à soi-même et au présent²³⁹. Quelques années avant de relater cette expérience, Camus note ceci : « La pensée est toujours en avant. Elle voit trop loin, plus loin que le corps qui est dans le présent. Supprimer l'espérance, c'est ramener la pensée au corps. Et le corps doit pourrir. » (CA, II, p. 863). Une fois de plus, il soutient qu'il faut revenir au présent, en l'occurrence au corps, en critiquant cette fois la pensée et l'espoir (qu'on imagine trop attachées au futur). Cette note est d'autant plus intéressante que ce retour au présent et au corps s'articule autour d'un pré-exercice de la mort, puisqu'elle soutient que « le corps doit pourrir ». Ce n'est pas sans rappeler un passage des *Pensées* de Marc Aurèle citant le célèbre esclave philosophe selon lequel l'homme est une « âme chétive qui soulève un cadavre »²⁴⁰. Absolument tous les exercices d'attention relatés dans les *Carnets* visent à se rendre présent à soi-même, dans l'objectif de devenir maître de soi-même, qui est l'étape préalable de la vie bonne²⁴¹. Ainsi Camus note-t-il cette pensée sur l'idéal de présence à soi : « Cette présence de moi-même à moi-même, mon effort est de la mener jusqu'au bout, de la maintenir devant tous les visages de ma vie même au prix de la solitude que je sais maintenant si difficile à supporter. » (CA, II, p. 833). La présence à soi est si importante qu'il conçoit cette activité sur le plan de la solitude, étant préparé à lui offrir plusieurs sacrifices. On comprend aisément que, si les hommes n'incarnent pas cet idéal, ils ne pourront pas être conscients de leur état moral, ne pouvant pas alors se changer eux-mêmes, exemplifier les règles de vie de l'absurde et atteindre l'idéal de consentement relatif défini par Camus. C'est d'ailleurs ce qu'affirment les *Carnets* lorsqu'ils font dépendre l'acceptation de la présence à soi : « La volonté n'est rien. L'acceptation, tout. À condition qu'à l'expérience la plus humble ou la plus déchirante, l'homme soit toujours "présent", et la supporte sans désarmer, muni de toute sa lucidité. » (CA, II, p. 888).

Mais Camus n'avait pas seulement comme idéal le recueillement en lui-même, concevant aussi l'expansion de son individualité dans le monde comme un événement important. S'il

²³⁹ Hadot (2002), p. 28-30. Ce sont les exercices de *prosochè*. Les exercices préparatoires aux épreuves ne sont pas attachés au futur, mais bel et bien au présent : ils visent toujours à préparer l'homme à vivre le présent.

²⁴⁰ Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, IV, 40.

²⁴¹ Sur l'idéal de présence à soi, cf. aussi Camus, *EE*, I, p. 70 & *CA*, II, p. 823 & 841.

lui arrivait d'être désespéré et dégoûté par le monde, tel qu'en font foi ses descriptions de l'absurde, il concevait aussi l'importance de sentir le plaisir d'être une partie du monde. Je reproduis un extrait portant sur cet exercice d'expansion de soi : « Consentir au monde et en jouir - mais seulement dans le dénuement. Je ne serais pas digne d'aimer la nudité des plages si je ne savais demeurer nu devant moi-même. Pour la première fois, le sens du mot bonheur ne me paraît pas équivoque. » (CA, II, p. 833). Ainsi est-il possible d'être nu devant le monde, et le monde nu devant soi. Ce passage a le mérite de lier les idéaux de conscience de soi et d'expansion de soi, en plus d'associer le bonheur au consentement au monde et de rappeler l'importance de la présence à soi-même (il faut « demeurer nu devant [s]oi-même »). L'exercice de présence à soi peut s'accompagner en toute vraisemblance d'une autre prise de conscience, peut-être plus fondamentale, qui ouvre sur notre place dans le monde. Si Camus ne peut accepter la théorie stoïcienne du *logos* qui ferait de l'univers un grand Tout duquel il faudrait prendre « d'en haut » la perspective, il lui est toutefois possible, à la manière des Épicuriens, de viser « la volupté de se plonger dans l'infini » d'un monde dénué d'un sens²⁴². C'est à cette expérience que nous convie parfois Camus dans *Noces à Tipasa*, où il procède à un éloge, non seulement du plaisir de la jouissance du corps, mais aussi du plaisir d'exister dans un monde qui, sans être rationnel, mérite d'être aimé²⁴³. Il n'est pas abusif de soutenir que ce texte nous invite à élargir les frontières de la perception humaine, de façon à prendre conscience de la petitesse de notre individualité et de la beauté du monde.

Les exercices spirituels s'entremêlent, dans un esprit pénétré d'éclectisme, dans la vie et dans la philosophie de Camus, même s'il est difficile de leur trouver une direction, tant celui qui les pratique semble en quête de lui-même et d'une vérité éthique. Ainsi peut-on soutenir une fois de plus que Camus réactualise la philosophie comme mode de vie, où l'individu est amené à se replier à l'intérieur de lui-même pour atteindre la vertu, le bonheur et la sagesse. Il est d'ailleurs hautement intéressant qu'il ouvre la possibilité, dans un des extraits cités, de lier ces exercices au « début d'une sagesse qui ne nie plus rien » (CA, II, p. 997).

²⁴² Hadot (1995), p. 310.

²⁴³ Cf. N, I, p. 110 : « Non, ce n'était pas moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l'amour. »

CHAPITRE III

LA REVOLTE ET LE SOUCI D'AUTRUI

Les deux chapitres précédents auront permis de présenter rigoureusement la philosophie défendue par Camus dans le *Mythe de Sisyphe* et de l'étudier à l'aune de l'idéal antique de la philosophie comme mode de vie. Il est toutefois important de remarquer que Camus reste prisonnier dans ses écrits de jeunesse d'une forme de solipsisme éthique où autrui n'apparaît pas comme un sujet d'appréciation morale, tandis que le souci de soi s'articule toujours chez les Anciens au souci d'autrui²⁴⁴. Selon Paul Ricoeur, dans *Soi-même comme un autre*, l'éthique se divise en trois « composantes », à savoir les composantes individuelles, interpersonnelles et sociétales²⁴⁵. Cela l'a amené à considérer l'éthique comme une « visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes²⁴⁶ ». Cette conceptualisation de l'éthique légitime la division de l'étude de la sphère normative en trois champs disciplinaires, étendant chaque fois la portée du souci : l'éthique, la morale et la politique. Si l'éthique vise le dépassement de soi, l'atteinte du bonheur et de la sagesse, la morale et la politique ont pour objectif de fonder des normes légiférant le vivre-ensemble. Il faut rappeler que cette distinction entre éthique et morale est arbitraire pour les Anciens, car, en plus de ne pas être justifiée par l'étymologie des deux termes, elle ne se retrouve dans aucune philosophie antique. Il n'en reste pas moins qu'elle a le mérite de mettre en lumière les différents « objets » dont le sujet moral doit se préoccuper, aussi bien dans la Modernité que dans l'Antiquité. Si l'éthique des Anciens défendait une articulation harmonieuse entre le souci de soi (l'éthique) et le souci d'autrui (la morale), jusqu'à ne pas établir de véritable distinction entre elles, celle-ci ne sera pas reprise par Camus dans le premier moment de sa philosophie. En faisant du soi l'objet éthique par excellence, la philosophie de l'absurde s'inscrit à l'opposé de l'éthique

²⁴⁴ J'insiste pour soutenir que ce solipsisme doit être lié à ses écrits de jeunesse. Dans les faits, Camus a toujours eu le souci d'autrui, même durant la rédaction du *Mythe de Sisyphe*. En fait foi sa série d'article sur la *Misère de Kabylie*. Cela ne me semble pas une limite au rapprochement de la philosophie de Camus et de la philosophie comme mode de vie, mais plutôt la preuve que, dans son *Sisyphe*, la *theoria* avait pour *telos* de déterminer sous quel rapport l'on devait vivre à l'intérieur de soi, en relation avec sa conscience et sa volonté.

²⁴⁵ Ricoeur (1990), p. 234. C'est l'introduction par Ève Morisi d'un ouvrage collectif consacré à l'éthique chez Camus qui m'a amené à introduire *L'Homme révolté* sous cet angle. Cf. Morisi (2014), p. 9-13.

²⁴⁶ Ricoeur (1990), p. 202.

des Modernes, qui s'est recentrée sur la problématique des relations interpersonnelles et des institutions politiques au profit d'un délaissement de la question de la vie bonne - laissée à la sphère privée, si ce n'est à la spiritualité de chacun, comme si aucun idéal ne légiférait le rapport de soi à soi²⁴⁷.

Cette distinction entre les différents objets d'intérêt moral permet de mieux comprendre l'évolution allant du *Mythe de Sisyphe* à *L'Homme révolté*. Selon ce cadre interprétatif, Camus se serait intéressé dans sa jeunesse à la composante individuelle de l'éthique, sous l'influence notable de la critique de Nietzsche à l'endroit des morales formelles, tout en liant déjà dans les faits la pratique de la vertu au souci d'autrui²⁴⁸. En ce sens, le *telos* de *L'Homme révolté* est de dépasser ce recentrement sur soi et de fonder une « morale de la révolte ». Camus est amené à ne plus seulement se limiter à la question éthique « qui dois-je devenir en tant que personne? ». À partir de 1945, il s'intéresse plutôt à la question « comment dois-je agir vis-à-vis d'autrui? » et, dans une certaine mesure, à la question « par quels moyens devons-nous transformer les institutions de notre société? »²⁴⁹. Dans les limites imparties par le présent travail, il sera question de présenter le cadre général de cet essai sur la révolte et d'exposer succinctement le mode de vie défendu et vécu par Camus. Mon objectif sera d'illustrer la permanence de l'idéal de la philosophie comme mode de vie dans sa morale de la révolte.

Il me semble important, d'abord, de rappeler que cet essai sur la révolte a été l'objet d'une vive polémique dans les milieux intellectuels français à sa parution (1951), la critique menée par les « sartriens » ayant connu une prospérité importante jusque dans les années 1980. Il est espéré qu'un rappel sur le contexte d'émergence et de réception de *L'Homme révolté* puisse servir d'appel à la prudence dans l'interprétation de cet essai et des articles et ouvrages lui

²⁴⁷ Habermas est le représentant exemplaire de la Modernité lorsqu'il considère, au contraire de Ricoeur, que la philosophie normative doit seulement s'intéresser à la morale, à la fondation des normes encadrant l'agir. Habermas est aussi le représentant d'une politisation de la morale qui est inséparable de la prolifération du libéralisme dans la sphère de la philosophie politique, comme il l'atteste en affirmant que « les questions morales se transforment en questions d'éthique politique ». Cf. Habermas (1999), p. 25, 29, 39-40.

²⁴⁸ Morisi (2014), p. 11-12. Il me semble important de noter que le *Mythe de Sisyphe* défendait déjà une morale sous une forme embryonnaire : Camus disait dans cet essai que le « tout est permis » n'est pas l'équivalent du « rien n'est défendu ». Cf. Jarrety (1999), p. 29.

²⁴⁹ Camus s'intéresse moins à la manière dont nous devons organiser le pouvoir dans notre société qu'à la manière dont nous devons l'encadrer par le pouvoir citoyen.

étant consacrés. À partir de la Seconde Guerre mondiale, Camus se rapproche de la critique d'Arthur Koestler, présentée notamment dans son roman *Darkness at Moon* (1941), adressée à l'utilisation soviétique de la violence, de la terreur et des camps de concentration²⁵⁰. Contre cette critique, Merleau-Ponty a publié, en 1947, *Humanisme et Terreur* : il refuse dans cet essai de reproduire une conception antagoniste entre l'humanisme et la terreur, au nom d'une conciliation possible entre l'utilisation de la violence révolutionnaire et la finalité du projet humaniste²⁵¹. S'il n'a justifié à aucun moment les crimes de l'URSS, il en appelait toutefois à adopter une « attitude pratique de compréhension sans adhésion et de libre examen sans dénigrement » à l'endroit du communisme soviétique²⁵². C'est dans ce climat intellectuel de confrontation que Camus a rédigé et publié son *Homme révolté*, positionné contre l'attitude historiciste de Merleau-Ponty et des intellectuels gravitant autour de Sartre. Les sartriens ne pouvant ignorer cet essai, Francis Jeanson lui consacra un commentaire fort critique, où il a soutenu qu'il présentait « un grand livre manqué », précisément « une pseudo-philosophie d'une pseudo-histoire des "révolutions" »²⁵³. S'ensuivirent une réponse de Camus, au ton acerbe, adressée au directeur des *Temps Modernes*, ainsi qu'une réplique de Sartre, blâmant Camus de se placer au-dessus de l'histoire et d'être un « accusateur public de la République des Belles Âmes »²⁵⁴. À l'exception de rares penseurs issus de la gauche anti-marxiste et de la droite conservatrice, peu d'intellectuels se sont rangés aux côtés de sa critique de l'histoire du nihilisme et de son éloge de la révolte. Seul Georges Bataille publia une défense publique rigoureuse de *L'Homme révolté* à sa parution²⁵⁵.

Mais quels éléments de cet essai ont pu susciter autant d'animosité? Malgré ses accents anti-communistes, *L'Homme révolté* propose, d'abord et avant tout, une critique importante de la façon dont certaines « philosophies » sont amenées à se transformer en idéologies et à finalement justifier dans la *praxis* le crime, la violence, la terreur. Selon Camus, cette critique

²⁵⁰ Sabot (2009), p. 46-47.

²⁵¹ Par souci d'honnêteté, il faut rappeler que Merleau-Ponty a précisé sa position dans son essai *Les Aventures de la Dialectique* (1955), où il critique « l'ultrabolchevisme » de Sartre et des *Temps Modernes*.

²⁵² Merleau-Ponty (1947), p. 165.

²⁵³ Jeanson (1952), p. 2006. De ce point de vue, Camus défendrait une « morale de Croix Rouge ».

²⁵⁴ Sartre (1964), p. 97. Le concept de « belle âme » se retrouvait déjà chez Hegel.

²⁵⁵ René Char et Hannah Arendt ont tous deux défendu *L'Homme révolté* dans l'intimité.

doit être replacée, dans le sillage de Nietzsche, dans un diagnostic historique et exhaustif du nihilisme. Contre ces idéologies et ce nihilisme, l'essai sur la révolte défend une « pensée de midi », où la mesure des Anciens est réinterprétée de façon à définir une attitude idéale de révolte. S'il est possible de critiquer certaines analyses de Camus, en particulier sa relecture de l'histoire de la philosophie, il n'en reste pas moins que la structure générale de *L'Homme révolté* est éminemment philosophique. Encore aujourd'hui, la littérature savante consacrée à cet essai vacille trop aisément entre le mépris et l'adhésion, au point où il est ardu de voir ce qui, dans ce texte, appartient à la philosophie. Ce chapitre essaiera de retourner au cœur de la philosophie de la révolte de Camus sans parti pris, si ce n'est le désir de déterminer si sa morale de la révolte réactualise l'idéal antique de la philosophie.

§1- LES ENJEUX D'UNE REFLEXION SUR LA REVOLTE

Au début de *L'Homme révolté*, Camus commence par distinguer deux types de crimes : les crimes de passion et les crimes logiques. Les premiers sont peu intéressants d'un point de vue philosophique, puisque, étant les fruits de la passion, ils ne visent ni à fonder un système ni à se justifier. Les crimes logiques sont toutefois doublement problématiques. D'abord, ces crimes obéissent à une « doctrine » ou une « philosophie », visant à instaurer la liberté et la justice par le moyen de la terreur, notamment par les meurtres de masse, par les camps de concentration, par le terrorisme d'État. En second lieu, les idéologies meurtrières légitimant les crimes ont proliféré au sein du XIX^e et du XX^e siècles, si bien que l'époque de Camus a « déracin[é], asservi ou tu[é] soixante-dix millions d'êtres humains » (HR, III, p. 63). *L'Homme révolté* ayant été rédigé à partir de 1945, il est aisé de comprendre que son auteur vise en particulier deux idéologies, le nazisme hitlérien et le communisme soviétique, dont on sait qu'elles l'ont profondément marqué pendant la Seconde Guerre mondiale²⁵⁶.

Là où le *Mythe de Sisyphe* concevait le nihilisme sur le plan de la « négation », l'absence de valeurs étant alors liée à la problématique du suicide, *L'Homme révolté* considère plutôt que le nihilisme marquant notre Modernité a entraîné la naissance et la domination sur la vie politique de certaines idéologies justifiant rationnellement des actes de terreur. En ce

²⁵⁶ Mais sa critique peut s'appliquer à toute idéologie se servant de la violence. Cf. Chavanes (1990), p. 128.

sens, son essai sur la révolte essaie de mettre au jour « l'antihumanisme pratique » se cachant derrière « l'humanisme théorique » - car le propre de ces idéologies est d'en appeler à l'usage de la violence au profit de l'épanouissement humain²⁵⁷. Mais Camus est-il en droit d'élaborer une critique de ces idéologies, après qu'il ait essayé de préserver l'absurde dans le *Mythe de Sisyphe*? Il rappelle avec raison au début de son *Homme révolté* que le sentiment de l'absurde rend « le meurtre indifférent et par conséquent possible » (HR, III, p. 65). Mais, là où le *Mythe* voulait effacer tout jugement de valeur, il soutenait tout de même une valeur, la vie étant reconnue comme « le seul bien nécessaire ». Dès lors, pour que Camus s'érige en juge du nihilisme et de sa dimension meurtrière, il ne lui reste plus qu'à ouvrir sa conscience à l'altérité, à étendre son raisonnement de l'absurde à autrui et à reconnaître que chaque être tend légitimement à la vie²⁵⁸. Quoique *L'Homme révolté* semble par moments renier l'éthique du *Mythe de Sisyphe*, Camus n'abandonne pas pour autant sa valorisation du présent et incidemment sa critique de tout absolu, car sa critique du nihilisme repose sur « le refus de sacrifier un bien présent mais relatif à l'absolu d'un Bien futur »²⁵⁹.

Mais quelle est sa position sur le nihilisme dans cet essai? Il me semble important de faire un détour par *Le Temps des meurtriers*, publié en 1949, l'un des textes ayant servi à l'écriture de *L'Homme révolté*. Camus y soutient qu'une « maladie » s'est emparée de l'Europe, que les hommes sont entrés dans ce mal par « la pensée », et qu'il tentera de fournir un « diagnostic » de celui-ci, en plus de lui chercher une « guérison » et un « remède » (TM, III, p. 351-353). Sans grande surprise, cette maladie est nommée plusieurs fois « nihilisme »²⁶⁰. Sur l'usage du modèle de la médecine, le rapprochement avec Nietzsche ne peut qu'être très fécond. Il est le premier, selon Camus, à avoir examiné le nihilisme comme un « fait clinique » et à avoir conçu la tâche du philosophe comme celle d'un « clinicien » (HR, III, p. 116)²⁶¹. Si Camus

²⁵⁷ Sabot (2009), p. 45.

²⁵⁸ Foley (2008), p. 33. Le nihilisme est conçu comme « sous-jacent » aux crimes logiques.

²⁵⁹ Jarrety (1999), p. 17.

²⁶⁰ De façon paradigmatique, il soutient que « cette génération a vécu dans le nihilisme » (TM, III, p. 354) et qu'elle est prisonnière d'une « histoire enfiévrée de nihilisme » (TM, III, p. 355). Il est d'ailleurs hautement représentatif que la dernière section de *L'Homme révolté* s'intitule « Au-delà du nihilisme ».

²⁶¹ Il est surprenant que William Duvall n'ait pas soulevé cette idée dans ses articles sur Camus et Nietzsche. Le modèle du clinicien est d'autant plus intéressant qu'il se retrouve souvent dans les philosophies grecques.

délaisse dans son étude de l'histoire de la révolte les problématiques du travail aliéné pour se concentrer sur les « idéologies » (ce que lui reprochent durement les marxistes), c'est parce qu'il considère que les idéologies de son époque sont les symptômes, non de l'infrastructure économique, mais de l'absence de valeurs et de la haine pour la vie, caractéristiques toutes deux du nihilisme²⁶². Force est de constater que cet essai obéit à un parti pris important dans son objet d'étude, car il s'intéresse moins à la domination qu'à la manière de lui répondre et de s'en émanciper. Camus dédie en effet le tiers de son ouvrage à une critique importante de « la révolte historique », de la « révolution », où cela l'amène à délaisser complètement les structures de domination du capitalisme. S'il fallait résumer, en une phrase, l'enjeu de cet essai, il faudrait soutenir qu'il refuse - ce qui n'est pas si trivial à l'époque - la prémisse selon laquelle une injustice peut être réparée par une autre injustice.

Maintenant que nous avons contextualisé cet essai, il est important de dire quelques mots sur sa structure générale. Ricoeur a remarqué avec justesse que l'ouvrage obéit à une logique en trois temps²⁶³. S'y déploie d'abord une réflexion sur la révolte, définie comme une volonté et non comme un sentiment. Cette première partie lui permet d'élaborer un idéal-type de la révolte, avec ses valeurs et ses normes, afin de « mettre en évidence leurs déformations et de se mesurer au nihilisme »²⁶⁴. S'ensuit alors une étude des manifestations de la révolte, ce qui correspond à la partie la plus longue de l'essai. Selon Richard Cox, la révolte prend quatre formes dans *L'Homme révolté*²⁶⁵. Il y a tout d'abord la révolte personnelle, dont l'exemple paradigmatique, d'inspiration hégélienne, est la révolte de l'esclave contre son maître. C'est cette révolte qui lui permet d'établir le modèle d'une révolte véritablement émancipatrice. Viennent par la suite la révolte métaphysique, dirigée contre la condition humaine, puis la révolte historique, dirigée contre le pouvoir politique, et enfin la révolte artistique, dirigée contre le manque de beauté dans le monde. Même si elle s'appuie sur ces quatre formes de révolte, l'étude des déformations de la révolte se concentre surtout sur la révolte historique.

²⁶² Vanney (2008), p. 1262.

²⁶³ Ricoeur (1999), p. 123-124.

²⁶⁴ Gay-Crosier & Weyembergh (2008), p. 1218.

²⁶⁵ Cox (1965), p. 77.

Cette partie de *L'Homme révolté* vise à prendre conscience de notre responsabilité relative dans la prolifération des idéologies - à faire preuve d'une « culpabilité raisonnable » (*HR*, III, p. 70)²⁶⁶. Cette idée reviendra dans la *Défense de L'Homme révolté* lorsque Camus soutiendra que son essai visait à « comprendre la sorte de culpabilité où nous étions » (*DHR*, III, p. 368). Au terme de cette critique des « pathologies de la révolte », l'essai se termine sur l'explicitation de la « pensée de midi », qui réhabilite et réactualise comme norme morale et politique la « mesure » héritée de la Grèce ancienne. Cette dernière partie définit les grandes lignes d'une morale devant s'incarner dans nos rapports à autrui et dans l'action politique.

Au début de son essai, Camus définit le modèle d'une juste révolte, qui guide en retour sa critique de l'histoire de la révolte et de sa démesure. Pour avoir en sa possession un tel modèle, il procède à une nouvelle interprétation de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave²⁶⁷. L'esclave est dominé toute sa vie par le maître, mais il arrive un jour où il lui dit « non », où il refuse d'obtempérer à l'un de ses ordres. À ce moment précis, l'esclave se révolte contre sa condition d'esclave. Tandis que cette révolte semble se situer seulement sur le plan de la négation, elle révèle plutôt une frontière qui exige le respect, dont l'esclave ne peut plus tolérer la transgression. Cette frontière établit ce que Camus appelle « la dignité humaine »²⁶⁸. C'est pourquoi toute révolte présuppose une affirmation sur le droit de la personne opprimé, car, sans elle, la révolte serait une pure négation, un avatar du nihilisme. Selon *L'Homme révolté*, toute révolte a pour origine la souffrance, aussi longtemps - utilisons la définition de Ricoeur - que « cette souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même par la douleur mentale, mais aussi par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité de soi »²⁶⁹. C'est en effet contre la destruction de la capacité d'agir et l'atteinte à l'intégrité de soi que naît toute révolte. Bataille a noté avec justesse que le fondement ultime de la révolte définie

²⁶⁶ Bataille (1951a) et Ricoeur (1999) parleront d'une « culpabilité raisonnée ».

²⁶⁷ Gay-Crosier & Weyembergh (2008), p. 1218. Je me référerai à l'analyse de Camus dans *HR*, III, p. 71-79.

²⁶⁸ Chavanes (1990), p. 136.

²⁶⁹ Ricoeur (1990), p. 223. Si Ricoeur ne vise en aucun cas l'usage camusien du concept de souffrance, il n'en reste pas moins que cette définition s'y applique parfaitement. Camus considère à plusieurs reprises que l'une des origines de la révolte est la souffrance.

par Camus est la « volonté d'être souverainement »²⁷⁰. La révolte n'en est pas pour autant égoïste, car la dignité de soi qu'elle souhaite instaurer ne se limite pas à un seul individu. En se révoltant, l'esclave se reconnaît comme sujet de droit, comme sujet souverain, mais, en remettant en cause son oppression, il remet en cause la condition de l'oppression en général. Il reconnaît alors, certes indirectement, tous les hommes comme des sujets de droit²⁷¹. Ainsi peut-on comprendre que l'esclave préfère mourir en tentant d'être libéré plutôt que de rester enchaîné, car il lutte au nom d'une valeur qui dépasse son existence et sa seule dignité. Selon Camus, la révolte s'érige sur la valeur de la solidarité, puisqu'elle est une prise de conscience de la généralité de la souffrance humaine. Ce sont les valeurs découvertes dans la révolte qui permettent, selon *L'Homme révolté*, la formation d'une communauté²⁷². Cette ouverture à autrui et à sa souffrance permet à l'individu de considérer que la révolte comporte une visée profondément collective, au sens où la volonté du révolté est essentiellement une volonté de justice, étant définie comme « la suppr[ession] des obstacles qui séparent les hommes »²⁷³. S'il peut être difficile de déterminer avec précision le critère permettant d'établir la légitimité d'une action, Camus l'a pourtant défini dans sa *Défense de L'Homme révolté* : « La liberté a ses limites partout où se trouve un être humain, la limite étant précisément le pouvoir de révolte de cet être humain » (*DHR*, III, p. 374).

§2- LA DESTRUCTION DE L'HISTOIRE DE LA REVOLTE

Les trois parties suivantes de *L'Homme révolté*, constituant le cœur de l'ouvrage, portent successivement sur la révolte métaphysique, la révolte historique et la révolte artistique, où Camus procède au diagnostic des « pathologies de la révolte »²⁷⁴. Le lecteur s'y voit proposer ce qu'il conviendrait d'appeler, dans le sillage de Heidegger, une destruction de l'histoire de

²⁷⁰ Bataille (1951a). C'est la volonté de ne pas être dominé, de ne pas subir l'oppression, de ne pas voir sa capacité d'agir réduite de façon arbitraire.

²⁷¹ Camus, *HR*, III, p. 72.

²⁷² Jarrety (1999), p. 28. Ces valeurs, à l'exception de la solidarité, ne sont pas définies explicitement par Camus. Toutefois, il est possible de penser à la valeur du dialogue, mentionnée quelques fois dans *L'Homme révolté*. Cf. par exemple Camus, *HR*, III, p. 304 : « La complicité et la communication découvertes par la révolte ne peuvent se vivre que dans le libre dialogue. » C'est à cette idée qu'il se réfère lorsqu'il affirme au début de son essai : « Je me révolte, donc nous sommes. » (*HR*, III, p. 79).

²⁷³ Jarrety (1999), p. 31.

²⁷⁴ Ricoeur (1999), p. 124.

la révolte²⁷⁵. Quoiqu'inusité, le rapprochement avec le paragraphe §6 d'*Être et Temps* semble extrêmement fécond. En proposant une destruction de l'histoire de l'ontologie, Heidegger entend « démanteler » la tradition de l'ontologie et de ses concepts fondamentaux, afin de démontrer qu'elle est l'histoire des oublis de la question ontologique par excellence, à savoir la question du sens de l'être. En montrant que l'être s'est vu « recouvrir », dans l'histoire de l'ontologie, par d'autres concepts et problématiques, Heidegger entend, non pas fournir une critique du passé, mais ouvrir une expérience plus originaire de l'être, en tant qu'il l'aurait alors « dé-couvert ». Mais quels sont les rapprochements qu'il est possible de tracer entre la destruction heideggérienne et la critique camusienne de l'histoire de la révolte? Dans l'esprit de la méthode de Heidegger (sans pourtant être conscient de cette filiation), Camus propose un démantèlement radical de l'histoire des discours sur la révolte, de façon à faire voir que se cache, dans cette histoire, un oubli du sens de la révolte. Tout le propos de cet essai sera de mettre au jour la constitution d'une logique nihiliste qui se fera au détriment de la question de la révolte. Ainsi comprend-on, avec Chavanes, pourquoi il « s'intéresse aux idées plus qu'aux événements et, dans les idées, [pourquoi] il cherche le processus par lequel des révolutionnaires, épris de justice, ont été conduits à légitimer le meurtre »²⁷⁶. De ce point de vue, l'histoire de la révolte serait l'histoire des oublis, toujours plus profonds, de l'idéal de la révolte, tel qu'esquissé dans ses grandes lignes dans la section précédente. Il n'y a nul besoin, dans une logique nihiliste, de se mesurer à l'exigence morale contenue initialement dans la révolte : l'injustice appelle à la négation, jamais à la prudence, et, dans cette logique meurtrière, seule la suppression de l'injustice devrait nous importer, au détriment de la vie humaine et des autres injustices que nos actions peuvent entraîner dans leur sillage. Tandis que l'histoire de la révolte devrait porter sur un objet précis et délimité (la révolte), force est de constater, selon Camus, que nous sommes désormais si éloignés de cet objet que nous ne pouvons plus le penser dans sa pureté originaire. Comme chez Heidegger, la destruction ne s'opère pas prioritairement vis-à-vis du passé, mais avant tout du présent : si une longue tradition, philosophique, politique et historique, a consolidé les rapports entre nihilisme et

²⁷⁵ Heidegger propose quant à lui une « destruction de l'histoire de l'ontologie ». À ma connaissance, je suis le premier à rapprocher, sous l'angle de la « méthode » de la destruction, ces deux philosophes.

²⁷⁶ Chavanes (1990), p. 130.

révolte, il n'en tient qu'à nous de dépasser ce nihilisme et de se faire de nouveau interpeller par l'idéal de la révolte. Voilà pourquoi Camus souhaite que sa critique amène les hommes à retourner à « sa noblesse première » (HR, III, p. 79).

Si les limites imparties par le présent travail de recherche rendent impossible une étude exhaustive des parties centrales de *L'Homme révolté*, il reste nécessaire d'explicitier la logique générale de cette histoire mouvementée. Sa première étape est la révolte métaphysique, par laquelle « l'homme se dresse contre sa condition en tant qu'homme » (HR, III, p. 80). Cette révolte naît pour la première fois dans l'Antiquité avec la figure de Prométhée, même si elle connaît ses lettres de noblesse au XVIII^e siècle avec Sade. De la révolte prométhéenne, il faut surtout retenir qu'elle ne vise pas à instaurer le règne de l'*hybris*, qui marque l'histoire « post-hellénique » de la révolte²⁷⁷. Ainsi, quoiqu'on retrouve des traces de révolte métaphysique chez les Anciens, elle est surtout une « invention chrétienne », du fait qu'elle subvertit le règne de la nature afin d'instaurer le règne de l'histoire²⁷⁸. C'est avec les premiers chrétiens que s'instaure, dans l'Occident, une conception linéaire du temps - à partir de laquelle il est possible de concevoir, avec Hegel et Marx, l'idée d'un sens et d'une fin de l'histoire, dont on verra qu'elle est décisive dans l'histoire du nihilisme²⁷⁹. C'est toutefois avec Sade qu'on retrouve pour la première fois l'idée voulant que « la plus grande destruction coïncide avec la plus grande affirmation de soi »²⁸⁰. Selon Camus, le Marquis de Sade est le premier à avoir rêvé de l'instauration d'une « révolte purement négatrice », d'une « négation absolue », avec une république du libertinage, où la liberté des principes serait remplacée par la liberté des instincts (HR, III, p. 92-93). La voie de la négation absolue sera poursuivie selon Camus par la révolte des dandys, opérant une confusion entre le bien et le mal, mais surtout par la révolte d'Ivan Karamazov, personnage de Dostoïevski, qui viendra justifier le « tout est permis » sous-jacent au nihilisme (HR, III, p. 109). L'étude de la révolte métaphysique est

²⁷⁷ Prométhée se révolte, certes, mais il ne nie, ni la condition des hommes, ni l'ordre du monde : sa révolte s'exerce à l'endroit de Zeus, non de la divinité en elle-même. Cf. Camus, HR, III, p. 83.

²⁷⁸ Cf. Camus, CA, II, p. 1042 : « Origines de la folie moderne. C'est le christianisme qui a détourné l'homme du monde. Il l'a réduit à lui-même et à son histoire. Le communisme est une suite logique du christianisme. »

²⁷⁹ Selon le commentaire fort pertinent de Ward (1990), p. 173 : « La philosophie moderne de l'histoire est l'expression sécularisée de la doctrine biblique de la Providence. »

²⁸⁰ Ricoeur (1999), p. 124.

aussi l'occasion pour Camus de se mettre en règle avec Nietzsche, chez qui il voit l'autre penchant d'une révolte de la démesure, à savoir « l'affirmation absolue ». Alors que la philosophie de Nietzsche s'édifie sur une révolte légitime (contre Dieu, la métaphysique et la morale), elle culmine dans un *amor fati* se réconciliant avec la fatalité du mal, expliquant ainsi que le nazisme put s'en servir avec autant d'aisance²⁸¹. Ainsi, même s'il est le premier à diagnostiquer le nihilisme, même s'il est le premier à détruire ses idoles, sa conception de la « surhumanité », valorisant seulement la « sur-vie », cultive une indifférence à la vie qui lui fait renouer, malgré lui, avec le nihilisme²⁸². En ce sens, le surhomme serait une « utopie » du même genre que la société sans classes, dont on verra le potentiel meurtrier²⁸³. Si Camus étudie soigneusement des textes qui ne semblent pas expliquer le contexte politique du XX^e siècle, c'est parce qu'ils permettent de comprendre l'origine de deux approches - la négation absolue et l'affirmation absolue - qui se retrouvent dans la Terreur des « révolutionnaires ».

Il est maintenant possible d'étudier la critique par Camus de la « révolte historique », la partie principale de *L'Homme révolté*, occupant, à elle seule, le tiers de l'essai²⁸⁴. Au terme de cette analyse de la révolte métaphysique, nous savons « qu'on peut être nihiliste de deux façons, et chaque fois par une intempérance d'absolu » (HR, III, p. 147). Si cette révolte joue un rôle essentiel dans la constitution du nihilisme, elle n'a toutefois pas fondé les idéologies ayant asservi, déporté et tué des dizaines de millions d'êtres humains au XX^e siècle. Selon Camus, les idéologies meurtrières se sont imposées dans l'imaginaire révolté, en obéissant à la même logique que la révolte métaphysique²⁸⁵. Camus ne souhaite pas étudier les causes des révolutions, mais plutôt « retrouver dans quelques faits révolutionnaires la suite logique, les illustrations et les thèmes constants de la révolte métaphysique » (HR, III, p. 153), dont

²⁸¹ Il me semble important de remarquer que l'argument de Camus pourrait tout aussi bien s'attaquer à l'*amor fati* des Stoïciens, un point qu'il ne soulève pourtant pas. Faudrait-il considérer que Camus se dresse contre l'*amor fati* seulement lorsqu'il s'exerce à l'endroit d'une réalité dénué de sens et de valeurs?

²⁸² Camus s'intéresse surtout dans son *Homme révolté* à la façon dont la surhumanité et l'*amor fati* peuvent être interprétés dans une logique nihiliste. Ainsi, il fait voir de quelle façon une logique se dessine au fil des textes et des auteurs, souvent à l'encontre de leurs intentions, grâce à un « aspect de leurs pensées » (HR, III, p. 178).

²⁸³ Vaydat (1994), p. 232-233.

²⁸⁴ J'ai tenu à l'écart de l'étude de la révolte métaphysique les développements sur Stirner et les surréalistes.

²⁸⁵ La révolte est « le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée », tandis que la révolution est « l'insertion de l'idée dans l'expérience historique » (HR, III, p. 151).

nous savons qu'elle s'entremêle avec l'histoire du nihilisme. Mais où commence cette révolte dite historique? Il n'est pas inutile de citer Philip Sabot à ce sujet :

« Il y a une sécularisation de la révolte métaphysique, telle qu'elle s'opère d'abord à partir des idéaux de la Révolution française (Saint-Just et les Régicides), puis, de manière plus décisive encore, à travers la mise en place d'une idéologie allemande (hégéliano-marxiste) qui accomplit le passage de la révolte métaphysique à la révolte historique en divinisant l'histoire.²⁸⁶ »

C'est donc à partir de la Révolution française, avec la mise à mort du Roi et l'acclamation de l'inviolabilité de la volonté générale, que l'esprit de révolte fut détourné, *cette fois dans les faits*, de ses exigences morales. Si l'esprit révolutionnaire moderne s'est formé durant cette époque frénétique allant de 1789 à 1793, il n'en reste pas moins que c'est seulement à partir de Hegel et de Marx que la révolte est devenue une révolution meurtrière et sanglante²⁸⁷.

Il convient de commencer par la première phase de cette histoire difficile, correspondant au « culte de la raison et à la déification de la vertu ». En 1792, Saint Just défend la peine de mort contre Louis XVI. C'est à cette époque que se sédimente le « fond idéologique » à partir duquel s'instaurent les prémices du crime logique. Si Camus ne nie en aucun cas l'injustice de la monarchie, il soutient malgré tout que le régicide commet une injustice en excluant un individu (le roi) hors du droit²⁸⁸. Selon *L'Homme révolté*, le régicide de 1793 a instauré « un nouvel âge qui dure encore », précisément une religion vouée au culte de la volonté générale, s'incarnant dans la raison et la vertu formelle (*HR*, III, p. 157). Alors que, dans la monarchie de droit divin, le meurtre politique avait un caractère arbitraire (le roi l'exerçant selon son bon vouloir), Saint Just et les régicides ont instauré le « terrorisme d'État », où la violence revêt un caractère justifiable et systématique, presque banal²⁸⁹. Mais quels sont les concepts ayant permis aux révolutionnaires de légitimer le régicide? « Faisant entrer dans

²⁸⁶ Sabot (2009), p. 52.

²⁸⁷ Cox (1965), p. 78-79.

²⁸⁸ Cf. Camus, *HR*, III, p. 156 : « La monarchie d'Ancien Régime, si elle n'était pas toujours arbitraire dans son gouvernement, il s'en faut, l'était indiscutablement dans son principe. » Ainsi, Camus ne peut être considéré en aucun cas comme un crypto-monarchiste, au contraire de ce qu'affirme Dunn (1994), p. 142.

²⁸⁹ Camus n'espère pas un retour à cette domination de l'arbitraire, mais il refuse avec autant de force que le crime, sous la forme notamment de la peine de mort et des exécutions de masse, devienne la manifestation ordonnée et systématique du pouvoir politique. À ce moment, le crime devient « logique ».

l'histoire les idées de Rousseau » (*HR*, III, p. 160), Saint Just instaure, par un contrat social entre le peuple, le règne inviolable de la volonté générale, ce pourquoi il voulait que Louis XVI soit jugé par une assemblée citoyenne²⁹⁰. À partir du moment où le roi est exécuté, la Révolution française concrétise une idée meurtrière, selon laquelle toute transgression de la morale et de la loi du peuple entraînera un déchaînement systématique de violences. C'est alors l'instauration de la Terreur, sous laquelle, pour la première fois, la concrétisation d'un projet politique juste doit s'atteindre par des moyens meurtriers, justifiés rationnellement de surcroît²⁹¹. Pour Camus, il ne relève pas d'une coïncidence qu'à l'Ancien Régime succède une « république de la guillotine ». Au nom des idéaux de la justice et de la liberté, l'État devient le gouvernement de la violence systématisée.

La deuxième et la plus importante phase de la révolte historique se retrouve dans les idées de Hegel et de Marx²⁹². Malgré sa critique du concept de fin de l'histoire, Camus n'en reste pas moins fortement attaché au concept hégélien de négativité : il admet que toute époque naît à partir de la négation de l'époque qui la précède²⁹³. Ainsi, de même que le culte de la raison et de la vertu se sont édifiés contre l'autorité royale, de même le renouveau politique du XIXe siècle s'est édifié contre ce culte de l'abstraction. C'est à ce moment précis que la pensée révoltée succombe à « l'historisme » (*HR*, III, p. 275). Là où les régicides légitimaient l'usage de la violence au nom de principes transcendants, Hegel remplace la raison abstraite par « l'universel concret », par l'union du réel et du rationnel²⁹⁴. De l'Ancien Régime à l'État de droit, à tout le moins, la transcendance était restée intacte : divine chez les rois, elle s'était incarnée dans « les principes formels, raison ou justice » (*HR*, III, p. 176). Si Camus ne peut que se rallier à un renversement de la transcendance, il lui est pourtant impossible d'assentir à une forme absolue d'immanence. Voilà pourquoi il ne peut soutenir avec Hegel que ces principes se sont incarnés dans « le devenir du monde » (*HR*, III, p. 175). En créant la notion

²⁹⁰ Selon Camus, c'est en usant des concepts de Rousseau que Saint Just établit le régime de la terreur.

²⁹¹ Voilà pourquoi Saint Just peut affirmer sans frémir : « Ou les vertus ou la terreur » (*HR*, III, p. 166).

²⁹² Dans sa lettre à Sartre, publiée dans *Les Temps Modernes*, Camus rappelle qu'il fournit une « critique poussée de la morale formelle propre à la bourgeoisie » (*RS*, III, p. 415), en la personne de Saint Just notamment.

²⁹³ Voilà pourquoi Ricoeur (1999), p. 29 écrit que ce livre est marqué par un « esprit linéaire de cohérence ».

²⁹⁴ C'est en raison de sa critique de la transcendance que Hegel est « un déicide ». Par son renversement de la transcendance, il s'est attaqué à l'une des idoles de Dieu.

de « fin de l'histoire », en l'associant au triomphe de Napoléon, la critique hégélienne laisse en fait l'Histoire à la merci des tendances meurtrières des idéologies : « Le ciel est vide, dira Camus, la terre livrée à la puissance sans principes » (HR, III, p. 187)²⁹⁵. Camus conçoit que l'hégélianisme porte « les germes d'une violence sans limites, puisqu'[il] s'exerce au sein d'une immanence historique qui érige en absolu l'action négatrice, auto-transformatrice, de l'homme en quête de sa propre vérité et d'une totalité humaine illusoire »²⁹⁶. Dans cette logique, il revient à Marx d'avoir instauré définitivement le règne de l'Histoire au détriment de la morale. Les rapports de Camus avec Marx sont toutefois compliqués : il se range derrière Marx pour sa « méthode critique », qu'il croit être la méthode « la plus valable », en estimant que son « messianisme utopique le plus contestable » a permis aux révolutionnaires de posséder les concepts leur permettant de justifier et d'instaurer définitivement la « terreur rationnelle », (HR, III, p. 231). Il faut penser en particulier à ce sujet aux concepts marxistes de « dictature du prolétariat » et de « société sans classes », à partir desquels s'est formé l'État concentrationnaire soviétique. Voilà la cible « concrète » de Camus : les crimes, justifiés au nom de la vérité historique, perpétrés par le communisme soviétique²⁹⁷. Ainsi, la violence systématique, légitimée par le pouvoir, est le fruit d'un travail idéologique qui commence avec Saint Just et qui se poursuit avec Hegel et Marx²⁹⁸. De nouveau, il serait possible de

²⁹⁵ Si les révolutionnaires du XIX^e siècle ont tiré de la philosophie hégélienne de quoi détruire les principes formels de la vertu, Hegel n'a pas voulu pour autant justifier la violence. Il n'en reste pas moins que, dans l'analyse de Camus, les révolutionnaires ont trouvé la justification de leur violence et de leur puissance « dans sa pensée et dans sa critique de la transcendance » (HR, III, p. 182).

²⁹⁶ Sabot (2009), p. 54.

²⁹⁷ Si Camus vise surtout le communisme soviétique, bien qu'il ait consacré quelques pages à Hitler et au nazisme (HR, III, p. 213-221), dont l'héritage est surtout nietzschéen, c'est en raison de l'actualité de l'un sur l'autre : le nazisme a fait des dizaines de millions de victimes, mais c'est au communisme soviétique qu'il faut s'attaquer à l'époque de Camus avant qu'il n'engendre une réalité historique aussi accablante que le nazisme.

²⁹⁸ Cette longue « destruction » est fort cohérent avec le projet critique du *Mythe de Sisyphe*, dont la cible est le suicide philosophique. Cf. Jarrey (1999), p. 17 : « Camus critique deux siècles de fuite vers un futur absolu, là où il critiquait dans le *Mythe de Sisyphe* la fuite vers l'absolu religieux. *L'Homme révolté* ne fait qu'étendre à une plus longue Histoire ce qu'affirmait déjà le *Mythe* : il s'agissait dans le premier essai de refuser l'existence d'un arrière-monde métaphysique qui abriterait le sens accordé au réel et donnerait unité à la création; il convient désormais de congédier l'idée qu'il puisse y avoir, au plan de la temporalité, un au-delà du monde qui soit la promesse d'autre chose dont l'Histoire serait le vecteur : c'est le refus de l'historicité hégélienne, et nous verrons qu'au plan moral c'est le refus de sacrifier un bien présent mais relatif à l'absolu d'un Bien futur. » Dans ses *Carnets*, Camus dira de ces intellectuels qu'ils sont des « tricoteuses de dialectique » et qu'ils « refont les mailles du raisonnement déchiré par les faits » (CA, IV, p. 1254).

critiquer l'interprétation camusienne de l'histoire de la philosophie, mais il me semble plus important de souligner la prémisse fondamentale de cette reconstruction historique. En somme, Camus se soucie peu de la lecture « érudite » des textes à l'étude, concevant plutôt qu'il est essentiel, pour la révolte, de mettre en lumière la logique qui s'est constituée à partir des idées présentes dans ces textes²⁹⁹.

L'idéal révolutionnaire s'érige sur une trahison de l'âme de la révolte lorsque l'injustice des moyens devient nécessaire au nom de l'atteinte de la réalisation d'une finalité donnée. Alors que la révolte s'érige originellement pour la préservation de la vie, les révolutions du XX^e et du XXI^e siècles considèrent plutôt qu'une vie peut être sacrifiée si elle peut participer à l'incarnation de la Vérité dans l'Histoire. C'est précisément par son indifférence à la vie que la révolte historique reste profondément nihiliste. Selon Camus, sans la constitution de l'historisme, les idéologies du dernier siècle n'auraient pas pu connaître des développements aussi meurtriers³⁰⁰. Cette destruction de l'histoire de la révolte, croyait Camus, ferait prendre conscience à son époque du fond nihiliste sous-jacent aux idéologies actuelles et à venir.

§3- LES EXIGENCES MORALES DE LA PENSÉE DE MIDI

Nous savons désormais que, malgré ses origines profondément altruistes, la révolte s'est historiquement actualisée comme une manifestation de la « démesure », suivant une logique nihiliste s'appuyant sur la négation de toutes valeurs et sur la haine de la vie. Le concept de démesure est omniprésent dans *L'Homme révolté*, au point où il semble représenter la forme concrète du nihilisme³⁰¹. À présent, il faudra s'intéresser à la dernière section de cet essai sur la révolte, intitulée *La pensée de midi*, où Camus précise les conclusions qu'il faut tirer sur le

²⁹⁹ Je laisse à d'autres le soin de déterminer si la grille de lecture de Camus est fondée; je ne m'intéresse qu'au caractère philosophique de *L'Homme révolté*, non pas à l'excellence de son interprétation de l'histoire. Rien n'indique que, pour être philosophie, il faille rendre justice aux autres philosophes. Il faut ici tracer une ligne entre le philosophe et l'historien de la philosophie, même si parfois une figure peut incarner ces deux rôles.

³⁰⁰ Camus soutient que son livre ne nie pas l'histoire, mais « critique seulement l'attitude qui vise à faire de l'histoire un absolu » (RS, III, p. 417).

³⁰¹ Les mots de même famille que « démesure » se retrouvent à près de quarante reprises dans son essai sur la révolte. Ils décrivent souvent les mêmes phénomènes que Camus considère être « nihilistes ». On retrouve cette idée d'une Europe de la démesure dans *L'Été* : « Notre Europe, au contraire, lancée à la conquête de la totalité, est fille de la démesure. [...] Les Grecs qui se sont interrogés pendant des siècles sur ce qui est juste ne pourraient rien comprendre à notre idée de justice. » Cf. Camus, *E*, III, p. 597. Cette démesure est associée aux « philosophies du Nord » (Nietzsche, Hegel, Marx) dans un texte de la même époque (*EF*, III, p. 872).

plan moral de sa destruction de l'histoire de la révolte. De cette révolte historique, Camus dira qu'elle est prisonnière d'une « antinomie » (HR, III, p. 306), d'abord entre la violence et la non-violence, puis entre la justice et la liberté. Vis-à-vis de la violence, il soutint encore que la révolte refuse « la violence de principe » (HR, III, p. 307), cette violence systématique et rationnellement fondée, mais il admet que la non-violence absolue peut perpétuer, certes indirectement, la violence de la dialectique de la maîtrise et de l'esclavage, à travers laquelle il étudie l'histoire politique. Dès lors qu'il s'engage dans l'histoire au nom des valeurs de la révolte, l'homme risque d'être entraîné dans le chaos, la fureur, la démesure, mais, dès lors qu'il refuse de prendre part à l'action, il baisse les bras face à l'injustice, admettant du même coup son impuissance. Sur un autre plan, Camus rappelle à la fin de son essai que la révolte débute par la recherche conjointe de la justice pour tous et de la liberté pour chacun. Mais ces deux principes entrent constamment en conflit, l'individu et la communauté étant pris dans une tension, au point où les révolutions instaurent la domination du plus fort (le règne de la liberté) ou abandonnent les droits des individus réactionnaires (le règne de la justice)³⁰². S'il semble y avoir une antinomie entre la liberté et la justice ainsi qu'entre la violence et la non-violence, c'est parce que la révolte a toujours conféré un sens « absolu » à ces quatre principes : « ces antinomies n'existent que dans l'absolu » (HR, III, p. 308). Selon Camus, il suffit d'une pensée prudente pour concilier ces principes, pour équilibrer leur potentiel meurtrier, pour les accorder aux vies humaines qu'ils sont censés protéger, pour aller « au-delà du nihilisme ». Une telle pensée n'aurait pas comme seul principe, ou la justice, ou la liberté, de même qu'elle n'aurait pas comme seul moyen, ou la non-violence, ou la violence. De ce point de vue, le projet de la dernière section de *L'Homme révolté* sera de fonder une morale de la révolte refusant l'absolu - même si son auteur, préférant plutôt rester dans « l'hypothétique », ne l'affirme jamais explicitement.

À la fin de son rappel sur l'histoire de la révolte, Camus soutient : « Si la révolte pouvait fonder une philosophie, au contraire, ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque » (HR, III, p. 309). Si : voilà qui indique que cette révolte, centrée sur

³⁰² Il faut penser, dans le premier cas, aux nazis, et, dans le deuxième cas, aux communistes. Il faut noter que Camus pense à la liberté comme à un système de droits individuels et à l'exercice du pouvoir sur autrui. Allo

les « limites », « l'ignorance calculée » et le « risque », ne serait rien de plus qu'une hypothèse. Pourtant, après avoir résumé ce que serait une philosophie de la révolte, Camus dédie une quinzaine de pages à expliciter cette « pensée approximative » (HR, III, p. 314). Force est de constater qu'il adopte un principe de prudence dans la présentation de sa conception de la révolte, qui rompt avec les pensées de l'absolu dont il s'est fait le critique dans son essai. Selon Ricoeur, trois préceptes permettent de comprendre « la sagesse de Camus »³⁰³. Il y a d'abord « le refus de toute philosophie de l'histoire ». Ricoeur note avec justesse que cet essai sur la révolte valorise un individualisme moral. L'individu ne doit jamais s'effacer au profit de principes moraux ou politiques. C'est l'individualité qui doit toujours servir de guide à la personne dans son implication dans « l'Histoire », car les principes moraux servent le développement de l'individu. Ce refus de se ranger derrière une philosophie de l'histoire ne définit pas une position an-historique. L'homme prend part à l'histoire, toujours, puisque ses actes et sa pensée ont une influence sur l'histoire, mais il ne doit jamais construire « la prison de l'histoire » (HR, III, p. 128). Notre implication dans l'histoire doit être justifiée et jugée à partir de la « nature », surtout de la « nature humaine » (HR, III, p. 313). Cela nous amène vers le deuxième précepte de la révolte camusienne : « le sens modeste des limites ». Il avait montré dans la première partie de *L'Homme révolté* que la révolte résulte sur l'idée de limite. La découverte fondamentale du révolté consiste à prendre conscience de la dignité de tout être humain, et, s'il ne définit pas avec précision cette nature qui vient fonder, en chaque homme, cette dignité, il n'en reste pas moins qu'il y a du « permanent » en lui (son pouvoir de révolte et sa souveraineté notamment) qui en appelle au respect et à un sens de la limitation³⁰⁴. En ce sens, ce précepte « universalise » l'individualisme sous-jacent au refus de toute philosophie de l'histoire : si la révolte doit entraîner mon épanouissement, à savoir l'épanouissement de ma nature, de ma souveraineté, de ma capacité d'agir, de pouvoir et de penser, celui-ci n'est en aucun cas contradictoire avec le développement de l'individualité de tous les hommes. Du moins, telle est l'intime conviction de Camus. Il faudra revenir sur

³⁰³ Ricoeur (1999), p. 127-128. Dans ce paragraphe, j'adopte la position de Ricoeur, en la défendant à partir d'extraits de *L'Homme révolté*. Sa lecture me semble exemplaire à plus d'un niveau.

³⁰⁴ Je précise ici la position de Ricoeur à partir du premier article de Bataille (1951a) dédié à *L'Homme révolté*.

cette pensée des limites, car c'est cette partie de la morale de la révolte de Camus qui a été critiquée le plus durement³⁰⁵. Chaque action humaine doit être évaluée à l'aune du respect du pouvoir de révolte d'autrui : voilà pourquoi sa morale refuse toujours de justifier l'usage logique de la violence, lui conférant un caractère exceptionnel et injustifiable, bien qu'elle puisse être nécessaire. Le troisième précepte de sa révolte culmine dans « l'intransigeance des moyens ». Camus explique clairement l'importance des moyens dans cet extrait :

« Quand la fin est absolue, c'est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu'à sacrifier les autres. Quand elle ne l'est pas, on ne peut sacrifier que soi-même, dans l'enjeu d'une lutte pour la dignité commune. La fin justifie les moyens? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin? À cette question, que la pensée historique laisse pendante, la révolte répond : les moyens. » (HR, III, p. 312)

Camus ayant montré les conséquences meurtrières des téléologies plaçant la réalisation du bien et de la justice dans un « plus tard » du monde, il valorise une pensée accordant valeur et pertinence aux moyens utilisés en vue d'une fin. Il lui semble suffisant de constater que les morales téléologiques culminent trop souvent dans la violence (parfois malgré elles) pour abandonner toute idée d'une finalité à atteindre qui viendrait justifier des moyens ignobles et immoraux. Ainsi, le problème moral par excellence n'est pas la réalisation de nos principes moraux, mais plutôt l'adéquation de nos principes et des actions en vue de les réaliser.

Mais quels sont nos repères d'action dans cette morale de la révolte ainsi conçue? Camus soutient que cette « pensée de midi », cette « pensée de la limite », se place sous la « loi de la mesure » (HR, III, p. 314). Tel que l'a prouvé Françoise Kletz-Drapeau, cette morale « oscille moins entre le bien et le mal qu'entre l'excès et le défaut »³⁰⁶. De ce point de vue, son essai sur la révolte ne défend pas une morale qui soit « le simple avatar des morales antérieures qui donnent un sens au monde ou transmettent une règle héritée »³⁰⁷. Au contraire, Camus étant fidèle à l'exigence fondée dans le *Mythe de Sisyphe*, l'obéissance stricte à une règle, à un calcul des utilités ou à un code moral n'épuise pas le domaine de la bonne action. Pour bien

³⁰⁵ Même Ricoeur, malgré son admiration, avoue dans son étude de *L'Homme révolté* que le chapitre sur la pensée de midi « n'est certes pas le meilleur du livre ». Cf. Ricoeur (1999), p. 128.

³⁰⁶ Kletz-Drapeau (2014), p. 149. Voilà pourquoi elle rapproche Camus de l'aristotélisme.

³⁰⁷ Jarrety (1999), p. 20-21.

agir, il n'importe pas d'appliquer aux paramètres en place une procédure de décision, mais plutôt de devenir un homme sage, mesuré, vertueux, prudent³⁰⁸. Camus soutient que « la mesure n'est pas le contraire de la révolte : c'est la révolte qui est la mesure, qui l'ordonne, la défend et la recrée à travers l'histoire et ses désordres » (HR, III, p. 320). Selon la morale de la révolte, seul ce sens de la mesure serait apte à honorer les exigences très strictes de la révolte, imposant au révolté une forme stricte d'altruisme.

Mais que faut-il entendre par cet idéal de la mesure? Serait-ce finalement l'attachement à une règle de prudence, une disposition du caractère, une capacité de l'esprit à se recueillir avant d'agir? Peut-être plutôt un mélange, parfois harmonieux, parfois désordonné, de ces trois éléments? Pour répondre à ces questions, il est tout d'abord nécessaire d'apporter une nuance à notre étude de la mesure. Camus ne défend pas rationnellement la mesure, suivant un tout finement argumenté. Au contraire, il semble plutôt « l'exalter »³⁰⁹. Au même titre que le *Mythe de Sisyphe* exaltait un idéal de bonheur et de consentement, la fin de *L'Homme révolté* décrit les exigences de la mesure sans les fonder³¹⁰. Malgré cette limitation, l'origine de la mesure, sur laquelle Camus insiste plusieurs fois, permet de donner une « consistance » à cet idéal moral. Dans *L'Avenir de la civilisation européenne*, Camus soutient que la mesure n'est pas « la diabolique modération bourgeoise » (ACE, III, p. 999), qu'il associe lui-même à un pur « conformisme ». L'auteur de *L'Homme révolté* préfère se référer à la Grèce antique :

« La mesure n'est pas le refus de la contradiction, ni la solution de la contradiction. La mesure, dans l'hellénisme, si mes connaissances sur ce point sont suffisantes, a toujours été la reconnaissance de la contradiction, et la décision de s'y maintenir, quoi qu'il arrive » (ACE, III, p. 999).

Cet extrait soutient que la mesure prend acte de la « contradiction », sans encore définir les éléments prisonniers de celle-ci, en lui apportant ni refus ni solution, mais plutôt la décision de s'y maintenir. Cette référence à l'hellénisme se retrouve dans plusieurs passages de l'essai

³⁰⁸ Je note au passage que la valorisation de la mesure se retrouvait déjà dans le premier chapitre de *L'Homme révolté* sous la forme d'un champ sémantique très complexe. Cf. Modler (2000), p. 36-37

³⁰⁹ Barilier (1977), p. 115.

³¹⁰ Cela me semble expliquer pourquoi plusieurs auteurs, intellectuels et philosophes, ont considéré, à la manière de Ricoeur, que la pensée de midi constituait la partie la moins intéressante de *L'Homme révolté*.

sur la révolte, si bien que le concept de mesure doit être opposé à l'*hybris* et rapproché de la *sophrosyne* ou du *metrion*³¹¹. Dans *L'Homme révolté*, Camus défend effectivement que « les Grecs restent fidèles à cette mesure qu'ils avaient déifiée » (*HR*, III, p. 83)³¹². De ce point de vue, la mesure n'est pas « une figure du compromis et d'un centrisme sans éclat », ce qu'elle n'a jamais été chez les Grecs. Elle est plutôt une « dure tension » entre des attitudes, des affections, des principes et des éléments situationnels qui s'opposent, ce qui semble aussi être le cas dans l'essai de Camus³¹³. À deux reprises, la mesure y est décrite comme un « équilibre » à atteindre³¹⁴. Mais à quel élément, œuvre ou auteur de l'Antiquité se réfère donc Camus dans cet extrait? Cette question est difficile. Cette référence à l'équilibre et à la mesure n'est pas sans rappeler *L'Éthique à Nicomaque*, où la vertu est définie par le Stagirite comme le « milieu » entre l'excès et le défaut³¹⁵. Cet équilibre entre l'excès et le défaut vise de fait à préserver certains éléments présents dans les contradictions rencontrées, l'excès et le défaut étant deux pôles opposés du milieu. Ainsi, dans la morale de la révolte, c'est à l'homme mesuré, sage, vertueux de définir le bien par ses actions et ses décisions, chacun de ses choix le plaçant le plus près possible du milieu recherché, sans qu'il n'y ait un critère formel dûment défini (telle l'Idée du Bien) guidant ses actions³¹⁶. Mais Camus pensait-il vraiment à Aristote au moment de décrire les grandes lignes de sa morale de la révolte?

Il semble plus probable que le sens des limites prôné dans *L'Homme révolté* ait été puisé dans la littérature classique, surtout dans les tragédies³¹⁷. Dans sa conférence *La Nouvelle Culture Méditerranéenne*, Camus soutient qu'on retrouve le « génie essentiel des Anciens dans

³¹¹ Dans un article sur la traduction anglaise de la mesure dans *L'Homme révolté*, Thomas Warren a défendu que la mesure devait être associée à la *sophrosyme*. Cf. Warren (1992), p. 126-127.

³¹² Cette filiation avec la Grèce ancienne a pourtant recueilli son lot de critiques. Sans se justifier, Jean-Luc Moreau a soutenu que « le génie grec, dont Camus se recommande tant, il l'a trahi en lui faisant "endosser" sa propre notion de "mesure" ». Cf. Moreau (2010), p. 156.

³¹³ Kleltz-Drapeau (2014), p. 162.

³¹⁴ Camus, *HR*, III, p. 319-320. Cette valorisation de l'équilibre se trouve aussi dans *L'Exil d'Hélène*.

³¹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1106a25- 1106b25.

³¹⁶ On comprend donc pourquoi Kleltz-Drapeau (2014) affirme que la morale de la révolte ne reproduit pas une dichotomie absolue entre le bien et le mal : tout dépend de la personne et de la situation.

³¹⁷ Il suffit de consulter l'article de Trabelsi (2006) pour prendre conscience que Camus était un grand lecteur de la littérature grecque, en particulier des tragédies. Par ailleurs, aucun passage de ses *Carnets* ne permet de soutenir qu'il ait lu ou ait été influencé par Aristote.

la « Grèce forte et dure des grands tragiques ou des grands comiques » (NCM, I, p. 565). En 1955, dans *Sur l'avenir de la tragédie*, il affirme que l'essentiel des tragédies grecques est de mettre en scène des « forces qui s'affrontent », où « chaque force est bonne et mauvaise », où toutes les forces sont « légitimes » (AT, III, p. 1121). Précisant cette idée, il ajoute que les tragédies présentent une « pensée de la limite » : la preuve en est que « celui qui, par aveuglement ou passion, ignore cette limite court à la catastrophe » (AT, III, p. 1121). À la manière d'Aristote, Camus fait d'un trait culturel et littéraire, pré-philosophique, le pivot de sa philosophie morale³¹⁸. Ce faisant, il s'inscrit dans un mouvement plus large trouvant ses lettres de noblesse dans l'Antiquité, dont Aristote est la figure exemplaire : toutes les philosophies grecques ont repris le refus de l'*hybris*, la sagesse grecque étant une « sagesse des limites »³¹⁹. Si Camus n'a pas défendu la mesure avec autant de finesse théorique que les Anciens, il n'en reste pas moins que ses nombreuses références à l'hellénisme permettent de mieux comprendre sa morale de la révolte. La mesure est seule capable de « diminuer la douleur du monde », d'atteindre cette « sérénité crispée » que Camus rapproche de l'idéal de la sagesse (HR, III, p. 321). Cette mesure est liée chez Camus au caractère de l'agent, à sa sensibilité, à sa disposition pour la prudence et le recueillement, dans un mélange théorique quelque peu confus³²⁰. Mais une chose est certaine : l'homme mesuré s'arrête à la limite où l'action va du côté de l'excès ou du défaut, où sont bafoués la dignité d'autrui, son pouvoir de révolte, sa souveraineté. La sagesse de Camus culmine encore une fois dans un mode de vie profondément tragique :

« L'homme aujourd'hui qui crie sa révolte en sachant que cette révolte a des limites, qui exige la liberté et subit la nécessité, cet homme contradictoire, déchiré, désormais conscient de l'ambiguïté de l'homme et de son histoire, cet homme est l'homme tragique par excellence. » (AT, III, p. 1125)

³¹⁸ Ce rapprochement se retrouve chez Kleitz-Drapeau (2014), p. 148, qui s'inscrit dans le sillage de Pierre Aubenque. Aristote, rappelons-le, a défini la *phronésis* à partir du réseau conceptuel ouvert par les pensées de la mesure antérieures à lui, se retrouvant dans la littérature ancienne notamment. A-t-on besoin de rappeler qu'il n'est pas nécessaire d'avoir lu un auteur ou un philosophe pour reprendre l'attitude fondamentale ayant guidé son éthique? La relation entre les pensées d'Aristote et de Camus en constitue un parfait exemple.

³¹⁹ Aubenque (1993), p. 166.

³²⁰ Dans un entretien de la même époque, Camus valorise le « recueillement » et « l'action réfléchie », qu'il est possible d'opposer à la rapidité de l'action historique. Cf. *EFJ*, III, p. 917. Que la mesure soit liée au caractère et à la sensibilité de l'agent me semble rendu clair par l'origine conceptuelle (grecque) de la mesure.

§4- LA PERMANENCE DE LA PHILOSOPHIE COMME MODE DE VIE

Voilà donc les grandes lignes de cette morale tragique où, pour son bien et pour le bien d'autrui, l'individu est amené à se révolter contre la souffrance, la servitude, l'injustice. Mais cette philosophie de la révolte obéit-elle encore à l'idéal de la philosophie comme mode de vie? Je démontrerai dans cette section que Camus ne s'est pas détourné du modèle général ayant guidé sa pratique de la philosophie à l'époque du *Mythe de Sisyphe*. Un chapitre ayant déjà été dédié à cette problématique, il sera ici question d'illustrer de quelle façon il *persévère* dans cette conception éminemment concrète de la philosophie.

Force est de constater que Camus conserve, toute sa vie, la même position sur la priorité du mode de vie. Qu'il utilise, suivant Nietzsche, le modèle de la médecine pour penser son rôle de philosophe dans *L'Homme révolté* indique déjà la portée pratique de sa philosophie³²¹. Qu'il critique Arthur Rimbaud pour ne pas avoir uni ses actes et ses discours, ayant été un grand révolté dans sa poésie et un conformiste dans sa vie, pouvait aussi amener à croire que ce désir de toujours concilier la vie et la théorie n'avait pas été abandonné après le *Mythe de Sisyphe*³²². Dès 1952, Albert Séguin avait compris que cet essai retraçait le destin singulier de l'homme Camus : « Il faut lire ces pages, en dépit de leur caractère historique, comme un examen de conscience, si on ne veut se tromper sur leur véritable sens.³²³ » Le lecteur aurait donc droit au « témoignage » d'un révolté, à la mise en lumière d'une trajectoire de la révolte. À son sujet, Grenier dira ceci : « Il possédait la violence, il a acquis la mesure »³²⁴. Dans une lettre de 1952 déjà citée, Camus avoue avoir « vécu le nihilisme, la contradiction, la violence et le vertige de la destruction » (*LR*, III, p. 411), l'écriture de son essai étant la tentative de se détacher de ces pensées qui « l'empêchaient d'avancer ». Dans une autre lettre de la même époque, il soutient que les réflexions défendues dans *L'Homme révolté* « [lui] ont permis de dégager, au moins pour [s]on usage personnel, une morale du risque généreux et de la limite

³²¹ En guise de rappel, cf. *HR*, III, p. 116 & *TM*, III, p. 351-353. La comparaison entre la philosophie et l'art médical n'est pas à proprement parler nietzschéenne : ses racines plongent dans l'Antiquité. Elle se trouve en effet chez Platon, Aristote, Épicure, les Stoïciens. À ce sujet, cf. le recueil de Voelke (1993).

³²² Todd (1996), p. 759-761. Cette exigence dépasse même le strict cadre de la philosophie.

³²³ Séguin (1952), p. 737.

³²⁴ Grenier, (1962) p. XV. Plusieurs extraits des *Souvenirs* de Grenier attestent du caractère difficile et de la fureur du jeune Camus.

qui pourrait fonder, provisoirement au moins, une action possible » (TE, III, p. 1092). Qu'il insiste sur l'usage personnel de cette morale, même s'il doute qu'elle puisse être acceptée par autrui, montre bien à quel point la philosophie de la révolte est une *praxis*. Un extrait des *Carnets*, simple et éclairant, noté sept ans plus tard, nuance le constat de cette lettre :

« L'effort que j'ai fait, inlassablement, pour rejoindre les autres dans les valeurs communes, pour établir mon propre équilibre n'est pas entièrement vain. Ce que j'ai dit ou trouvé peut servir, doit servir à d'autres. Mais pas à moi qui suis livré maintenant à une sorte de folie. » (CA, IV, p. 1267)

Camus soutient désormais que cet équilibre qu'il avait recherché (se référant à mots couverts à son idéal de la mesure) peut et doit servir à autrui, ce dont il doutait lors de la publication de son *Homme révolté*. Pourtant, il admet qu'il ne peut plus user de cet équilibre, car il serait livré à une « sorte de folie ». Cette prudence à l'endroit de la possibilité d'appliquer sa philosophie dans sa vie doit être placée dans le contexte de l'année à laquelle il rédige cet extrait (1957). Elle n'atteste pas, au contraire, d'un renoncement à l'idéal d'une union entre la pensée et la vie. À ce moment, Camus vit des malaises respiratoires attribuables en partie à sa tuberculose, mais surtout à ses angoisses, à ses attaques de panique ainsi qu'à ses crises d'étouffement et de claustrophobie, qui l'amènent à consulter des psychiatres³²⁵. Il explique en ces mots ces nombreux « malaises » : « J'ai peu à peu désappris de vivre jusqu'à ce moment où chacune de mes actions et de mes pensées ajoute à la souffrance ou au malaise des autres ou de moi-même, au poids insupportable de ce monde [...] » (CA, IV, 1144). Mais ce doute me semble être encore mieux expliqué par le constat d'échec de Camus à l'endroit de sa vie et de son œuvre. Dès 1952, Camus écrit à son épouse qu'il « paye cher ce malheureux livre » [son essai sur la révolte], qu'« aujourd'hui [il] doute tout à fait de lui - et de [lui-même] qui lui ressemble trop », ce livre étant celui « auquel [il] tien[t] le plus »³²⁶. Olivier Todd, l'un des biographes de Camus, a montré avec rigueur que *L'Homme révolté* et le conflit algérien l'avaient entraîné dans le désespoir et le pessimisme, du fait qu'il ne s'attendait pas à un flot aussi important de critiques et d'attaques personnelles³²⁷. Les constats de Camus concernant

³²⁵ Todd (1996), p. 977-980.

³²⁶ *Ibid.*, p. 789 & 801.

³²⁷ *Ibid.*, p. 764-819.

son incapacité à devenir vertueux se multiplient dans les années 1950. Il met l'accent tout particulièrement sur le fait qu'il n'est pas une grande âme : « Les grandes âmes m'intéressent et elles seules. Mais je ne suis pas une grande âme. » (CA, IV, p. 1002). Il notera aussi dans ses *Carnets* ses doutes quant à sa réalisation de « l'excellence » : « J'ai toujours espéré devenir meilleur. J'ai toujours décidé de faire ce qu'il fallait pour cela. Si je l'ai fait c'est une autre question. » (CA, IV, p. 1212). Camus essaie donc de tendre vers l'excellence, vers l'idéal de la grande âme, par l'incarnation d'un mode de vie, mais ses états d'âme, sa prudence envers sa propre pensée et ses doutes quant à la possibilité de réaliser concrètement sa philosophie de la révolte le poussent à se remettre en question.

Dans *L'Avenir de la civilisation européenne*, Camus précise que la mesure est une « façon de vivre en se respectant soi-même, en vivant avec vertu ». (ACE, III, p. 1121). Comment est-il possible, concrètement, de vivre en étant mesuré? Cette question pose de vives difficultés à toutes les éthiques de la vertu, la morale de Camus n'en faisant pas exception, en raison de l'accent placé sur la relation entre l'agent et la situation, l'agent devant s'adapter, lors de sa décision, à la situation et à lui-même - si bien finalement qu'il est difficile de déterminer a posteriori quelle action était vertueuse dans une situation donnée. Les morales utilitaristes et déontologiques proposent des procédures dont la fonction est de guider l'action, là où l'éthique des vertus considère qu'un agent vertueux saura prendre la bonne décision selon le contexte, sans lui imposer d'obéir à un « calcul » ou à un « test ». Malgré tout, il est possible de considérer que l'engagement politique de Camus constitue un exemple de *recherche* de mesure, attestant alors du fait qu'il a essayé de vivre selon sa philosophie de la révolte³²⁸. Cet engagement l'a amené à écrire dans des journaux, d'abord pour *Alger Républicain*, puis pour *Le Soir Républicain* et *Combat*, enfin pour *L'Express*, le journalisme permettant de participer de façon active à la vie démocratique, en plus d'éveiller les masses à certains enjeux sociétaux. Roger Payette a remarqué avec raison que « Camus regardait le journalisme tout simplement comme une autre arme dans la lutte incessante qu'il menait contre les oppresseurs de la

³²⁸ J'insiste sur le terme de « recherche », Camus ne se disant ni sage ni mesuré. Il me semble important de noter que, sur le plan politique, il souscrit à un heureux mélange de collectivisme économique, de libéralisme politique et même d'anarchisme lorsqu'il critique les dérives de l'État.

dignité humaine »³²⁹. On peut d'abord penser à sa participation dans la Résistance française, représentative de sa morale vécue, où sa révolte le fit participer à la rédaction, la mise en forme et la distribution du journal clandestin *Combat*, dont le but était d'informer et de motiver les Résistants³³⁰. Même lorsqu'il n'est pas pratiqué en des temps aussi incertains, le journalisme représente l'une des actions politiques par excellence. Camus considère que le journalisme permet de « décrypter l'information » qui permettra à la population de poser des choix éclairés, de décortiquer les « techniques des journalistes » qui lui servira en retour à analyser le « fait » politique de façon critique, même de procéder, en un esprit élitiste, au « redressement intellectuel de la nation », du fait de la possibilité d'incarner par ses écrits des « valeurs morales »³³¹. C'est par sa participation à la vie journalistique que Camus a pu s'opposer de façon pacifique et mesurée à plusieurs maux de son siècle : « le nationalisme, le colonialisme, l'injustice sociale et l'absurdité de l'État moderne » (ACNC, II, p. 720). Son action se veut constamment prudente, à contre-courant des pensées de l'absolu de ses contemporains. Alors que, durant le conflit algérien, les intellectuels français militaient, soit pour la répression de la révolte algérienne, soit pour l'action politique à tendances terroristes du F.L.N., Camus en appelait - dans *L'Express*, dans plusieurs événements et dans de nombreuses lettres - à une trêve civile, à la libération des prisonniers, à la fin de la violence, à un changement radical de la politique en Algérie, à la constitution d'une fédération intra-algérienne démocratique³³². Existait-il acte plus mesuré à la fin des années 1930 que de dénoncer la misère des Algériens, dans un pays où les Français ignoraient le malheur des « Indigènes »? Existait-il acte plus mesuré au début des années 1940 que de participer activement à la Résistance française, remarquable pour son usage majoritaire de moyens non violents contre l'ennemi allemand? Existait-il acte plus mesuré dans les années 1954-1960

³²⁹ Payette (2007), p. 49.

³³⁰ Todd (199), p. 344-346.

³³¹ Zamit (2014), p. 183-191. Comme le montre Fredj Zamit, Camus a bel et bien défendu dans plusieurs de ses articles que le journaliste devait avoir pour objectif le redressement intellectuel de sa nation.

³³² Sur son engagement en faveur d'une Algérie démocratique et libérale, cf. Todd (1996), p. 820-875. Lorsque Camus a senti que tout appel public au calme et à la paix envenimait la démesure profonde des gouvernants français et du peuple, il abandonna le journalisme pour se consacrer à l'action privée : par la participation à de nombreuses rencontres en Algérie et par la mise en application de toute action pacifique permettant de sauver des prisonniers de la peine de mort et de l'emprisonnement. Cf. Todd (1996), p. 925-949.

que d'appeler à la paix et à la libération des prisonniers politiques? Camus dira dans son *Discours de Suède* qu'« il est au service de ceux qui la subissent [l'histoire] », non de « ceux qui la font » (DS, IV, p. 240). C'est ce service qui l'a toujours amené sur le chemin de la mesure.

Maintenant que nous avons étudié un exemple d'une action politique mesurée, il faut se demander comment cette révolte marque une continuité ou une rupture par rapport à la sagesse absurde défendue dans le *Mythe de Sisyphe*³³³. Plusieurs auteurs, tels Duff, Marshall et Sagi, défendent qu'il n'existe aucune continuité entre ses philosophies de l'absurde et de la révolte³³⁴. Il y aurait même selon ces auteurs une contradiction entre les deux « moments » de la philosophie de Camus, du point de vue méta-éthique : *L'Homme révolté* initie le passage d'une éthique de la quantité vers une éthique de la qualité, où les jugements de valeur sont alors acceptés³³⁵. Défendre une telle thèse revient toutefois à oublier que la révolte jouait un rôle important dans le *Mythe de Sisyphe*, même si Camus laissait son contenu indéterminé. Là où, dans son *Sisyphe*, il se plaçait dans un solipsisme où seule importait sa vie, Camus en vient à croire, dès la première *Lettre à un ami allemand* (1943), d'abord que son expérience de l'absurde est collective, ensuite que les hommes ont le pouvoir, par-delà le nihilisme, de créer un ordre éthique³³⁶. Il suffit, pour ce faire, de s'unir par la révolte, de toujours remettre en question l'injustice et de ne jamais tomber dans la démesure de la Modernité. L'argument de ceux qui voient en la révolte camusienne une incohérence ne prennent pas en compte que l'éthique de la quantité dont ils se réclament était pourtant déjà limitée dans le *Mythe de Sisyphe*, tous les actes n'y étant pas permis. Jarrety a noté avec justesse que, dans *L'Homme révolté*, la révolte est une « conquête collective », mettant en lumière la conception politique de la révolte qui s'y dessine, mais qu'elle est aussi une « victoire intérieure et individuelle »³³⁷. À cette époque, Camus prend conscience que la sagesse de l'absurde, si elle est laissée à elle-même, peut tendre vers le nihilisme, ayant alors besoin d'une *limite* (d'où son idéal de la

³³³ Il aurait été intéressant d'étudier les actions et réactions de Camus dans des situations précises, circonscrites dans le temps, par exemple à la vue de la misère dans une rue d'Alger à telle ou telle seconde, mais il me semblait plus évocateur et significatif de choisir l'engagement moral et politique de Camus - même si, il faut l'admettre, restant dans la généralité, il ne nous renseigne pas sur ses relations plus personnelles à autrui.

³³⁴ Duff & Mashall (1982), p. 124-125, ainsi que Sagi (2002), p. 107-113.

³³⁵ Ils n'utilisent pas la notion de méta-éthique, mais c'est à celle-ci qu'ils se réfèrent.

³³⁶ Foley (2008), p. 31-33.

³³⁷ Jarrety (1999), p. 31-33.

mesure), sans compter que le souci de soi ne pourra jamais atteindre son plein potentiel s'il ne s'ouvre pas à autrui et à la société. Si le bonheur apporté par le mélange de consentement et de révolte peut subsister contre les troubles du monde extérieur, rien n'indique pourtant que l'homme doit y être insensible. Le sage voit sa révolte s'étendre - par-delà son intériorité et sa lutte contre son destin - à la société, à ses servitudes et à ses injustices, dès lors qu'il prend conscience du caractère partagé de sa souffrance. Sa sagesse ne pourra que connaître permanence et stabilité s'il peut réduire la souffrance du monde - même si, dans l'absolu, la philosophie de l'absurde lui a transmis les ressources intérieures pour se protéger, autant que possible, des désordres et malheurs de l'absurde. Cette attitude n'est pas sans rappeler le sage stoïcien, qui, malgré son repli en lui-même et son accord avec le monde, est amené à étendre la sphère de la morale à autrui et à faire de la politique³³⁸.

Cette révolte est-elle encore désir et recherche de sagesse? Préserve-t-elle l'importance de la pratique des exercices spirituels? Je crois avoir montré à tout le moins que cette nouvelle philosophie unit encore une fois, dans le sillage des Anciens, la pensée et la vie. Dès lors qu'on garde à l'esprit que Camus poursuit sur un autre plan le projet initié dans le *Mythe de Sisyphe*, s'ouvrant enfin dans ses réflexions à la figure d'autrui, donnant enfin une portée morale et politique à la révolte, on peut considérer à juste titre que sa philosophie de la révolte obéit au même idéal de la philosophie comme mode de vie. Camus ne refuse pas la sagesse intérieure apportée par la conscience de l'absurde, mais il ne s'y limite plus : il est prêt à sacrifier une part de sa recherche de bonheur pour prendre part à sa communauté. Il continue d'ailleurs à pratiquer de nombreux exercices, s'initiant au yoga et à des techniques de respiration, continuant à vivre frugalement, à pratiquer certaines ascèses, à dominer ses désirs et ses passions, à équilibrer ses vices et ses vertus, à écrire pour faire prendre conscience à ses semblables de la condition humaine³³⁹. La réactualisation de la philosophie comme

³³⁸ Là où l'épicurisme appelle à éviter les troubles apportés par la vie en cité, le stoïcisme invite les hommes à participer à la vie politique et à fonder une famille. Cf. en particulier Long et Sedley (2001b), p. 561.

³³⁹ Il me semble d'ailleurs intéressant de noter qu'une partie importante des exemples d'exercices spirituels présentés au deuxième chapitre a été pigée dans les *Carnets* de Camus des années 1950. Il n'y a aucune rupture du *Mythe de Sisyphe* vers *L'Homme révolté*, si ce n'est un déplacement théorique de la révolte : il y a plutôt continuité et ouverture du mode de vie. Au terme de cet essai sur la révolte, les hommes ne sont pas invités à renier le rapport particulier qu'ils avaient cultivé à l'endroit d'eux-mêmes et du monde, mais à ouvrir à autrui

mode de vie ne s'arrête pas avec son *Mythe de Sisyphe*. Camus fait une découverte importante dans les années 1940 : il est possible de concilier le souci de soi et le souci d'autrui. Il revient par ailleurs, dans une note des *Carnets* datant de 1950, sur la signification du concept de liberté : « La liberté ce n'est pas l'espoir de l'avenir. C'est le présent et l'accord avec les êtres et le monde dans le présent. » (CA, IV, p. 1248). Voilà les deux moments de la philosophie de Camus, désormais réconciliés par leur auteur : la sagesse de l'absurde vise l'accord avec le monde, tandis que la sagesse de la mesure apporte l'accord avec les êtres. Existe-t-il projet philosophique plus digne et noble, que l'on vive dans la Grèce ancienne ou dans la France du XX^e siècle, que de vouloir vivre sa vie en accord avec le monde et les êtres?

leur mode de vie profondément tragique. C'est seulement en respectant l'idéal de mesure que la sagesse absurde se réconcilie avec la « vertu », admettant que l'excellence doit aussi être entretenue envers autrui.

CONCLUSION

§1- UN ART DE VIVRE EN TEMPS DE CATASTROPHE

Le présent mémoire entendait sonder le « cœur philosophique » de la philosophie à partir d'une figure particulière de la philosophie française contemporaine. Ayant comme méthode l'analyse comparative, ce travail de recherche entendait associer la pensée d'Albert Camus à une pratique philosophique très ancienne. Mon hypothèse de départ était motivée par la conviction suivante : l'art de penser et de vivre de Camus serait mieux apprécié si ses lecteurs avaient comme point de référence, non la philosophie systématique de l'Allemagne et de la France, mais l'idéal d'une philosophie comme mode de vie, art de vivre, sagesse vécue. Cela m'aura amené à définir, à partir des travaux de Hadot, quatre thèses directrices permettant de distinguer, dans l'Antiquité, la philosophie des autres activités humaines. La philosophie antique obéissait à cet idéal faisant correspondre, en une même activité, la pensée et le mieux vivre. Ce modèle aura permis de montrer en retour *en quel sens* la pensée de Camus peut être inscrite à juste titre dans la tradition de la philosophie. L'essentiel de mon propos consistait à définir l'art de philosopher de Camus comme une tentative de réactualisation de cet idéal de la philosophie comme mode de vie. Dès lors qu'on le réintègre à une autre tradition de la philosophie, à une tradition parfois oubliée, on prend alors conscience de la richesse de ses réflexions sur l'absurde, le bonheur, la sagesse, la révolte, le nihilisme et la violence, qui sont tous des sujets, selon Camus, sur lesquels il faut se positionner, mais aussi et surtout à partir desquels il faut essayer de diriger sa vie³⁴⁰. Si la philosophie morale est devenue une discipline mineure en France entre 1900 et 1980, comme l'a soutenu Canto-Sperber, il me semble pourtant que Camus a essayé de faire de la vie bonne une question fondamentale de la philosophie³⁴¹. Voilà le *telos* de la pensée de Camus : vivre et définir un modèle moderne de sagesse et de vertu, conçu comme une excellence dans le rapport de soi à soi, ancré dans la recherche du bonheur et de la lucidité, tout en respectant et en défendant activement le

³⁴⁰ Si l'on compare Camus à Husserl, Heidegger, Sartre, Deleuze ou Foucault, il est tout à fait normal de faire de son projet l'esquisse confuse d'un adolescent de la philosophie, d'un philosophe pour classes terminales ou d'un écrivain passionné par certaines idées philosophiques. Mais Camus se situe justement sur un autre plan ou à un autre niveau que ces philosophes.

³⁴¹ Canto-Sperber (2001a), p. 139-188.

pouvoir de révolte d'autrui. C'est là, me semble-t-il, un projet que tout philosophe grec aurait accueilli comme un grand projet philosophique, mais que plusieurs philosophes français ont tenu pour une tentative mineure, étant donné son manque de finesse théorique et sa lecture parfois discutable de plusieurs philosophies³⁴².

En somme, la philosophie de Camus est un art de vivre en temps de catastrophe³⁴³. Dans les deux cas, dans sa philosophie de l'absurde et dans sa philosophie de la révolte, Camus se dresse contre le nihilisme, considéré comme la « catastrophe » de son siècle. Ses deux arts de vivre permettent de dépasser, d'abord l'invitation tragique à se suicider ou à vivre prisonnier d'une idole, ensuite la tentation d'éliminer la vie d'autrui dans le but de faire progresser nos idéaux. Camus propose finalement une manière de vivre sa vie intérieure, avec un mélange difficile de consentement et de révolte, de passion et de lucidité, tout en définissant la façon dont nous devons traiter autrui comme un être participant à la même communauté que soi. De ce point de vue, la philosophie de Camus est un remède à deux maux importants de notre « modernité », à l'absence de sens et à la haine de la vie, qui sont d'ailleurs intimement liés. Si Camus n'est ni un sage ni un saint, il n'en reste pas moins que sa volonté de concilier finalement le souci de soi et le souci d'autrui, l'excellence en soi-même et la formation d'une communauté humaine, détonne quelque peu dans l'horizon philosophique du XX^e siècle.

§2- ALBERT CAMUS ET LA MEMOIRE DES ORIGINES

Maintenant que les grandes lignes de ce travail de recherche ont été résumées, j'aimerais revenir sur une thèse maintes fois répétée. J'ai soutenu prudemment que la philosophie de Camus reprenait à sa façon les grandes lignes de l'idéal de la philosophie comme mode de vie, mais qu'on ne pouvait pas en déduire, faute de preuves, qu'il était réellement conscient de la présence de cet idéal dans l'Antiquité philosophique. Ainsi, Camus procéderait à une

³⁴² Il me semble intéressant de noter qu'il est très « normal » pour un philosophe de délégitimer son adversaire en invoquant le fait qu'il n'est pas philosophe. Cette posture se retrouvait déjà chez Platon et chez certains autres philosophes grecs vis-à-vis des Sophistes.

³⁴³ L'expression « art de vivre en temps de catastrophe » se retrouve dans le titre de la cinquième section de l'ouvrage de Michel Onfray (2012) consacré à Camus. Même si cet essai s'apparente plus à un pamphlet qu'à un travail de recherche rigoureux, même si plusieurs parties importantes de l'analyse d'Onfray me semblent pour le moins problématiques, il n'en reste pas moins que cette expression est particulièrement heureuse pour comprendre l'art de philosopher de Camus.

réactualisation *active et intuitive*, surtout *inconsciente*, de la philosophie comme mode de vie. Revenons sur cette dernière idée, car elle me semble exiger quelques nuances. Il ne sera pas question d'épuiser la problématique du rapport entre Camus et les Anciens, mais plutôt de soulever quelques évidences qu'il faudrait soumettre à une recherche plus élaborée. Même si Camus n'affirme jamais se placer dans la lignée de la philosophie ancienne, il est possible de retrouver plusieurs commentaires « théoriques » sur la culture grecque ancienne et sur sa philosophie dans sa dissertation *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* (1936) ainsi que dans sa conférence *La Nouvelle Culture Méditerranéenne* (1937)³⁴⁴. Ainsi avait-il une « mémoire des origines » plus adéquate et plus raffinée que ce qu'une lecture superficielle de son œuvre peut laisser croire³⁴⁵. Cela ne signifie pas pour autant qu'il eût une connaissance érudite et raffinée de ce qui faisait le propre de la philosophie ancienne.

Dans les premières pages de sa dissertation de 1936, Camus s'applique à comprendre l'originalité de la pensée grecque. Il affirme que les Grecs voulaient atteindre la sagesse, que leur but était de se perfectionner, que le sage s'assimilait à la divinité, que celui-ci pouvait se suffire à lui-même et enfin que son rapport au cosmos était de nature contemplative³⁴⁶. Il mentionne aussi que le stoïcisme d'Épictète et de Marc Aurèle était empreint de « soucis pratiques » (MCN, I, p. 1003). Non seulement les quelques pages dédiées à la pensée grecque mettent en lumière la priorité du mode de vie, mais, en outre, elles démontrent que Camus avait connaissance des caractéristiques importantes de la sagesse. Comme Hadot, il identifie l'idéal de la sagesse à la divinité, à l'auto-suffisance et à la contemplation, ne mentionnant toutefois pas la paix de l'âme³⁴⁷. Cela m'amène à citer une note datant de 1943 : « Les Grecs

³⁴⁴ L'essai *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* a été rédigé en vue de l'obtention de son Diplôme d'Études Supérieures. L'objectif principal de Camus était de prouver que le christianisme est devenu une philosophie à partir de son appropriation de la métaphysique grecque. Dans *La Nouvelle Culture Méditerranéenne*, Camus pose le problème de la fondation d'une nouvelle culture méditerranéenne qui soit capable de résister au fascisme sans pour autant succomber à une forme de nationalisme. Si l'objectif général de cette conférence semble de peu d'intérêt pour le sujet de la présente section, elle contient beaucoup de références sur la « décadence » de l'hellénisme. Camus soutient que cette nouvelle culture doit puiser ses racines dans la culture grecque ancienne, qu'il associe explicitement à une « culture de la vie ».

³⁴⁵ J'emprunte cette expression « mémoire des origines » à Weyembergh (1997).

³⁴⁶ Camus, MCN, I, p. 1000-1002. Sur les difficultés de ce texte, cf. Caussat (1997).

³⁴⁷ Cet aspect contemplatif de l'esprit grec est toutefois replacé chez Camus dans la perspective d'une esthétisation de l'existence : « En un certain sens les Grecs acceptaient une justification sportive et esthétique

n'auraient rien compris à l'existentialisme, alors que, *malgré le scandale*, ils ont pu entrer dans le Christianisme. C'est que l'existentialisme ne suppose pas de *conduite*. » (CA, II, p. 1010). Cette note me semble importante sur deux points : d'abord du rapport critique entretenu par Camus vis-à-vis de l'existentialisme, plus généralement de la philosophie théorique de ses contemporains, expliquant par le fait même plusieurs de ses doutes à l'endroit du caractère philosophique de son projet, mais surtout du fait que les Grecs ne peuvent comprendre une théorie qu'à la condition qu'elle suppose une conduite. Ainsi, Camus était bien plus conscient qu'on ne pouvait le croire du rôle joué par la priorité du mode de vie et de l'idéal de la sagesse dans les philosophies antiques. Dans *La Nouvelle Culture Méditerranéenne*, il s'intéresse à la façon dont la « culture de la vie », surtout associée à la « Grèce forte et dure des grands tragiques ou des grands comiques », s'est changée chez les Romains en une « abstraction puérile et raisonnante » (NCM, I, p. 568-569). Cette idée nietzschéenne d'une décadence de la Grèce, reprise par Camus, me semble attester de son parti pris en faveur du mode de vie sur la philosophie³⁴⁸. Selon Camus, si la philosophie devient si abstraite qu'il devient impossible de cultiver sa vie, il ne reste plus qu'à délaissier la philosophie. Voilà pourquoi il louange constamment les tragédies, pour leur conception supérieure de l'existence, contre les systèmes de la pensée issus des cultures chrétiennes³⁴⁹. Mais il existe une figure importante de l'Antiquité, souvent valorisée par Camus, qui nous indique la voie de la conciliation entre la philosophie et la vie. Jusqu'à un certain point, la philosophie camusienne s'inscrit *consciemment* dans la lignée d'une tradition philosophique concrète et dialogique, humaine, trop humaine, représentée par Socrate :

« Il est nécessaire que nous défendions aujourd'hui Socrate, ou du moins ce qu'il représente, parce que l'époque menace de le remplacer par des valeurs qui sont la négation de toute culture et que Nietzsche risquerait d'obtenir ici une victoire dont il ne voudrait pas. » (CA, II, p. 984)

de l'existence » (MCN, I, p. 1000). Une telle thèse retrouve plus d'échos positifs dans l'œuvre de Foucault que dans celle de Hadot. Cf. Hadot (2002), p. 307-309, ainsi que les cours de Foucault (2001) sur l'herméneutique du sujet, datant de l'année 1982.

³⁴⁸ L'estime de Camus à l'égard de Socrate me laisse croire que le socratisme instaure le rationalisme tant critiqué par Nietzsche et Camus, qui, restant « à hauteur d'homme » chez Socrate, mènera à « l'abstraction puérile et raisonnante » de Rome. Cf. Camus, NCM, I, p. 568-569. Mais ceci n'est qu'une piste de lecture.

³⁴⁹ Camus vante à la fois les Tragédiens et Socrate. Les mérites de chacun sont différents : ils tiennent en leur vision de l'humain pour les premiers et pour l'union de la pensée et de la vie pour le second.

BIBLIOGRAPHIE

§1- TEXTE DE CAMUS

CAMUS, A. & CHAR, R. *Correspondance, 1946-1960*, Paris, Gallimard, 2007.

CAMUS, A. & GRENIER, J. *Correspondance, 1932-1960*, Paris, Gallimard, 1981.

CAMUS, A. *Œuvres complètes*. Tome I : 1931-1943, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2006.

CAMUS, A. *Œuvres complètes*. Tome II : 1944-1948, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2006.

CAMUS, A. *Œuvres complètes*. Tome III : 1949-1956, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2008.

CAMUS, A. *Œuvres complètes*. Tome IV : 1957-1959, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2008.

§2- TEXTES ANCIENS

BODEÜS, R. *Aristote : Éthique à Nicomaque*, Paris, GF-Flammarion, 2004.

BRISSON, L. *Platon : Le Banquet*, Cinquième édition, Paris, GF-Flammarion, 2011.

CATIN, E. *Épictète : Manuel*, Paris, GF-Flammarion, 2015.

CANTO-SPERBER, M. *Platon : Gorgias*, Paris, GF-Flammarion, 2007.

DORION, L.-A. *Xénophon : Les Mémorables*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

DORION, L.-A. *Platon : Charmide suivi de Lysis*, Paris, GF-Flammarion, 2004.

DIANO, C. *Lettere di Epicuro e dei suo*, Florence, Sansoni, 1946.

GOULET-CAZE, M.-O. *Diogène Laërce : Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie Générale Française, coll. Livre de Poche, 1999.

ILDEFONSE, F. *Platon : Protagoras*, Paris, GF-Flammarion, 1997.

JAULIN, A. *Aristote : Métaphysique*, Paris GF-Flammarion, 2008.

KANY-TURPIN, J. *Lucrèce : De la nature*, Paris, GF-Flammarion, 1998.

LONG, A. & SEDLEY, D. *Les philosophies hellénistiques. I- Pyrrhon et l'épicurisme*, trad. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001a.

- LONG, A. & SEDLEY, D. *Les philosophies hellénistiques. II- Les Stoïciens*, trad. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001b.
- LONG, A. & SEDLEY, D. *Les philosophies hellénistiques. III- Les Académiciens et la renaissance du pyrrhonisme*, trad. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001c.
- MEUNIER, M. *Marc Aurèle : Pensées pour moi-même*, Paris, GF-Flammarion, 1964.
- MOREL, P.-M. *Épicure : Lettres, maximes et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 2011.
- MUGLER, F. *Homère : L'Odyssée*, Paris, Actes Sud, coll. Babel, 1995.
- PRADEAU, J.-F. *Platon : Philèbe*, Paris, GF-Flammarion, 2002.
- VEYNE, P. *Sénèque : Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- PAQUET, L. *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Librairie Générale Française, coll. Livre de Poche, 1992.
- SOUILHE, J. *Épictète : Entretiens, Tome III*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

§3- ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE ANTIQUE

- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- AUBRY, G. « Philosophy as a Way of Life and Anti-Philosophy », dans CHASE, M., CLARK, S. & MCGHEE, M. *Philosophy as a Way of Life : Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Wiley Blackwell, 2013, p. 210-222.
- BALAUDE, J.-F. « Vivre philosophiquement aujourd'hui », *Cahiers de philosophie*, Vol. 120, No. 4, 2009.
- BANICKI, K. « Philosophy as Therapy : Towards a Conceptual Model », *Philosophical Papers*, Vol. 43, No. 1, 2014, p. 7-31.
- CANTO-SPERBER, M. *Éthiques grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001b.
- COTTINGHAM, J. « Philosophy and Self-improvement : Continuity and Change in Philosophy's Self-conception from the Classical to the Early-modern Era », dans CHASE, M., CLARK, S. & MCGHEE, M. *Philosophy as a Way of Life : Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Wiley Blackwell, 2013, p. 148-166.
- DOMANSKI, J. *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

- DORION, L.-A. « Métaphysique et autarcie chez les Grecs », dans LANGLOIS, L. & NARBONNE, J.-M. *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Actes du XXVII^e Congrès de l'ASPLF, Québec-Paris, Presses de l'Université Laval-Vrin, 2000, p. 194-201.
- DORION, L.-A. « Plato and enkrateia », dans BOBONICH, C. & DESTRÉE, P. *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill, 2007, p. 119-138.
- DORION, L.-A. *L'Autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- DORION, L.-A. « Héraclite ou Héraklès? À propos d'Épictète, Manuel XV », *Revue de Philologie*, à paraître.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité*, Tome II : L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité*, Tome III : Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947.
- GOULET, R. « Ancient Philosophers : A First Statistical Survey », dans CHASE, M., CLARK, S. & MCGHEE, M. *Philosophy as a Way of Life : Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Wiley Blackwell, 2013, p. 10-39.
- HADOT, P. « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, Vol. 36, 1979, p. 201-223.
- HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1995.
- HADOT, P. *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle. La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1997.
- HADOT, P. *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 2002.
- HADOT, P. « Entretien », dans DAVIDSON, A. & WORMS, F. *Pierre Hadot. L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Édition Rue d'Ulm, 2010, p. 17-34.

INGHAM, M. B. *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Age*, Paris-Fribourg, Éditions du Cerf-Presses académiques de Fribourg, 2007.

LAGREE, J. *Le néostoïcisme*, Paris, Vrin, 2010.

MONTEILS-LANG, L. « Perspectives antiques sur la philosophie du consentement », *Tracées*, Vol. 14, No. 1, 2008, doi : 10.4000/traces.369.

NUSSBAUM, M. *The Therapy of Desire : Theory of Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

NUSSBAUM, M. « Philosophy and Literature », dans SEDLEY, D. *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 211-241.

PERILLIE, J.-L. « Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié », *Les Études philosophiques*, Vol. 73, No. 2, 2005, p. 229-259.

SCHUHL, P.-M. « Préface », dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1963, p. XI-LVI.

SPANNEUT, M. *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1973.

TSOUNA, V. « Is There an Exception to Greek Eudaemonism? », dans Canto-Sperber, M. & PELLEGRIN, P. *Le Style de la pensée. Recueil de textes en hommage de Jacques Brunswig*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 464-489.

VEYNE, P. « Préface », dans *Sénèque : Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. VII-CLXXI.

VOELKE, A.-J. *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Paris-Fribourg, Éditions du Cerf-Presses Académiques de Fribourg, 1993.

§4- ÉTUDES SUR LE THEME DE LA PHILOSOPHIE CHEZ ALBERT CAMUS

ABDELKRIM, Z. « Noces, Notice », dans CAMUS, A. *Œuvres complètes. Tome I : 1931-1943*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2006, p. 1227-1233.

AMIOT, A.-M. & MATTEI, J.-F. « Avant-propos », dans *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 1-18.

AUDIN, M.-L. « Le Mythe de Sisyphe, Notice », dans CAMUS, A. *Œuvres complètes. Tome I : 1931-1943*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2006, p. 1269-1280.

BARILIER, E. *Albert Camus, philosophie et littérature*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1977.

- BATAILLE, G. « Le Temps de la révolte I », *Critique*, No. 55, 1951, p. 1019-1027.
- BATAILLE, G. « Le Temps de la révolte II », *Critique*, No. 56, 1952a, p. 29-41.
- BATAILLE, G. « L'affaire de *L'Homme révolté* », *Critique*, No. 67, 1952b, p. 1077-1081.
- BROCHIER, J.-J. *Camus, philosophe pour classes terminales*, Édition revue et corrigée, Paris, Balland, 1979.
- BRONNER, S. *Camus - Portrait of a Moralizer*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- BUSCH, T. « Albert Camus : Absurdity, Solidarity, and Difference », dans *Circulating Being : From Embodiment to Incorporation. Essays on Late Existentialism*, New York, Fordham University Press, 1999, p. 1-27.
- BRÉE, G. *Albert Camus*, New York, Columbia University Press, 1964.
- CAUSSAT, P. « Le prélude d'une pensée : *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* », dans AMIOT, A.-M. & MATTEI, J.-F. *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 223-239.
- CHAVANES, F. *Albert Camus, il faut vivre maintenant*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.
- COMTE-SPONVILLE, A. « L'absurde dans le *Mythe de Sisyphe* », dans AMIOT, A.-M. & MATTEI, J.-F. *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 159-172.
- CORBIC, A. *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2007.
- COX, R. « Ideology, History and Political Philosophy : Camus' *L'Homme révolté* », *Social Research*, Vol. 32, No. 1, 1965, p. 71-97.
- CRUICKSHANK, J. *Albert Camus and the Literature of Revolt*, Oxford, Oxford University Press, 1960.
- DUFF, R. & MARSHALL, S. « Camus and Rebellion : From Solipsism To Morality », *Philosophical Investigations* Vol. 5, 1982, p. 116-134.
- DUVALL, W. « Camus Reading Nietzsche : Rebellion, memory, and art », *History of European Ideas*, Vol. 125, 1999, p. 39-53.
- FAUCON, L. « Commentaires du *Mythe de Sisyphe* », dans CAMUS, A. *Œuvres complètes*, Tome II, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1965, p. 1410-1416.
- FOLEY, J. *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2008.

- GAETANI, G. « L'éternel retour de Sisyphe. Nihilisme et bonheur chez Nietzsche et chez Camus », *Philosophia*, Vol. 43, 2013, p. 393-408.
- GAY-CROSIER, R. « Camus et le Donjuanisme », *The French Review*, Vol. 41, No. 6, 1968, p. 818-830.
- GAY-CROSIER, R. & WEYEMBERGH, M. « L'Homme révolté, Notice », dans CAMUS, A. *Œuvres complètes*. Tome III : 1949-1956, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2008, p. 1213-1236
- GILEAD, A. « Plato's Eros, Camus' Sisyphus and the Impossibility of Philosophical Satisfaction », *CLIO*, Vol. 17, No. 4, 1998, p. 323-344.
- GOLOMB, J. « Camus's Ideal of Authentic Life », *Philosophy Today*, Vol. 38, No. 3, 1994, p. 268-277.
- GOLOMB, J. *In Search of Authenticity*, London and New York, Routledge, 1995.
- GRENIER, J. « Préface », dans CAMUS, A. *Œuvres complètes*. Tome I, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1962, p. IX-XXXII.
- GRENIER, J. *Albert Camus. Souvenirs*, Paris, Gallimard, 1968.
- GRENIER, R. *Albert Camus. Soleil et ombre*, Paris, Gallimard, 1987.
- GRENIER, R. & MORISI, E. « Vues de l'intérieur : les éthiques de Camus », dans MORISI, E. *Camus et l'éthique*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 31-53.
- HANNAH, T. *The Thought and Art of Albert Camus*, Chicago, Henry Regnery, 1958.
- HEIMONET, J.-M. *De la révolte à l'exercice*, Paris, Éditions du Félin, 1991.
- HENRY, P. *Voltaire and Camus : The Limits of Reason and the Awareness of Absurdity*, Banbury, Voltaire Foundation, 1975.
- HOCHBERG, H. « Albert Camus and the Ethic of Absurdity », *Ethics*, Vol. 75, 1965, p. 78-102.
- ILLING, S. « Between Nihilism and Transcendence : Camus's Dialogue with Dostoevsky », *The Review of Politics*, Vol. 77, No. 1, p. 217-242.
- JARRETY, M. *La Morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Paris, PUF, 1999.
- JEANSON, F. « Albert Camus ou l'âme révoltée », *Temps Modernes*, Vol. 79, mai 1952, p. 2070-2090.

- KAUFMANN, W. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York, Meridian, 1975.
- KLELTZ-DRAPEAU, F. « Éthique aristotélicienne et éthique camusienne : Penser la mesure », dans MORISI, E. *Camus et l'éthique*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 145-164.
- LAMB, M. « The Rebirth of Tragedy : Nietzsche and Camus », *Philosophy Today*, Vol. 55, No. 2, 2011a, p. 96-108.
- LAMB, M. « Philosophy as a Way of Life : Albert Camus and Pierre Hadot », *Sophia*, Vol. 50, No. 4, 2011b, p. 561-576.
- LEVI-VALENSI, J. « Si tu veux être philosophe... », dans AMIOT, A.-M. & MATTEI, J.-F. *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 21-34.
- MATET, M. « Un nouveau stoïcisme : Albert Camus », *Bulletin de l'Institut français en Espagne*, No. 34, 1949, p. 7-12.
- MELANÇON, M. *Albert Camus. Analyse de sa pensée*, Fribourg, Les Éditions universitaires de Fribourg, 1976.
- MODLER, K. *Soleil et mesure dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- MONTE, M. « Sobriété et profusion : Rhétorique du paysage dans *Noces* et *L'Été* d'Albert Camus », *Rhétorique méditerranéenne*, Vol. 7, 2003, p. 230-254.
- MOUNIER, E. « Albert Camus ou l'appel des humiliés », *Esprit*, Vol. 163, No. 1, 1950, p. 27-66.
- MORISI, E. « Albert Camus, la morale et l'éthique », dans *Camus et l'éthique*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 9-29.
- NICOLAS, A. *Albert Camus ou Le Vrai Prométhée*, Paris, Seghers, 1973.
- ONFRAY, M. *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, coll. J'ai lu, 2012.
- PASCAL, G. « Camus ou le philosophe malgré lui », dans AMIOT, A.-M. & MATTEI, J.-F. *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 173-188.
- PAYETTE, R. « Albert Camus ou la politique de Sisyphe », dans PAYETTE, J.-F. & OLIVIER, L. *Camus. Nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2007, p. 33-57.
- PEYRE, T. « Albert Camus : an anti-christian moralist », *Proceedings of American Philosophical Society*, Vol. 102, No. 5, 1958, p. 477-482.

- PIERCE, R. *Contemporary French Political Thought*, London, Oxford University Press, 1966.
- QUILLIOT, R. « Commentaires de *L'Homme révolté* », dans CAMUS, A. *Ouvres complètes*, Tome II, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1965, p. 1609-1630.
- RICOEUR, P. « *L'Homme révolté* », dans *Lectures 2 : La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, p. 121-136.
- ROTH, L. « A Contemporary Moralist : Albert Camus », *Philosophy*, Vol. 30, No. 115, 1955, p. 291-303.
- ROUSSEAU, A. « Albert Camus et la philosophie du bonheur », *Symposium*, Vol. 2, No. 1, 1948, p. 1-18.
- SABOT, P. « Les mésaventures de la dialectique. Camus critique de Kojève », dans LYOTARD, D. *Albert Camus contemporain*, Lille, Presses Universitaires Septentrion, 2009, p. 45-60.
- SAGI, A. *Albert Camus and the philosophy of the Absurd*, Amsterdam-New York, Ropodi, 2002.
- SEGUIN, A. « Albert Camus, la révolte et le bonheur », *Esprit*, Vol. 189, No. 4, 1952, p. 736-746.
- SHARPE, M. « Camus' *Askesis* : Reading Camus, in Light of the *Carnets* », *Philosophical practice*, Vol. 8, No. 1, 2013, p. 1149-1164.
- SHARPE, M. *Camus, Philosophe. To Return to our Beginnings*, Leiden, Brill, 2015a.
- SHARPE, M. « On a Forgotten Argument in French Philosophy : Sceptical Humanism in Montaigne, Voltaire and Camus », *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 1, 2015b, p. 1-26.
- SPRINTZEN, D. *Camus : A Critical Examination*, Philadelphia, Temple University Press.
- TODD, O. *Albert Camus. Une vie*, Paris, Gallimard, 1996.
- VANNEY, P. « Le Temps des meurtriers, Notice », dans CAMUS, A. *Œuvres complètes*. Tome III : 1949-1956, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 2008, p. 1261-1263.
- VAYDAT, P. « Camus et la philosophie allemande », dans QUILLIEN, J. *La Réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 219-240.
- WALKER, D. « Albert Camus et l'éthique du hasard », dans MORISI, E. *Camus et l'éthique*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 57-68.
- WARD, B. « The Recovery of Helen: Albert Camus's attempt to restore the Greek idea of nature », *Dionysius*, Vol. 14, 1990, p. 166-94.

WARREN, M. « On the Mistranslation of *La Mesure* in Camus' Political Thought », *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 30, No. 1, 1995, p. 823-843.

WEYEMBERGH, M. *Camus ou la mémoire des origines*, Paris, de Boeck, 1997.

WOODWARD, A. « Camus and Nihilism », *Sophia*, Vol. 50, No. 4, 2011, p. 543-559.

ZAMIT, F. « Albert Camus : réflexivité et éthique journalistique », *Les Cahiers du journalisme*, No. 36, 2014, p. 182-197.

§5- AUTRES ECRITS

ANSCOMBE, G. E. M. « Modern moral philosophy », *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, 1958, p. 1-19.

BOURDIEU, P. *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

CANTO-SPERBER, M. *L'inquiétude morale de la vie humaine*, Paris, PUF, 2001a.

CHAR, R. « Lettres à Gaston Gallimard (1962) », *La Lettre de la Pléiade*, No. 39, 2009.

COMTE-SPONVILLE, A., DELUMEAU, J. & FARGE, A. *La plus belle histoire du bonheur*, Paris, Seuil, 2004.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.

DUNN, S. *The Deaths of Louis XVI : Regicide and the French Political Imagination*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*, trad. par M. Hunyadi, Paris, Flammarion, 1999.

HEIDEGGER, M. *Être et Temps*, trad. par E. Martineau, Édition numérique hors-commerce, 1985.

HEIDEGGER, M. *Questions III-IV*, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, 1990.

HILLS, A. « Kant on Happiness and Reason », *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 23, No. 3, 2006, p. 243-261.

KANT, E. *Œuvres philosophiques*. Tome I, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980.

KANT, E. *Critique de la raison pure*, trad. par A. Tremesaygues & B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

KANT, E. *Métaphysique des mœurs*. Tome I, trad. par A. Renault, Paris, GF-Flammarion, 1994.

MACINTYRE, A. *Après la vertu*, trad. par L. Bury, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *Les Philosophes de l'Antiquité au XXe siècle. Histoire et portraits*, Paris, Librairie Générale Française, coll. Livre de Poche, 2006.

MOUNIER, E. *L'affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1945.

NIETZSCHE, F. *Œuvres philosophiques complètes. Tome V : Le Gai Savoir suivi de Fragments posthumes 1881-1882*, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1982.

NIETZSCHE, F. *Considérations inactuelles*, trad. par P. Rush, Paris, Gallimard, 1990.

NIETZSCHE, F. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. par G. Bianquis, Paris, GF-Flammarion, 1996.

RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté*, Tome II : Finitude et culpabilité, Paris, Aubier, 1988.

RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

SARTRE, J.-P. *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.

SARTRE, J.-P. *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964.