

1969

Le Dualisme Paradoxal d'Albert Camus: Les Essais Philosophiques et les Romans

Gene Lee Evans
Eastern Illinois University

Recommended Citation

Evans, Gene Lee, "Le Dualisme Paradoxal d'Albert Camus: Les Essais Philosophiques et les Romans" (1969). *Masters Theses*. 4075.
<https://thekeep.eiu.edu/theses/4075>

This is brought to you for free and open access by the Student Theses & Publications at The Keep. It has been accepted for inclusion in Masters Theses by an authorized administrator of The Keep. For more information, please contact tabruns@eiu.edu.

PAPER CERTIFICATE #3

To: Graduate Degree Candidates who have written formal theses.

Subject: Permission to reproduce theses.

The University Library is receiving a number of requests from other institutions asking permission to reproduce dissertations for inclusion in their library holdings. Although no copyright laws are involved, we feel that professional courtesy demands that permission be obtained from the author before we allow theses to be copied.

Please sign one of the following statements.

Booth Library of Eastern Illinois University has my permission to lend my thesis to a reputable college or university for the purpose of copying it for inclusion in that institution's library or research holdings.

November 24, 1969
Date

Author

I respectfully request Booth Library of Eastern Illinois University not allow my thesis be reproduced because _____

Date

Author

LE DUALISME PARADOXAL D'ALBERT CAMUS:

LES ESSAIS PHILOSOPHIQUES ET LES ROMANS

(TITLE)

BY

GENE LEE EVANS

THESIS

SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE DEGREE OF

Master of Arts

IN THE GRADUATE SCHOOL, EASTERN ILLINOIS UNIVERSITY
CHARLESTON, ILLINOIS

1969

YEAR

I HEREBY RECOMMEND THIS THESIS BE ACCEPTED AS FULFILLING
THIS PART OF THE GRADUATE DEGREE CITED ABOVE

November 22, 1969

DATE

ADVISER

Nov. 24, 1969

DATE

DEPARTMENT HEAD

I. INTRODUCTION

Le dualisme paradoxal de Camus se compose d'un côté du monde extérieur indifférent à l'homme, et de l'autre côté de l'homme et de sa volonté de comprendre. Ce dualisme aboutit dans le paradoxe de l'homme qui se met en question et qui répond négativement à cette mise en question. La situation paradoxale de Clamence dans La Chute ne diffère de ce paradoxe final que par le remplacement, faite par Clamence, de la volonté de comprendre par la volonté de puissance. La signification du mot paradoxe dans cette discussion est plus restreinte que d'ordinaire. Pour cette étude, un paradoxe est une constatation qui implique nécessairement son contraire, mais dont le contraire implique la constatation originale.¹ Par exemple, je raisonne (selon toutes les règles de la logique) que la raison n'est pas valable. Si la raison n'est pas valable, la proposition indépendante de la phrase précédente est impossible, donc fausse, et je ne peux pas savoir le contenu de la proposition dépendante. Au contraire, si la raison est valable, la proposition dépendante s'ensuivrait, donc la raison ne serait pas valable. Définissons aussi ce que nous appellerons une question paradoxale et une situation paradoxale. Une réponse négative à une question paradoxale nous donne un paradoxe. Dans notre exemple de la raison qui se nie, la question paradoxale correspondante aurait été: la raison est-elle valable? Une réponse affirmative à une question paradoxale cause une régression vicieuse à l'infini. Une situation paradoxale est un ensemble de conditions qui donne lieu à une question paradoxale.

¹Stephen F. Barker, Philosophy of Mathematics, Foundations of Philosophy Series (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1964), pp.82-91.

Camus lui-même était très conscient de l'idée du paradoxe:

La première démarche de l'esprit est de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Pourtant dès que la pensée réfléchit sur elle-même, ce qu'elle découvre d'abord, c'est une contradiction. Inutile de s'efforcer ici d'être convaincant. Depuis des siècles personne n'a donné de l'affaire une démonstration plus claire et plus élégante que ne le fit Aristote. "La conséquence souvent ridiculisée de ces opinions est qu'elles se détruisent elles-mêmes. Car en affirmant que tout est vrai, nous affirmons la vérité de l'affirmation opposée et par conséquent la fausseté de notre propre thèse (car l'affirmation opposée n'admet pas qu'elle puisse être vraie.). Et si l'on dit que tout est faux, cette affirmation se trouve fausse, elle aussi. Si l'on déclare que seule est fausse l'affirmation opposée à la nôtre ou bien que seule la nôtre n'est pas fausse, on se voit néanmoins obligé d'admettre un nombre infini de jugements vrais ou faux. Car celui qui émet une affirmation vraie prononce en même temps qu'elle est vraie, et ainsi de suite jusqu'à l'infini."²

²Albert Camus, Le Mythe de Sisyphe (Paris: Gallimard, 1942), pp. 31-2.

II. LE MYTHE DE SISYPHE

Dire que le dualisme de Camus aboutit au paradoxe ne veut pas dire que Camus soit resté dans ce paradoxe, ni même qu'il y soit arrivé lui-même. La position de Camus nous semble toujours celle de l'homme et de l'artiste révolté. Il n'accepte pas le paradoxe, mais il le constate et l'affirme en lui livrant combat dans une tension perpétuelle. Camus n'est pas un philosophe systématique, mais dans cette étude, nous allons systématiser une tendance centrale de la pensée de Camus. Pour faire cela, il faut essayer de simplifier la pensée de Camus. Nous allons opérer cette simplification sur L'Etranger, Le Mythe de Sisyphe, La Peste, L'Homme révolté, et La Chute, qui montrent tous le développement des conséquences du dualisme de Camus. En effet, ce dualisme engendre logiquement les thèmes des ouvrages en question.

Continuons avec ce passage essentiel du Mythe de Sisyphe:

Ce cercle vicieux n'est que le premier d'une série où l'esprit qui se penche sur lui-même se perd dans un tournolement vertigineux. [Le caractère réflexif des constatations paradoxales données en exemple est assez évident.] La simplicité même de ces paradoxes fait qu'ils sont irréductibles. Quels que soient les jeux de mots et les acrobaties de la logique, comprendre c'est avant tout unifier. [Notons dans la suite que l'impossibilité de cette unification est la base du "système" de Camus. Récusant le monisme, il a recours au dualisme.] Le désir profond de l'esprit même dans ses démarches les plus évoluées rejoint le sentiment inconscient de l'homme devant son univers: il est exigeant de familiarité, appétit de clarté. Comprendre le monde pour un homme, c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau. L'univers du chat n'est pas l'univers du fourmilier. Le truisme "Toute pensée est anthropomorphique" n'a pas d'autre sens. De même l'esprit qui cherche à comprendre la réalité ne peut s'estimer satisfait que s'il la réduit en termes de pensée. Si l'homme reconnaissait que l'univers lui aussi peut aimer et souffrir,

il serait réconcilié. Si la pensée se couvrait dans les miroirs changeants des phénomènes, des relations éternelles qui les puissent résumer et se résumer elles-mêmes en un principe unique, on pourrait parler d'un bonheur de l'esprit dont le mythe des bien-heureux ne serait qu'une ridicule contre-façon. Cette nostalgie d'unité, cet appétit d'absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain. Mais que cette nostalgie soit un fait n'implique pas qu'elle doive être immédiatement apaisée. Car si, franchissant le gouffre qui sépare le désir de la conquête, nous affirmons avec Parménide la réalité de l'Un (quel qu'il soit), nous tombons dans la ridicule contradiction d'un esprit qui affirme l'unité totale et prouve par son affirmation même sa propre différence et la diversité qu'il prétendait résoudre. Cet autre cercle vicieux suffit à étouffer nos espoirs.³

Dans ce passage nous voyons les deux termes du dualisme de Camus, c'est-à-dire l'homme rationnel qui veut comprendre, et l'univers que l'homme veut réduire selon les catégories de sa pensée. Le fait que cette réduction est impossible n'est autre chose que l'absurde:

Quel est donc cet incalculable sentiment qui prive l'esprit du sommeil nécessaire à la vie? Un monde qu'on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise. Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité.⁴

Même dans l'absurde, les valeurs humaines restent toujours sur scène:

"La ténacité et la clairvoyance sont des spectateurs privilégiés pour ce jeu inhumain où l'absurde, l'espoir et la mort échangent leurs répliques."⁵

L'homme est donc la source des valeurs dans l'univers absurde:

Les grands sentiments promènent avec eux leur univers, splendide ou misérable. Ils éclairent de leur passion un monde exclusif où ils retrouvent leur climat. Il y a un univers de la jalousie, de l'ambition, de l'égoïsme ou de la générosité. Un univers, c'est-à-dire une métaphysique et une attitude d'esprit.⁶

La plupart des conséquences de l'absurde ne nous intéressent pas ici.

Mais dans l'une de ces conséquences, Camus rejette le paradoxe du "connais-toi toi-même" de Socrate:

³Ibid., pp.32-3. ⁴Ibid., p. 18. ⁵Ibid., p. 23. ⁶Ibid., p. 24.

De qui et de quoi en effet puis-je dire: "Je connais cela!" Ce coeur en moi, je puis l'éprouver et je juge qu'il existe. Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction. ⁷

Si le reste est construction, le reste est une projection de l'homme sur l'univers, la nature, et les autres hommes. Camus continue:

Car si j'essaie de saisir ce moi dont je m'assure, si j'essaie de le définir et de le résumer, il n'est plus qu'une eau qui coule entre mes doigts. Je puis dessiner un à un tous les visages qu'il sait prendre, tous ceux qu'on lui a donnés, cette éducation, cette origine, cette ardeur ou ces silences, cette grandeur ou cette bassesse. Mais on n'additionne pas des visages. Ce coeur même qui est le mien me restera à jamais indéfinissable. Entre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même. ⁸

Le décalage entre les différents rôles et conceptions du soi est un résultat du point de vue de l'homme de l'absurde. Pour se connaître il faut se considérer comme un objet de son propre esprit. Dans sa formulation affirmative, le "connais-toi toi-même" de Socrate n'est pas un paradoxe, mais une impossibilité, parce que le résultat en est une régression infinie et vicieuse de celui qui se connaît en prenant connaissance qu'il se connaît...pendant qu'il se connaît. En revanche, dans la formulation négative, le "ne connais-toi toi-même" ressemble à un paradoxe. Cette formulation négative, à l'aide du verbe savoir, serait: je sais que je ne puis tout savoir de moi. La différence entre cette constatation et une constatation paradoxale est la différence entre tout et rien. Le rien aurait donné directement dans le paradoxe. Selon qu'on considère le "connais-toi toi-même" relativement ou absolument, on a une impossibilité ou un paradoxe. Camus semble avoir un penchant pour les paradoxes et pour ce qui leur ressemble.

Dans la mesure où l'homme désire, il suscite les paradoxes:

⁷Ibid., p. 34.

⁸Ibid.

Etranger à moi-même et à ce monde, armé pour tout secours d'une pensée qui se nie elle-même dès qu'elle affirme, quelle est cette condition où je ne puis avoir la paix qu'en refusant de savoir et de vivre, où l'appétit de conquête se heurte à des murs qui défilent ses assauts? Vouloir, c'est susciter les paradoxes.⁹

L'absurde est le fait que l'homme en voulant comprendre se heurte au paradoxe. La philosophie absurde est une philosophie du paradoxe. L'éthique de l'homme révolté est de faire face au paradoxe, dont il affirme l'existence, mais auquel il n'accorde pas le droit de régner. Mais nous anticipons. Il faut maintenant souligner avec Camus que l'absurdité ne se trouve ni dans le monde ni dans l'homme, mais dans leur confrontation:

Je disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. 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. Il les scelle l'un à l'autre ...¹⁰

De cette confrontation précèdent une passion et un devoir: "A partir du moment où elle est reconnue, l'absurdité est une passion, la plus déchirante de toutes."¹¹ L'homme est obligé par sa nature d'être pensant de vouloir rationaliser le monde, mais cette tentative cérébrale enfante une passion. L'éthique de Camus est, au moins dans ses commencements, aristotélicienne. Selon l'éthique aristotélicienne, l'homme doit réaliser ce qu'il est en puissance, surtout ce qui est propre à l'homme, ce qui le différencie des animaux, c'est-à-dire la raison. De là, la valeur de la vie contemplative, la seule où l'homme se réalise complètement. Camus commence lui aussi en accordant toute valeur à l'intelligence. Mais la tentative de l'intelligence ne peut pas réussir, et voilà l'absurde. Et de la considération de l'absurde par l'intelligence vient la passion. Légitime résultat d'une valeur légitime,

⁹Ibid., p. 36.

¹⁰Ibid., p. 37.

¹¹Ibid., p. 38.

la passion est donc elle aussi une valeur légitime, aussi bien que la prochaine étape de l'éthique de Camus:

Si je tiens pour vrai cette absurdité qui règle mes rapports avec la vie, si je me pénètre de ce sentiment qui me saisit devant les spectacles du monde, de cette clairvoyance que m'impose la recherche d'une science, je dois tout sacrifier à ces certitudes et je dois les regarder en face pour pouvoir les maintenir. Surtout je dois leur régler ma conduite et les poursuivre dans toutes leurs conséquences. Je parle ici d'honnêteté.¹²

L'honnêteté dont parle ici Camus est celle de l'intelligence qui doit accepter la validité de ses propres raisonnements.

Camus résume sa position avant de donner les conséquences de cette passion, mais comme dans la plupart des résumés de Camus, il y ajoute quelque chose. Après avoir souligné que l'absurde est une contradiction et une antinomie, donc une catégorie logique, il constate que l'absurdité est sa seule certitude et qu'il faut en tirer les conséquences. Camus est un Descartes sans Dieu:

L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation.

Sur le plan de l'intelligence, je puis donc dire que l'absurde n'est pas dans l'homme (si une pareille métaphore pouvait avoir un sens), ni dans le monde, mais dans la présence commune. Il est pour le moment le seul lien qui les unisse. Si j'en veux rester aux évidences, je sais ce que veut l'homme, je sais ce que lui offre le monde et maintenant je puis dire que je sais encore ce qui les unit. Je n'ai pas besoin de creuser plus avant. Une seule certitude suffit à celui qui cherche. Il s'agit seulement d'en tirer toutes les conséquences.¹³

Le parallèle avec Descartes continue: "La conséquence immédiate est en même temps une règle de méthode."¹⁴ La méthode ici est une défense de diviser les trois termes de cette trinité absurde, et un impératif: "Si je juge qu'une chose est vraie, je dois la préserver."¹⁵ La découverte de l'absurde est le commencement du "système" de Camus, et sa préservation, exigée par

¹²Ibid., p. 37. ¹³Ibid., p. 48. ¹⁴Ibid. ¹⁵Ibid., p. 49.

la raison de l'homme, faculté dont le but est la vérité, est la cause immédiate du reste du "système":

Et poussant jusqu'à son terme cette logique absurde, je dois reconnaître que cette lutte suppose l'absence totale de l'espoir (qui n'a rien à voir avec le désespoir), le refus continu (qu'on ne doit pas confondre avec le renoncement) et l'insatisfaction consciente (qu'on ne saurait assimiler à l'inquiétude juvénile). 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.¹⁶

L'exigence de maintenir l'absurde sans y consentir est essentielle pour la pensée de Camus. C'est pour cette raison que, dans Le Mythe de Sisyphe, Camus rejette l'existentialisme. Selon lui, les existentialistes acceptent le paradoxe:

Or, pour m'en tenir aux philosophies existentielles, je vois que toutes, sans exception, me proposent l'évasion. Par un raisonnement singulier, partis de l'absurde sur les décombres de la raison, dans un univers fermé et limité à l'humain, ils divinisaient ce qui les écrase et trouvent une raison d'espérer dans ce qui les démunie. Cet espoir forcé est chez tous d'essence religieuse. Il mérite qu'on s'y arrête.¹⁷

Camus accuse Jaspers, Chestov, et Kierkegaard d'avoir fait un saut de l'absurde à la transcendance.¹⁸ Ce saut est inconséquent, parce que: "Pour un esprit absurde, la raison est vaine et il n'y a rien au-delà de la raison."¹⁹ Ailleurs, Camus s'est avoué d'accord avec le point de départ des existentialistes, sinon avec leurs conclusions:

Si les prémisses de l'existentialisme se trouvent, comme je le crois, chez Pascal, Nietzsche, Kierkegaard ou Chestov, alors je suis d'accord

¹⁶Ibid., pp. 49-50. ¹⁷Ibid., pp. 50-51.

¹⁸André Nicolas, Camus, Philosophes de tous les temps (Paris: Editions Seghers, 1966), p. 64.

¹⁹Camus, Le Mythe de Sisyphe, p. 55.

avec elles. Si les conclusions sont celles de nos existentialistes, je ne suis pas d'accord, car elles sont contradictoires aux prémisses.²⁰

Camus accuse les existentialistes d'avoir faussé la question par une volonté d'arriver à une solution donnée d'avance. Il les accuse d'être si entêtés qu'ils ne s'aperçoivent même pas que leur conclusion est dans une contradiction paradoxale avec leurs prémisses:

On s'étonnerait en vain du paradoxe apparent qui mène la pensée à sa propre négation par les voies opposées de la raison humiliée et de la raison triomphante. Du dieu abstrait d'Husserl au dieu fulgurant de Kierkegaard, la distance n'est pas si grande. La raison et l'irrationnel mènent à la même prédication. C'est qu'en vérité le chemin importe peu, la volonté d'arriver suffit à tout. Le philosophe abstrait et le philosophe religieux partent du même désarroi et se soutiennent dans la même angoisse. Mais l'essentiel est d'expliquer. ... Il s'agit de se réconcilier et, dans les deux cas, le saut y suffit.²¹

Cette volonté des existentialistes d'expliquer ce qui n'a pas d'explication les a menés directement au paradoxe de la raison qui se réute elle-même. Mais la position de Camus est de faire face au paradoxe scandaleux de l'absurde. L'absurde est un paradoxe privilégié parce qu'il précède directement et inéluctablement de la nature du monde et de l'homme, et qu'il possède donc une priorité logique. La volonté de lucidité est une volonté de rester conséquent avec son propre raisonnement. Les étapes subséquentes d'un raisonnement sont donc obligées d'être d'accord avec ce qui précède. C'est ce que Camus affirme:

Le thème de l'irrationnel, tel qu'il est conçu par les existentiels, c'est la raison qui se brouille et se délivre en se niant. L'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites.²²

Autrement dit, Camus est un Kantien sans l'esprit de système. Le paradoxe

²⁰Paul Ginestier, Pour connaître la pensée de Camus, Pour connaître la pensée (Paris: Bordas, 1964), p. 203.

²¹Camus, Le Mythe de Sisyphe, pp. 68-9.

²²Ibid., p. 70.

de l'absurde est formellement l'équivalent des antinomies de la raison pure, les paradoxes, qui, pour Kant, ont constitué l'obstacle marquant les limites des pouvoirs de la raison pure. Il y a encore cette différence que dans le système de Kant, les antinomies marquaient la limite de la raison, donc les bornes de son système, mais la pensée de Camus commence avec cette limite et se base sur elle. La conclusion de Kant est le point de départ de Camus.

La conséquence de l'absurde est la révolte:

Cette révolte donne son prix à la vie. Etendue sur toute la longueur d'une existence, elle lui restitue sa grandeur. Pour un homme sans oeillères, il n'est pas de plus beau spectacle que celui de l'intelligence aux prises avec une réalité qui le dépasse.²³

Puisque la mort est absurde, il faut révolter contre elle. La conscience de l'absurde est une révolte perpétuelle. Celui qui donne un but à sa vie devient "esclave de sa liberté."²⁴ La révolte perpétuelle est donc ancrée solidement dans le moment présent. Donc "il n'y a pas de lendemain."²⁵ Il en résulte "la passion d'épuiser tout ce qui est donné."²⁶ Cette indifférence à "l'échelle des valeurs"²⁷ sera transformée dans L'Homme révolté par la découverte du cogito absurde et de la solidarité. Pour le moment, les trois conséquences de l'absurde sont "ma révolte, ma liberté, et ma passion."²⁸ Le maintien de la conscience est le seul but de l'homme absurde, et Camus trouve que l'art est le meilleur moyen pour le faire.²⁹

²³Ibid., p. 78.

²⁴Ibid., p. 81.

²⁵Ibid., p. 82.

²⁶Ibid., p. 84.

²⁷Ibid., p. 87.

²⁸Ibid., p. 88.

²⁹Ibid., p. 154.

III. L'HOMME REVOLTE

La conclusion du Mythe de Sisyphe, la conscience que malgré tout, tout est bien,³⁰ ne semble pas s'accorder très bien avec les prémisses de Camus. De toute façon, la qualité provisoire de cette conclusion est relevée par Camus dans L'Homme révolté, où il continue le développement de sa pensée: "L'absurdité parfaite essaie d'être muette. Si elle parle, c'est qu'elle se complait ou, comme nous le verrons, qu'elle s'estime provisoire."³¹

Le but de L'Homme révolté est "de poursuivre, devant le meurtre et la révolte, une réflexion commencée autour du suicide et de la notion d'absurde."³² Il s'agit d'une "longue enquête sur la révolte et le nihilisme."³³ Le nihilisme est défini par Nietzsche, celui en qui "le nihilisme, pour la première fois, devient conscient,"³⁴ de la façon suivante: "... Nihilismus (d.h. die radikale Ablehnung von Wert, Sinn, Wünschbarkeit)" ³⁵ (Nihilisme, c'est-à-dire, le refus radical de valeur, de signification, et des caractéristiques désirables.) L'Homme révolté commence là où Le Mythe de Sisyphe termina:

La conclusion dernière du raisonnement absurde est, en effet, le rejet du suicide et le maintien de cette confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde. Le suicide signifierait la fin de cette confrontation et le raisonnement absurde considère qu'il ne pourrait y souscrire qu'en niant ses propres prémisses. Une telle conclusion, selon lui, serait fuite ou délivrance. Mais il est clair que, du même coup, ce raisonnement admet la vie comme le seul bien nécessaire puisqu'elle permet précisément cette confrontation

³⁰Ibid., pp. 164-5.

³¹Albert Camus, L'Homme révolté (Paris: Gallimard, 1951), p. 19.

³²Ibid., p. 215. ³³Ibid., p. 363. ³⁴Ibid., p. 88.

³⁵Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht (Stuttgart: Alfred Kroener Verlag, 1964), p. 8.

et que, sans elle, le pari absurde n'aurait pas de support. Pour dire que la vie est absurde, la conscience a besoin d'être vivante. Comment, sans une concession remarquable au goût du confort, conserver pour soi le bénéfice exclusif d'un tel raisonnement? Dès l'instant où ce bien est reconnu comme tel, il est celui de tous les hommes. On ne peut donner une cohérence au meurtre si on la refuse au suicide. Un esprit pénétré de l'idée d'absurde admet sans doute le meurtre de fatalité; il ne saurait accepter le meurtre de raisonnement. Vis-à-vis de la confrontation, meurtre et suicide sont une même chose, qu'il faut prendre ou rejeter ensemble.³⁶

L'absurde est le point de départ de L'Homme révolté:

Mais cette contradiction essentielle ne peut manquer de se présenter avec une foule d'autres à partir du moment où l'on prétend se maintenir dans l'absurde, négligeant son vrai caractère qui est d'être un passage vécu, un point de départ, l'équivalent, en existence, du doute méthodique de Descartes. L'absurde lui-même est contradiction.³⁷

Cette foule de contradictions est le résultat d'un ou absolu ou d'un non absolu, c'est-à-dire le nihilisme. Nous examinerons cette idée dans la suite. Le rapprochement avec Descartes est une analogie, l'absurde n'étant pas la prémisse de la pensée de Camus, mais le premier résultat, un point de départ, certes, mais le deuxième point, pas le premier. Quant à la contradiction, la philosophie de l'absurde nous présente directement avec deux paradoxes: (1) "Pratiquement, un tel raisonnement nous assure en même temps qu'on peut et qu'on ne peut pas tuer."³⁸ (2) "Toute philosophie de la non-signification vit sur une contradiction du fait même qu'elle s'exprime."³⁹

Pour dépasser la contradiction de l'absurde, Camus va employer une méthode très similaire à la dialectique hégélienne: l'absurde va revenir sur lui-même et se dépasser dans une affirmation, celle de la révolte. "Il faut ... entrer dans le mouvement irrésistible par lequel l'absurde se dépasse lui-même."⁴⁰ Alors Camus se laisse glisser dans un paradoxe qui,

³⁶Camus, L'Homme révolté, pp. 16-7. ³⁷Ibid., p. 19. ³⁸Ibid.

³⁹Ibid. ⁴⁰Ibid., p. 21.

cette fois, n'est pas nécessaire:

L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase. Il nous laisse dans l'impasse. Mais, comme le doute, il peut, en revenant sur lui, orienter une nouvelle recherche. Le raisonnement se poursuit alors de la même façon. Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte.⁴¹

Le paradoxe ici est le même que dans l'exemple d'Aristote: si je ne crois à rien, je ne crois à mon cri non plus. Le doute de Descartes était une méthode et pas une conclusion. Descartes doutait de tout jusqu'à ce qu'il eût trouvé une proposition indubitable. Pour lui, le doute était une méthode provisoire, et il ne croyait pas que le doute eût une valeur absolue. Il voulait savoir jusqu'où le doute pouvait aller sans se contredire. Douter veut dire qu'on va examiner les soi-disant vérités. La non-signification veut dire qu'on a fait cet examen et que les vérités n'existent pas. D'ailleurs, il est clair que l'absurde ne revient pas sur lui-même, mais sur l'homme, qui le rejette, d'où la révolte. Camus le dit dans le même paragraphe:

La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. Mais son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au cœur même de ce qui fuit et disparaît. Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse...⁴²

La volonté intellectuelle de l'homme en face de l'univers indifférent a donné lieu à l'absurde. Cette même volonté en face de l'absurde donne la révolte. Autrement dit, l'homme se replie progressivement sur lui-même. Il y aura une limite à ce repliement, ou il y aura un paradoxe final. Il y a une limite, et c'est la mesure. Il y a un paradoxe final, et c'est la démesure.

Le non de la révolte nie et affirme à la fois: "ce non affirme

⁴¹Ibid. ⁴²Ibid.

l'existence d'une frontière."⁴³ Cette frontière est marquée par des valeurs humaines et permanentes:

L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver? C'est pour toutes les existences en même temps que l'esclave se dresse lorsqu'il juge que, par tel ordre, quelque chose en lui est nié qui ne lui appartient pas seulement, mais qui est un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une communauté prête.⁴⁴

Le révolté est celui qui "refuse qu'on touche à ce qu'il est."⁴⁵ Ces valeurs qu'on n'a pas le droit de toucher sont principalement une "faim de liberté et de dignité,"⁴⁶ "le refus d'être traité en chose et d'être réduit à la simple histoire,"⁴⁷ et la solidarité: "Je me révolte, donc nous sommes."⁴⁸ La révolte en tant que "une revendication de clarté et d'unité"⁴⁹ était la valeur promotrice de la révolte. Le révolté "oppose le principe de justice qui est en lui au principe d'injustice qu'il voit à l'oeuvre dans le monde."⁵⁰ Evidemment, la justice est l'ensemble des conditions réalisant le maximum des valeurs humaines, dont toutes supposent la vie.

L'injustice humaine vient surtout de la révolte qui oublie ses origines:

Alors commencera un effort désespéré pour fonder, au prix du crime s'il le faut, l'empire des hommes. Ceci n'ira pas sans de terribles conséquences, dont nous ne connaissons encore que quelques-unes. Mais ces conséquences ne sont point dues à la révolte elle-même, ou, du moins, elles ne viennent au jour que dans la mesure où le révolté oublie ses origines, se lasse de la dure tension entre oui et non et s'abandonne enfin à la négation de toute chose ou à la soumission totale.⁵¹

La négation de toute chose est la négation absolu, et la soumission totale

⁴³Ibid., p. 25. ⁴⁴Ibid., p. 28. ⁴⁵Ibid., p. 30. ⁴⁶Ibid., p. 341.

⁴⁷Ibid., p. 307. ⁴⁸Ibid., p. 36. ⁴⁹Ibid., p. 40. ⁵⁰Ibid., p.

⁵¹Ibid., p. 42.

est l'affirmation absolue, c'est-à-dire le non et le oui absolus. Ils nient tous les deux la mesure, qui "est une pure tension."⁵² Le résultat et du non absolu et du oui absolu est le nihilisme, et la meilleure partie de L'Homme révolté est un examen historique et une condamnation du nihilisme. Nous pouvons opérer une simplification qui ne nous écarte pas de la pensée de Camus en disant que le non absolu nie l'existence de n'importe quelle signification, et que le oui absolu affirme une signification absolue et totale. Le non absolu nie le sens: rien n'a de sens. Le oui absolu affirme qu'il y a un sens qui se trouve à la fin de l'histoire. Aux origines de cette pensée nihiliste, le oui absolu est plutôt "l'assentiment total, la non-résistance au mal."⁵³ Il est parfois difficile et parfois même indifférent de pouvoir séparer le oui du non absolu, parce que ces deux contraires se rencontrent dans une unité paradoxale. La négation absolue avancée par Sade représente "une marche hallucinante du non total au oui absolu."⁵⁴ Nietzsche, qui a sa place sous la rubrique "L'Affirmation absolue," a commencé avec la pratique de "la négation méthodique, la destruction masquée de tout ce qui masque encore le nihilisme à lui-même."⁵⁵ Nietzsche dit "rien n'est vrai, tout est permis."⁵⁶ Mais il finit avec la doctrine de l'amor fati, "un seul oui, une adhésion entière et exaltée à ce monde."⁵⁷ "L'adhésion totale a une nécessité totale, telle est sa définition paradoxale de la liberté."⁵⁸ Il s'agit de "l'affirmation sans restrictions de la faute elle-même et de la souffrance, du mal et du meurtre, de tout ce que l'existence a de problématique et d'étrange."⁵⁹ Cela n'est pas sans quelque avantage:

⁵²Ibid., p. 371. ⁵³Ibid., p. 92. ⁵⁴Ibid., p. 65. ⁵⁵Ibid., p. 89.

⁵⁶Ibid., p. 90. ⁵⁷Ibid., p. 96. ⁵⁸Ibid. ⁵⁹Ibid., pp. 96-7.

"Accepter tout, et la suprême contradiction, et la douleur en même temps, c'était régner sur tout."⁶⁰ Celui qui commence avec le non absolu aboutit au oui absolu, et réciproquement: "Le oui nietzschéen, oublieux du non originel, renie la révolte elle-même, en même temps qu'il renie la morale qui refuse le monde tel qu'il est."⁶¹

Les conséquences du oui et du non absolus sont les mêmes; ils tuent:

Chaque fois qu'elle [la révolte] défie le refus total de ce qui est, le non absolu, elle tue. Chaque fois qu'elle accepte aveuglément ce qui est, et qu'elle crie le oui absolu, elle tue. ... Il y a apparemment les révoltés qui veulent mourir et ceux qui veulent faire mourir.⁶²

Le nihilisme est "l'appétit de divinité au coeur de l'homme"⁶³ devenu volonté de puissance. Les fascistes:

ont choisi de défier l'irrationnel, et lui seul, au lieu de diviniser la raison. ... A ce titre, ils appartiennent à l'histoire de la révolte et du nihilisme. Les premiers, ils ont construit un Etat sur l'idée que rien n'avait de sens et que l'histoire n'était que le hasard de la force.⁶⁴

Tout nihilisme est paradoxale: "Le paradoxe insoutenable de Hitler a été justement de vouloir fonder un ordre stable sur un mouvement perpétuel et une négation."⁶⁵ Le socialisme d'Etat aussi est "une entreprise de divinisation de l'homme."⁶⁶ Camus répète les conséquences équivalentes du oui et du non absolus:

Choisir l'histoire, et elle seule, c'est choisir le nihilisme contre les enseignements de la révolte elle-même. Ceux qui se ruent dans l'histoire au nom de l'irrationnel, criant qu'elle n'a aucun sens, rencontrent la servitude et la terreur et débouchent dans l'univers concentrationnaire. Ceux qui s'y lancent en prêchant sa rationalité absolue rencontrent servitude et terreur, et débouchent dans l'univers concentrationnaire. Le fascisme veut instaurer l'avènement du surhomme

⁶⁰Ibid., p. 98. ⁶¹Ibid., p. 102. ⁶²Ibid., p. 130.

⁶³Ibid., p. 185. ⁶⁴Ibid., p. 222. ⁶⁵Ibid., p. 223.

⁶⁶Ibid., p. 239.

nietzschéen. Il découvre aussitôt que Dieu, s'il existe, est peut-être ceci ou cela, mais d'abord le maître de la mort. Si l'homme veut se faire Dieu, il s'arroge le droit de vie ou de mort sur les autres. Fabricant de cadavres, et de sous-hommes, il est sous-homme lui-même et non pas Dieu, mais serviteur ignoble de la mort. La révolution rationnelle veut, de son côté, réaliser l'homme total de Marx. La logique de l'histoire, à partir du moment où elle est acceptée totalement, la mène, peu à peu, contre sa passion la plus haute, à mutiler l'homme de plus en plus, et à se transformer elle-même en crime objectif.⁶⁷

Bien sûr, Camus rejette le nihilisme et prône la vraie révolte, celle de la mesure:

La négation totale justifie seule le projet d'une totalité à conquérir. Mais l'affirmation d'une limite, d'une dignité et d'une beauté communes aux hommes, n'entraîne que la nécessité d'étendre cette valeur à tous et tout et de marcher vers l'unité sans renier les origines. En ce sens, la révolte, dans son authenticité première, ne justifie aucune pensée purement historique. La revendication de la révolte est l'unité, la revendication de la révolution historique la totalité. La première part du non appuyé sur un oui, la seconde part de la négation absolue et se condamne à toutes les servitudes pour fabriquer un oui rejeté à l'extrémité des temps. L'une est créatrice, l'autre nihiliste.⁶⁸

Les effets pratiques du oui et du non absolus reflètent leur qualité logique de promoteurs des antinomies. La révolte revendique la justice et la liberté, mais:

L'histoire des révolutions montre cependant qu'elles entrent presque toujours en conflit comme si leurs exigences mutuelles se trouvaient inconciliables. La liberté absolue, c'est le droit pour le plus fort de dominer. Elle maintient donc les conflits qui profitent à l'injustice. La justice absolue passe par la suppression de toute contradiction: elle détruit la liberté.⁶⁹

Il y a, semble-t-il, une opposition irréductible entre le mouvement de la révolte et les acquisitions de la révolution.

Mais ces antinomies n'existent que dans l'absolu.⁷⁰

La liberté absolue raille la justice. La justice absolue nie la liberté. Pour être fécondes, les deux notions doivent trouver, l'une dans l'autre, leur limite.⁷¹

⁶⁷Ibid., pp. 302-3. ⁶⁸Ibid., p. 308. ⁶⁹Ibid., p. 355.

⁷⁰Ibid., p. 356. ⁷¹Ibid., p. 359.

Le même raisonnement s'applique à la violence.⁷² Camus constate que "Cette loi de la mesure s'étend aussi bien à toutes les antinomies de la pensée révoltée."⁷³ La contradiction précède inévitablement de toute pensée absolue, de toute pensée qui dépasse les limites.

⁷²Ibid., p. 360. ⁷³Ibid., p. 365.

IV. RÉDUCTION DU FIL PRINCIPAL DE LA PENSÉE DANS LE MYTHE DE SISYPHE

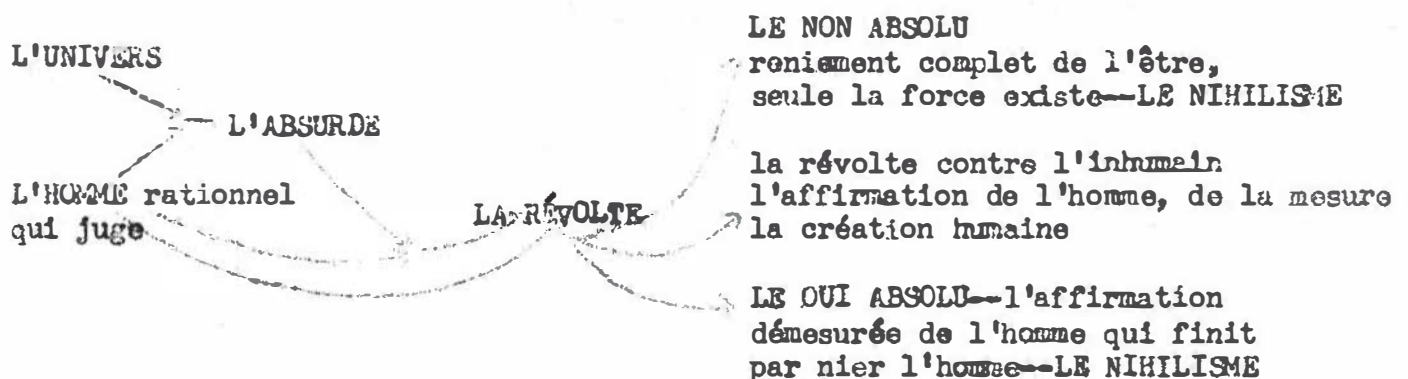
ET L'HOMME RÉVOLTÉ À SON MOUVEMENT LE PLUS

ÉLÉMENTAIRE, ET SON EXTRAPOLATION

AU PARADOXE FINAL

Nous pouvons maintenant dresser un schéma de la ligne de la pensée de Camus dans Le Mythe de Sisyphe et L'Homme révolté:

SCHÉMA I



L'homme, en voulant comprendre un monde extérieur qui n'a rien à faire avec la raison, est promoteur des paradoxes: c'est l'absurde. Cette même volonté de comprendre, face à face avec l'absurdité, suscite la révolte. La volonté de comprendre fait examiner ensuite la révolte. La révolte est le deuxième repli successif que l'intelligence fait sur elle-même. L'examen de la révolte est donc le troisième repli successif que l'intelligence fait sur elle-même. Par le oui et le non absolus, cette régression se termine en faisant une boucle paradoxale où le oui devient le non et le non devient le oui. Pour Camus (et aussi pour nous) cette boucle paradoxale est à la fois logiquement inadmissible et pratiquement catastrophique -- comme le prouvent maints exemples historiques. Dans la vraie révolte, celle de la

limite, de la mesure, de la dignité, de la liberté, de la justice, et de la vie créatrice, les replis successifs de l'intelligence sur elle-même ont fini par découvrir ce qu'il y a de valeur. La vraie révolte est une découverte de l'homme, et dans ce sens elle est complète, et la régression peut s'arrêter. Mais logiquement il n'y a aucune raison pour qu'une telle régression s'arrête au troisième terme sans continuer à l'infini. Et à mesure qu'elle continuerait, le rôle initial joué par le monde extérieur dans ce dualisme aurait un rôle indirect de moins en moins important, et l'homme finirait comme premier et dernier terme de la régression. Autrement dit, la volonté de comprendre finirait par l'homme se mettant en question lui-même, et le dualisme de Camus se réduirait au monisme. Si l'homme répond non à cette question et se nie, il y a un paradoxe. S'il y répond oui, il y aura une régression vicieuse à l'infini. Cette régression est inadmissible. Mais si jamais on répond non à cette régression (comme nous venons de le faire) on répond non à la mise en question de l'homme par l'homme, et il y a un paradoxe. Ces cinq derniers mots méritent une explication, parce que d'ordinaire une réponse affirmative à une question paradoxale nous donne une régression infinie inadmissible, point final. Mais nous prétendons qu'il y a au moins un cas où cette inadmissibilité est elle-même un paradoxe. Considérons une valeur ou une position normative qui se réfère à elle-même (la norme en général, non pas un jugement particulier basé sur cette norme). Supposons que le contenu de cette norme est une volonté de comprendre qui comprend intégralement une mise en question d'elle-même. Pour rendre la chose plus concrète, disons que ma valeur veut nécessairement que je me mette en question. Si je me nie, il y a un paradoxe. Si je m'affirme, il y a une régression infinie, mais ma valeur rejette une telle régression. Donc je nie ma capacité de me mettre en question, c'est-à-dire

que je nie ma norme originale. Dans la mesure où le "je" de la phrase précédente et ma norme coïncide, je me nie, ma norme se nie, et il y a un paradoxe. Dès le commencement de cette étude, nous avons vu qu'une partie principale de l'essence de l'homme était la volonté de comprendre, mais une fois que le monde extérieur est indifférent à la raison, la volonté de comprendre se replie progressivement sur elle-même. Ce qui est exactement le cas que nous venons de décrire. Logiquement, la pensée de Camus dans Le Mythe de Sisyphe et L'Homme révolté doit se terminer dans le paradoxe. Mais Camus récuse le paradoxe et il s'arrête dans ses considérations au moment où l'enchaînement de sa pensée est arrivé à une "conclusion" qu'il aura accepté dès le commencement et sans raisonnement. Pour édulcorer cette accusation avec du jargon, l'éthique de Camus fonctionne aussi comme un principe de logique.

Une fois arrivé là où il est le plus à son aise, Camus s'y arrête sans continuer jusqu'à la conclusion qui est, pourvu que notre démonstration soit correcte, définitivement paradoxale. Camus trouve que la position de l'homme dans le monde est paradoxale, mais que pour devenir homme au sens plein du mot, l'homme révolté n'accepte pas le paradoxe. Ce sont les paradoxes de l'absurde que l'homme révolté n'accepte pas. Ces paradoxes sont le résultat du dualisme de Camus. Mais nous avons démontré que ce "système" dualistique est lui-même paradoxale. Ce "système" dualistique a la même parenté avec l'absurde et la révolte camusienne qu'a un universel avec les particuliers qu'il subsume. Le paradoxe final de ce "système" dualistique est un paradoxe sur une hiérarchie logique supérieure à la hiérarchie logique des paradoxes considérés explicitement par Camus. Une considération des conséquences d'une hiérarchie des paradoxes dépassent les limites de cette étude, et sans doute nos limites aussi. Camus a eu le bonheur, et peut-être

aussi l'intelligence, de s'arrêter avant d'arriver à ces problèmes. Pour Camus, l'un des termes de son dualisme — l'homme — est une volonté de refuser le paradoxe. Pour lui, le paradoxe est né de l'intelligence de l'homme, mais cette même intelligence s'affirme malgré le paradoxe. L'homme ne peut pas nier le paradoxe, son enfant, sans se nier, mais il ne peut pas l'accepter non plus sans se nier: il faut que l'homme s'affirme au moment où il affirme l'existence du paradoxe qui lui est nuisible. Camus a sa doctrine de la mesure et des valeurs humaines qui lui permet de se maintenir à côté de ces paradoxes du niveau hiérarchique inférieur sans en être victime. On ne peut pas savoir ce que Camus aurait fait avec le paradoxe supérieur que nous venons de développer. Mais il vaut mieux sans doute poser les valeurs humaines de l'homme révolté comme conséquences directes de la nature humaine, sans les développer et les découvrir par le moyen d'une dialectique dualistique. Le fait que le dualisme de Camus est à la fois une épistémologie et une éthique contribue sans doute au paradoxe supérieur final. Une éthique relativiste (comme celle de Montaigne, par exemple) nie tout système qui explique l'éthique au lieu de la constater. Une éthique relativiste constate que dans une société donnée et pour Monsieur un tel, une telle valeur est la norme. Pour Camus, les valeurs de l'homme révolté sont une telle norme. Les valeurs de Camus sont aussi une norme pour nous, et c'est, probablement, une des raisons principales pour lesquelles Camus nous est si sympathique. Mais une ligne de pensée qui déduit les normes du penseur est toujours suspecte du point de vue de la logique. Cependant un tel soupçon n'atteint pas directement les normes elles-mêmes: seule une norme peut réfuter une norme.

V. QUE NOUS AVONS LE DROIT D'EXAMINER LES ROMANS

POUR RETROUVER LES THÈMES DES ESSAIS

Nous nous sommes préparés maintenant à examiner L'Etranger, La Peste, et La Chute pour voir dans quelle mesure nous pouvons y retrouver les idées que nous avons trouvées dans Le Mythe de Sisyphe et L'Homme révolté. Camus finit L'Etranger en 1940 et commença Le Mythe de Sisyphe cette même année. La Peste fut publiée en 1947, L'Homme révolté en 1951, et La Chute en 1956.⁷⁴ Nous pouvons nous attendre à ce que la ligne de la pensée de Camus s'accorde avec cette chronologie. Camus lui-même nous donne le droit de considérer ses essais philosophiques en conjonction avec ses oeuvres romanesques:

J'écris sur des plans différents pour éviter justement le mélange des genres. J'ai composé ainsi des pièces dans le langage de l'action, des essais à forme rationnelle, des romans sur l'obscurité du coeur. Ces livres différents disent, il est vrai, la même chose. Mais, après tout, ils ont le même auteur et à eux tous ils forment une seule oeuvre -- qui me décourage souvent, et que j'abandonne très sincèrement au jugement de la critique.⁷⁵

Nous n'avons aucune intention de faire une étude complète sur les trois romans signalés ci-dessus. Nous allons relever seulement les éléments qui parallèlent ce que nous venons de trouver dans les essais philosophiques. De plus, nous allons supposer que le lecteur ait une familiarité avec ces trois ouvrages qui nous dispense d'en donner une présentation détaillée.

⁷⁴Morvan Lebesque, Camus par lui-même, Ecrivains de toujours (Paris: Editions du Seuil, 1967), pp. 184-5.

⁷⁵Cinestier, Pour connaître la pensée de Camus, p. 203.

VI. MEURSAULT

Dans L'Etranger nous nous trouvons face à face avec un problème singulier: l'aspect double de Meursault. D'un côté, il est l'homme avant la conscience de l'absurde. Cependant, il n'est pas victime des abstractions, ~~sauf~~ indirectement. Il est indifférent, tout lui est égal, il est enfoncé dans la mécanique de ses habitudes. Il est partiellement victime de l'abstraction des préjugés sociales, d'où le vague besoin qu'il sent de se justifier. ("Ce n'est pas de ma faute").⁷⁶ De l'autre côté, il est la porte-parole de la vision poétique de Camus,⁷⁷ et cela bien avant le moment, à la fin du roman, où Meursault devient explicitement conscient de l'absurde et de sa révolte. Mais la vision poétique de Camus exprime l'absurde comme une valeur positive, ce qui serait impossible à celui qui n'est pas encore conscient de l'absurde. Au moins avant ses expériences de prison, il semble bien que Meursault n'en est pas conscient. Il semble que ce dédoublement de Meursault ait été inconsciemment opéré par Camus. Encore une question difficile qu'il faut poser: pourquoi Meursault a-t-il écrit la partie de son journal qu'il a rédigée avant son emprisonnement? (Pour ceux qui souhaitent plus de détails sur la composition de L'Etranger, nous les renvoyons à "L'Etranger et son double," par Jean-Claude Pariente.⁷⁸) Ce que

⁷⁶Albert Camus, L'Etranger (Paris: Gallimard, 1942), pp.10,31, et 33.

⁷⁷Robert de Laupré, Camus, Classiques du XX^e siècle (Paris: Editions Universitaires, 1964), pp. 76-7.

⁷⁸Jean-Claude Pariente, "L'Etranger et son double," Albert Camus 1. autour de L'Etranger, ed. Brian T. Fitch (Paris: la revue des lettres modernes, 1968).

Meursault a écrit en prison s'explique d'un côté par le souvenir;

J'ai compris alors qu'un homme qui n'aurait vécu qu'un seul jour pourrait sans peine vivre cent ans dans une prison. Il aurait assez de souvenirs pour ne pas s'ennuyer. Dans un sens, c'était un avantage.⁷⁹

De l'autre côté l'absurdité consciente exprimée par Meursault dans sa confrontation avec l'aumônier explique ses écrits après ce moment de prise de conscience. Mais avant son emprisonnement, Meursault n'avait pas besoin du souvenir. De plus, nous ne le voyons jamais dans l'acte d'écrire son journal. Le "je" de son récit semble un "je" tout à fait impersonnel,⁸⁰ un "je" de pure convention. Le "je" de Meursault est un "je" qui se regarde de l'extérieur et pour lequel la vie intérieure n'existe pas avant la prison et le procès.

Il semble qu'après sa confrontation avec l'aumônier, Meursault est vraiment conscient pour la première fois. Avant, Meursault était de l'avis que "personne ne peut savoir,"⁸¹ que "cela m'était égal,"⁸² que "cela ne voulait rien dire,"⁸³ et que "tout cela était sans importance réelle."⁸⁴ Nous savons que cette indifférence n'est pas un fait nouveau pour Meursault et que l'abandon de ses études marque le point où l'ambition de Meursault est devenue l'indifférence. Nous savons aussi que Meursault a perdu l'habitude de s'interroger,⁸⁵ qu'il n'a pas de capacité de regretter,⁸⁶ et qu'il n'a jamais eu de véritable imagination.⁸⁷ Il savait aussi qu'on

⁷⁹Camus, L'Etranger, p. 113.

⁸⁰Pariente, "L'Etranger et son double," p. 66.

⁸¹Camus, L'Etranger, p. 43, et dans une formulation légèrement différente, pp. 49 et 65.

⁸²Ibid., pp. 51, 58, 63, et 64. ⁸³Ibid., p. 55. ⁸⁴Ibid., p. 64.

⁸⁵Ibid., p. 94. ⁸⁶Ibid., p. 142. ⁸⁷Ibid., p. 158.

ne change jamais de vie.⁸⁸ Il paraît donc que Meursault est cette créature contradictoire, l'homme de l'absurde qui n'en est pas conscient. Il semble aussi que c'est pendant sa tirade en face de l'aumônier que Meursault devient véritablement conscient pour la première fois de l'absurde et de ses conséquences. Il est tentant de dire qu'avant ce moment, Meursault était inconsciemment conscient de l'absurde, qu'il le vivait avant de le poser en principe. En grande partie, c'est la technique narrative qui nous pose ces problèmes:

Réciproquement, Meursault est pour lui-même un "je", mais ce "je" se traite comme s'il était un "il", comme s'il avait à s'épeler et à se déchiffrer de l'extérieur: comme s'il ne pouvait que se lire.⁸⁹

À part la conclusion du roman, Meursault s'objective. Il présente directement ses expériences sans réfléchir sur elles. Des expériences extérieures, pas intérieures. Et pourquoi réfléchir si l'on ne peut rien savoir et si tout est égal? Rappelons-nous que nous ne voyons le "on ne peut pas savoir" et le "tout est égal" que dans la forme d'un jugement particulier et non dans la forme d'un jugement absolu, bien que Meursault les dise invariablement. Il semble donc permis de dire qu'avant la tirade de Meursault à l'aumônier, Meursault accepte la vie de moment en moment sans la passer à travers quelque filtre composé d'abstractions. Meursault est un homme de l'absurde quasi-inconscient. Pour le reste, Robert de Lippé résume assez succinctement, mais assez complètement pour nos buts, les parallèles entre Meursault et

Le Mythe de Sisyphe:

Meursault, personnage de roman, a donc parcouru les étapes qui jalonnent Le Mythe de Sisyphe. D'abord confondu avec l'automatisme aveugle de la vie quotidienne, au point d'en être (comme nous tous) défiguré, il a conquis sa liberté, refusé la tentation de l'espoir qui endort, choisi instinctivement en présence de la mort non le suicide

⁸⁸Ibid., p. 64.

⁸⁹Pariente, "L'Etranger et son double," p. 66.

mais la révolte. Il a reçu comme récompense la riche vie de sensations et le goût merveilleux de l'instant présent.⁹⁰

Des conclusions sur Meursault qui se présentent, une seule nous intéresse à ce moment: Meursault est un homme de l'absurde, et il ne pratique guère l'introspection. Meursault, l'homme absurde, est l'innocent en face du scandale et du paradoxe sans le savoir. Il n'en est conscient qu'au dénouement du roman, et même là il s'agit plutôt de comprendre la vie absurde qu'il mène et qu'il a menée. Il ne s'agit pas de se comprendre ou de réfléchir sur soi.

⁹⁰Lupps, Camus, p. 75.

VII. RIEUX

Dans La Peste, les deux personnages principaux (à part la peste elle-même) sont le docteur Rieux, représentant de l'homme révolté, et Tarrou, homme révolté et aspirant à la sainteté. Rieux est le narrateur et il a le point de vue direct qui résulterait normalement dans un récit à la Première personne du singulier. Après tout, il écrit une chronique où il joue un rôle principal. Cette chronique est son journal. Néanmoins il emploie la troisième personne même pour les épisodes où il se met sur scène. Il a des raisons pour cela:

Cette chronique touche à sa fin. Il est temps que le docteur Bernard Rieux avoue qu'il en est l'auteur. Mais avant de retracer les derniers événements, il voudrait au moins justifier son intervention et faire comprendre qu'il ait tenu à prendre le ton du témoin objectif.⁹¹

Avec un peu de mauvaise volonté, nous pourrions dire que Rieux, en voulant présenter sa subjectivité comme objectivité, est un terroriste. Après tout, "la définition philosophique de la terreur" est "une subjectivité interminable qui s'impose aux autres comme objectivité."⁹² Mais la subjectivité du docteur Rieux est une subjectivité individuelle qui se généralise en subjectivité générale. Cela est la solidarité, qu'il exprime parfois avec le "nous": "A partir de ce moment, il est possible de dire que la peste fut notre affaire à tous."⁹³ "... que nous nous trouvions dans une situation sans compromis ...".⁹⁴ Rieux a employé le "il" pour se présenter

⁹¹Albert Camus, La Peste (Paris: Gallimard, 1965), p. 324.

⁹²Camus, L'Homme révolté, p. 299.

⁹³Camus, La Peste, p. 81. ⁹⁴Ibid., p. 82.

au même niveau que les autres personnages de son récit. Il était appelé à témoigner, et il voulait donner un témoignage objectif, mais pas indifférent:

Etant appelé à témoigner, à l'occasion d'une sorte de crime, il a gardé une certaine réserve, comme il convient à un témoin de bonne volonté. Mais en même temps, selon la loi d'un cœur honnête, il a pris délibérément le parti de la victime et a voulu rejoindre les hommes ses concitoyens, dans les seules certitudes qu'ils aient en commun, et qui sont l'amour, la souffrance, et l'exil.⁹⁵

Ici Rieux prône les valeurs de l'homme révolté. D'ailleurs, il a explicitement annoncé sa révolte: "Et il y a des heures dans cette ville où je ne sens plus que ma révolte."⁹⁶ On peut conclure sans peur de démenti que Rieux est un homme révolté. Au contraire de Meursault, Rieux sait que les liens humains jouent un rôle assez important:

Mais ce que, personnellement, il avait à dire, son attente, ses épreuves, il devait les taire. S'il s'en est servi, c'est seulement pour comprendre ou faire comprendre ses concitoyens et pour donner une forme, aussi précise que possible, à ce que, la plupart du temps, ils ressentaient confusément.⁹⁷

Il est clair que Rieux a été obligé de s'examiner avant de se généraliser. Le fait que Rieux est si sympathique vient de son humanité compréhensive. Il n'aurait pas pu comprendre autrui que dans la mesure où une identité existait entre ses sentiments et ceux d'autrui, et dans la mesure où il s'en rendait compte. Le pratique et les pouvoirs d'introspection sont nécessairement plus élevés chez le docteur Rieux que chez Meursault. Cela correspond assez bien au fait, représenté dans notre premier schéma, que l'homme révolté se trouve à une oscillation plus loin que l'homme de l'absurde dans la progression où l'intelligence humaine se replie peu à peu sur elle-même.

Néanmoins, il y a un point où la pensée du docteur Rieux s'arrête, là où le combat contre la peste devient sa préoccupation presque exclusive:

⁹⁵Ibid., pp. 241-2. ⁹⁶Ibid., p. 237. ⁹⁷Ibid., p. 325.

"Je ne sais pas ce qui m'attend ni ce qui viendra après tout ceci. Pour le moment il y a des malades et il faut les guérir. Ensuite, ils réfléchiront et moi aussi. Mais le plus pressé est de les guérir. Je les défends comme je peux, voilà tout."⁹⁸

⁹⁸Ibid., p. 144.

VIII. TARROU

Tarrou, ami du docteur Rieux, son camarade dans la lutte contre la peste, se présente à la première vue comme un autre Meursault:

Dès le début du printemps, on l'avait beaucoup vu sur les plages, nageant souvent et avec un plaisir manifeste. Bonhomme, toujours souriant, il semblait être l'ami de tous les plaisirs normaux, sans en être l'esclave. En fait, la seule habitude qu'on lui connût était la fréquentation assidue des danseurs et des musiciens espagnols, assez nombreux dans notre ville.⁹⁹

Comme Meursault, Tarrou tient un journal. Mais dans le journal de Meursault il s'agit exclusivement de sa propre vie, avant, pendant, et après le meurtre. Le journal de Tarrou est un recueil d'observations apparemment insignifiantes et bizarres. Celui de Meursault contient aussi des détails semblables, surtout du point de vue de Meursault. (Pour Camus et le lecteur, au contraire, il n'y a rien de gratuit dans L'Étranger.) Il faut supposer que le hasard seul ait opéré le choix du contenu du récit de Meursault, au moins dans la partie écrite avant la prison. Tarrou, au contraire, choisit expressément:

Ses carnets, en tout cas, constituent une sorte de chronique de cette période difficile. Mais il s'agit d'une chronique très particulière qui semble obéir à un parti pris d'insignifiance. A première vue, on pourrait croire que Tarrou s'est ingénié à considérer les choses et les êtres par le gros bout de la lorgnette. Dans le désarroi général, il s'appliquait, en somme, à se faire l'historien de ce qui n'a pas d'histoire. On peut déplorer sans doute ce parti pris et y soupçonner la sécheresse du cœur. Mais il n'en reste pas moins que ces carnets peuvent fournir, pour une chronique de cette période, une foule de détails secondaires qui ont cependant leur importance et dont la bizarrerie même empêchera qu'on juge trop vite cet intéressant personnage.¹⁰⁰

Nous savons cependant, par son combat contre la peste et par son accord avec le docteur Rieux, que Tarrou est un homme révolté. Tarrou s'est révolté quand son père, avocat, a demandé la tête d'un homme:

⁹⁹Ibid., p. 35.

¹⁰⁰Ibid.

"Je ne voulais pas être un pestiféré, voilà tout. J'ai cru que la société où je vivais était celle qui reposait sur la condamnation à mort et qu'en la combattant, je combattrais l'assassinat. Je l'ai cru, d'autres me l'ont dit et, pour finir, c'était vrai en grande partie. Je me suis donc mis avec les autres que j'aimais et que je n'ai pas cessé d'aimer. J'y suis resté longtemps et il n'est pas de pays en Europe dont je n'aie partagé les luttes. Passons."¹⁰¹

Mais à l'occasion d'une exécution révolutionnaire, Tarrou s'est rendu compte qu'il était toujours un pestiféré:

"J'ai compris alors que moi, du moins, je n'avais pas cessé d'être un pestiféré pendant toutes ces longues années où pourtant, de toute mon âme, je croyais lutter justement contre la peste. ... si j'admettais les raisons de force majeure et les nécessités invoquées par les petits pestiférés, je ne pourrais pas rejeter celles des grands."¹⁰²

La révolte impose une nécessité de tuer que l'homme révolté ne peut jamais accepter sans nier les fondements de sa révolte:

"ils sont tous dans la fureur du meurtre, et ils ne peuvent pas faire autrement. ... Et je me disais qu'en attendant, et pour ma part au moins, je refuserais de jamais donner une seule raison, une seule, vous entendez, à cette dégoûtante boucherie. ... Avec le temps, j'ai simplement aperçu que même ceux qui étaient meilleurs que d'autres ne pouvaient s'empêcher aujourd'hui de tuer ou de laisser tuer parce que c'était dans la logique où ils vivaient, et que nous ne pouvions pas faire un geste en ce monde sans risquer de faire mourir. Oui, j'ai continué d'avoir honte, j'ai appris cela, que nous étions tous dans la peste, et j'ai perdu la paix. ... Et c'est pourquoi j'ai décidé de refuser à tout ce qui, de près ou de loin, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie qu'on fasse mourir."¹⁰³ ... J'essaie d'être un meurtrier innocent."¹⁰⁴

Meursault aussi était un meurtrier innocent, mais cela fut avant sa révolte.

Quand Tarrou perdit la paix, il perdit aussi son innocence pour la seconde fois. La tentative de regagner l'innocence s'appelle la recherche de la sainteté. Comment un meurtrier peut-il retrouver la paix? "—La seule chose qui m'intéresse, lui ai-je dit, "c'est de trouver la paix intérieure."¹⁰⁵ On atteint la sainteté peut-être par des habitudes fixes, comme celles du

¹⁰¹Ibid., p. 271. ¹⁰²Ibid., p. 272. ¹⁰³Ibid., p. 272-3.

¹⁰⁴Ibid., p. 275. ¹⁰⁵Ibid., p. 38.

vieil asthmatique: "'Est-ce un saint?' se demandait Tarrou. Et il répondait: 'Oui, si la sainteté est un ensemble d'habitudes.'"106

La mort de soi-même ou d'autrui est un scandale, mais Tarrou dit: "'Mais quoi! la mort n'est rien pour les hommes comme moi. C'est un événement qui leur donne raison.'"107 Les saints chrétiens se sont souvent exaltés à leur mort. La pensée de Tarrou chemine dans cette direction sans aller jusque-là.

Rieux avait réfléchi sur la vie et la mort suffisamment pour arriver à la position de l'homme révolté. Mais Tarrou a réfléchi sur la position de l'homme révolté, ce qui est une étape de plus dans l'introspection:

"Encore un mot, docteur, même s'il vous paraît ridicule: vous avez tout à fait raison."

Rieux haussa les épaules pour lui-même dans le noir.

"Je n'en sais rien, vraiment. Mais vous, qu'en savez-vous?"

—Oh! dit l'autre sans s'émouvoir, j'ai peu de choses à apprendre."108

Cette dernière affirmation est, sur la surface, assez énigmatique: "'Croyez-vous tout connaître de la vie?'" Et la réponse calme et sûre: "'Oui.'"109

La morale de Tarrou est celle de la compréhension,¹¹⁰ mais comment peut-il se croire arrivé à une compréhension si parfaite? Il semble cependant que la compréhension devait être un attribut des saints plus traditionnels.

Le parallèle entre Tarrou et un saint traditionnel continue:

C'était un miracle perpétuel, mais Tarrou, malgré le labour qu'il fournissait, restait toujours bienveillant et attentif. Même lorsque la fatigue l'écrasait certains soirs, il retrouvait le lendemain une nouvelle énergie.¹¹¹

Sans doute ne faut-il pas trop insister sur ce miracle.

Un saint, par sa transcendance, hume le plus-que-humain, autrement dit, l'inhumain. D'un côté, la compréhension rapproche Tarrou aux hommes,

¹⁰⁶Ibid., p. 134. ¹⁰⁷Ibid., p. 138. ¹⁰⁸Ibid., p. 146. ¹⁰⁹Ibid.

¹¹⁰Ibid., p. 147. ¹¹¹Ibid., p. 212.

mais de l'autre, plus proche arrive-t-il au but de regagner l'innocence impossible, plus il s'éloigne des hommes: "Je sais. Il [Rieux] est plus humain que moi [Tarrou]. Allons-y."¹¹²

Dans son discours autobiographique, Tarrou répète ses certitudes:

"Je sais de science certaine (oui, Rieux, je sais tout de la vie, vous le voyez bien) que chacun la porte en soi, la peste, parce que personne, non, personne au monde n'en est indemne."¹¹³

Cette science de la vie impose un exil du monde à Tarrou (comme aux saints traditionnels):

"D'ici là, je sais que je ne vaud plus rien pour ce monde lui-même et qu'à partir du moment où j'ai renoncé à tuer, je me suis condamné à un exil définitif. Ce sont les autres qui feront l'histoire. Je sais aussi que je ne puis apparemment juger ces autres."¹¹⁴

Tarrou résume sa position:

"En somme, dit Tarrou avec simplicité, ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment on devient un saint.

—Mais vous ne croyez pas en Dieu.

—Justement. Peut-on être un saint sans Dieu, c'est le seul problème concret que je connaisse aujourd'hui."¹¹⁵

Cette sainteté ne tente pas Rieux:

"Peut-être, répondit le docteur, mais vous savez, je me sens plus de solidarité avec les vaincus qu'avec les saints. Je n'ai pas de goût, je crois, pour l'héroïsme et la sainteté. Ce qui m'intéresse, c'est d'être un homme.

—Oui, nous cherchons la même chose, mais je suis moins ambitieux."¹¹⁶

Il paraît que le saint, dont Tarrou est le théoricien et la meilleure approximation, est un homme qui, ayant passé par le stage de la révolte tout courte, a renoncé à jamais atteindre le but de cette révolte: être un homme malgré l'univers et y faire régner la mesure. Tarrou est un révolté résigné.

Sa conception de la sainteté sans Dieu n'est pas tellement claire mais elle est susceptible de se développer:

¹¹²Ibid., p. 225. ¹¹³Ibid., p. 274. ¹¹⁴Ibid. ¹¹⁵Ibid., p. 276.

¹¹⁶Ibid.

M en avait conclu curieusement que le petit vieux [aux chats] était vexé ou mort, que s'il était vexé, c'est qu'il pensait avoir raison et que la peste lui avait fait tort, mais que s'il était mort, il fallait se demander à son propos, comme pour le vieil asthmatique, s'il avait été un saint. Tarrou ne le pensait pas, mais estimait qu'il y avait dans le cas du vieillard une "indication". "Peut-être, observaient les carnets, ne peut-on aboutir qu'à des approximations de sainteté. Dans ce cas, il faudrait se contenter d'un satanisme modeste et charitable."¹¹⁷

De même qu'il a récusé la révolte historique, de même que la révolte métaphysique est pour lui un ferveur cérémonial; un geste qu'il répète comme une fin en soi sans considérations sociales et au service de sa purification éventuelle, de même Tarrou peut réfléchir sur la sainteté et la trouver impossible. Pour ce qu'il en est du satanisme, il faut attendre La Chute, et les moralistes qui ne deviennent pas chrétiens à cause du respect humain.¹¹⁸ Ce sont eux qui "ont le satanisme vertueux."¹¹⁹ La pensée de Tarrou a dépassé le stage de l'homme révolté. Mais selon l'éthique de Camus, la révolte humaniste et limitée est une tension qu'il ne faut pas dépasser. Logiquement, on peut dépasser la révolte de Rieux, mais moralement on ne doit pas.

La recherche de la sainteté est un effort de regagner l'innocence perdue de l'homme de l'absurde avant l'éveil de la conscience de l'absurde. Dans une mesure, Tarrou y est parvenu. Considérons ce qu'il dit de la mère du docteur Rieux:

Tarrou insistait surtout sur l'effacement de Mme Rieux; sur la façon qu'elle avait de tout exprimer en phrases simples; sur le goût particulier qu'elle montrait pour une certaine fenêtre, donnant sur la rue calme, et derrière laquelle elle s'asseyait le soir, un peu droite, les mains tranquilles et le regard attentif, jusqu'à ce que le crépuscule eût envahi la pièce, faisant d'elle une ombre noire dans la lumière grise

¹¹⁷Ibid., p. 297.

¹¹⁸Albert Camus, La Chute (Paris: Gallimard, 1958), p. 155.

¹¹⁹Ibid., p. 156.

qui fonçait peu à peu et dissolvait alors la silhouette immobile; sur la légèreté avec laquelle elle se déplaçait d'une pièce à l'autre; sur la bonté dont elle n'avait jamais donné de preuves précises devant Tarrou, mais dont il reconnaissait la lueur dans tout ce qu'elle faisait ou disait; sur le fait enfin que, selon lui, elle connaissait tout sans jamais réfléchir [c'est nous qui soulignons], et qu'avec tant de silence et d'ombre, elle pouvait rester à la hauteur de n'importe quelle lumière, fût-ce celle de la peste.¹²⁰

Mme Rieux connaît tout sans réfléchir. Tarrou connaît tout, mais à force de réfléchir beaucoup, Mme Rieux est une innocente et n'a jamais été autre chose. Elle a une innocence inconsciente, parce qu'elle n'a jamais réfléchi. Tarrou a perdu son innocence inconsciente et il essaie de conquérir une innocence consciente. Dans la mesure où ils ont des qualités de saint, Mme Rieux, le vieil asthmatique, et le vieux aux chats sont des saints de l'innocence qui n'a jamais connu le péché. Tarrou, au contraire, doit se purifier. Il ne saurait être qu'un saint éclairé.

Tout connaître de la vie, tout savoir sont synonymes de la compréhension complète. Tous les trois sont probablement plus ou moins équivalents à la vie en prise directe:

N'était-ce pas cela, en effet, l'Éden, cher monsieur: la vie en prise directe? Ce fut la mienne. Je n'ai jamais eu besoin d'apprendre à vivre. Sur ce point, je savais déjà tout en naissant.¹²¹

Prendre la vie en prise directe semble bien signifier prendre la vie intuitivement, sans la filtrer avec des concepts, des abstractions de l'intelligence. Le saint apprenti aurait donc le même problème que les mystiques. À l'aide de la contemplation, les mystiques essaient de vider leur esprit des abstractions gagnées par des années d'étude et d'existence humaine. C'est une tentative paradoxale: par le moyen de la volonté intellectuelle, on se vide de la volonté intellectuelle pour se laisser ouvert à l'univers, au Tout. Tentative contradictoire qui devait être impossible. Cependant, au sein de

¹²⁰ Camus, La Peste, pp. 297-8.

¹²¹ Camus, La Chute, p. 34.

chaque religion d'importance historique, il y a plusieurs prétendants à une réussite, à une expérience mystique. Le saint camusien est un mystique qui ne croit pas en Dieu. La façon dont la poésie de la nature entre dans l'oeuvre de Camus, le mystique du soleil et de la mer, laisse penser que Camus aurait pu accepter un panthéisme athée mais sacré. Une telle conception n'a rien d'impossible, elle est la position approximative du bouddhisme zen. Camus cependant a récusé cette tentation, qui serait un équivalent du saut existentialiste dont il accuse Jaspers. Comment donc regagner "la sainte innocence de celui qui se pardonne à lui-même"?¹²²

Pour l'homme révolté, gardant la tension entre le oui et le non, il n'y a pas de moyen. Ce n'est pas donc étonnant que Tarrou meurt (à l'heure du triomphe provisoire, comme un vrai héros ou un vrai saint!) sans atteindre la sainteté:

D'autres plus rares, comme Tarrou peut-être, avaient désiré la réunion avec quelque chose qu'ils ne pouvaient pas définir, mais qui leur paraissait le seul bien désirable. Et faute d'un autre nom, ils l'appelaient quelquefois la paix.¹²³

Mais justement, l'indéfinissable est le scandale, l'absurde, et l'objet de la révolte. Un homme révolté ne peut pas devenir un saint qu'en cessant d'être un révolté. La vie de Tarrou était en contradiction avec son désir vague et impossible.

¹²²Ibid., p. 167

¹²³Camus, La Peste, p. 321.

IX. CLAMENCE

Jean-Baptiste Clamence, le héros de La Chute, utilise le paradoxe pour pouvoir se permettre tout. Il est arrivé à cette position par une introspection ayant à son origine la révélation du problème du jugement et de l'innocence perdu à cause de cette révélation. Avant sa chute, il prenait "la vie en prise directe."¹²⁴ Son "accord avec la vie était total."¹²⁵ Mais la noyade lui démontra qu'il n'était pas vertueux. Clamence s'est mis à se juger: "Toujours est-il qu'après de longues études sur moi-même, j'ai mis au jour la duplicité profonde de la créature."¹²⁶ Clamence trouva que ses vertus étaient inconsciemment au service d'une volonté de puissance et d'un égoïsme complet. Mais se juger est aussi juger les autres — ce que Clamence faisait déjà inconsciemment, d'où son mépris pour les juges et sa conviction qu'il était un élu, un être supérieur à tous. Il grimpait sur les hauteurs de la vertu et de la perfection, au-dessus de tout jugement.¹²⁷ Il ne s'ennuyait pas puisqu'il régnait.¹²⁸ Il pouvait sentir des émotions extraordinaires: "Je sentais monter en moi un vaste sentiment de puissance et ... d'achèvement ..."¹²⁹ Mais le souvenir vague de la noyade opère des dégâts sur cette façade imposante:

Il me semblait que je désapprenais en partie ce que je n'avais jamais appris et que je savais pourtant si bien, je veux dire vivre. Oui, je crois bien que c'est alors que tout commença.¹³⁰

A l'aide de l'introspection, Clamence rejoint La Rochefoucauld en réduisant ses vertus à sa vanité: "... j'ai toujours crevé de vanité. Moi, moi, moi, voilà le refrain de ma chère vie, et qui s'entendait dans tout ce que

¹²⁴Camus, La Chute, p. 34. ¹²⁵Ibid., p. 35. ¹²⁶Ibid., p. 99.

¹²⁷Ibid., p. 32. ¹²⁸Ibid., p. 45. ¹²⁹Ibid., pp. 46-7.

¹³⁰Ibid., p. 52.

Je disais.¹³¹

Et en conséquence:

Je ne me reconnaissais que des supériorités, ce qui expliquait ma bienveillance et ma sérénité. Quand je m'occupais d'autrui, c'était pure condescendance, en toute liberté, et le mérite entier m'en revenait: je montais d'un degré dans l'amour que je me portais.¹³²

De même, l'homme "ne peut pas aimer sans s'aimer."¹³³ En face d'autrui, l'égoïsme devient une volonté de puissance: "Je sais bien qu'on ne peut se passer de dominer ou d'être servi. ... La puissance, au contraire, tranche tout."¹³⁴ La volonté de puissance est plus importante pour Clamence que la vie de l'esprit: "Qu'importe, n'est-ce pas, d'humilier son esprit si l'on arrive par là à dominer tout le monde?"¹³⁵ Par ce fait, Clamence est même plus méprisable que ceux qu'il méprisait:

Quand j'étais menacé, je ne devenais pas seulement un juge à mon tour, mais plus encore: un maître irascible qui voulait, hors de toute loi, assommer le délinquant et le mettre à genoux. Après cela, mon cher compatriote, il est bien difficile de continuer sérieusement à se croire une vocation de justice et le défenseur prédestiné de la veuve et de l'orphelin.¹³⁶

Clamence s'est donc rendu compte qu'il y avait en lui des défauts horribles. Il ne pouvait plus avoir "la sainte innocence de celui qui se pardonne à lui-même."¹³⁷ Il est vrai que dans sa vie antérieure, le pardon était simplement l'équivalent de l'oubli, tant il avait mauvaise mémoire. Le retour des souvenirs oubliés accompagnait la chute de Clamence. Son introspection était surtout un acte de la mémoire. Il suffisait de se rappeler pour savoir et se juger. Et la manie de juger qu'il a trouvée en lui-même est, selon Clamence, un attribut universel de l'espèce humaine:

¹³¹Ibid., pp. 57-8. ¹³²Ibid., p. 58. ¹³³Ibid., p. 41. ¹³⁴Ibid., p. 54.

¹³⁵Ibid., p. 66. ¹³⁶Ibid., pp. 66-7. ¹³⁷Ibid., p. 167.

A partir du moment où j'ai appréhendé qu'il y eut en moi quelque chose à juger, j'ai compris, en somme, qu'il y avait en eux une vocation irrésistible de jugement.¹³⁸

Clamence ne supporte pas cela: "... il s'agit de couper au jugement."¹³⁹

Sa vocation de juge-pénitent n'a pas d'autre but:

Puisqu'on ne pouvait condamner les autres sans aussitôt se juger, il fallait s'accabler soi-même pour avoir le droit de juger les autres. Puisque tout juge finit un jour pénitent, il fallait prendre la route en sens inverse et faire métier de pénitent pour pouvoir finir en juge.¹⁴⁰

Cela est un paradoxe au sens normal du mot, mais pas dans le sens restrictif de la définition donnée à notre première page. Clamence n'a guère fait qu'avancer ce raisonnement quand il le nie partiellement:

Vous me trouverez inchangé. Et pourquoi changerais-je puisque j'ai trouvé le bonheur qui me convient? J'ai accepté la duplicité au lieu de m'en désoler. Je m'y suis installé, au contraire, et j'y ai trouvé le confort que j'ai cherché toute ma vie. J'ai eu tort, au fond, de vous dire que l'essentiel était d'éviter le jugement. L'essentiel est de pouvoir tout se permettre, quitte à professer de temps en temps, à grands oris, sa propre indignité. Je ne permets tout, à nouveau, et sans rire, cette fois. Je n'ai pas changé de vie, je continue de m'aimer et de me servir des autres. Seulement, la confession de mes fautes me permet de recommencer plus légèrement et de jouir deux fois, de ma nature d'abord, et ensuite d'un charmant repentir.¹⁴¹

Clamence est un hypocrite conscient qui en tire sa gloire. La culpabilité est plus égoïste que l'innocence originelle. Son jugement est au service de sa volonté de puissance. Clamence n'est pas si totalement à ses aises dans cette situation qu'il voulait nous le faire penser:

...ivre enfin de mauvaises paroles, je suis heureux, je suis heureux, vous dis-je, je vous interdis de ne pas croire que je suis heureux, je suis heureux à mourir! Oh! soleil, plages, et les îles sous les alizes, jeunesse dont le souvenir désespère!¹⁴²

Celui qui insiste tant sur son bonheur, et avec un tel ton de désespoir, n'est pas heureux. Les heureux ne réfléchissent que rarement sur leur bonheur. Le nihilisme est une frénésie et le bonheur est une sagesse modérée.

¹³⁸Ibid., p. 92. ¹³⁹Ibid., p. 96. ¹⁴⁰Ibid., pp. 159-60.

¹⁴¹Ibid., pp. 163-4. ¹⁴²Ibid., p. 166.

Clamence n'est pas heureux. Il ne peut pas l'être.

Les soucis intellectuels de Clamence sont deux. Le premier problème est ce qu'il trouve en lui-même, c'est-à-dire la volonté de puissance, le nihilisme, et l'égoïsme qui en est la base. Rien d'étonnant que l'introspection aboutit à l'égoïsme. Quand on se regarde dans le miroir de l'introspection, on ne peut voir que soi-même. L'introspection est un égoïsme. Seul un égoïste complet pousserait l'introspection à ses limites absolues. L'introspection n'est utile que dans la modération. "Connais-toi toi-même" est une exigence éventuellement impossible. Le deuxième problème de Clamence, c'est qu'il se juge en tant qu'être jugeant. Une fois qu'il a posé la question paradoxale de se juger en tant qu'être jugeant, il ne peut pas y répondre non sans se donner dans le paradoxe. Mais s'il y répond oui, il s'affirme dans son égoïsme que, par commencer, il avait jugé négativement. Il répond oui quand même, il accepte son égoïsme, sa volonté de puissance, et son nihilisme. Mais en disant oui, il commence une régression à l'infini. Dans cette régression, le même problème du jugement s'élève à chaque étape. Si jamais Clamence y répond non, il y aura un paradoxe. S'il y répond toujours oui, la régression continuera. Le oui deviendrait un bruit de la voix qui n'affirme définitivement rien, donc un oui sans signification. Mais l'introspection de Clamence présuppose qu'un homme ou une question se repliant sur lui-même a une validité. Cependant Clamence, en acceptant son nihilisme, ne répond que le premier oui de la régression. Pour lui, le problème de la régression ne se pose pas parce que, à ce moment, il avoue que la volonté de puissance lui est plus important que la volonté de comprendre. Il s'arrête là en niant les prémisses de sa révolte. Non seulement était-il toujours un nihiliste sans le savoir, mais

maintenant il accepte consciemment le genre de raisonnement qui mène directement à l'absolu, donc au nihilisme. Nous avons vu que Camus rejette le nihilisme dans L'Homme révolté. En parlant à Jean-Claude Brisville, Camus dit le suivant au sujet de Clamence:

Mon héros est découragé en effet, et c'est pourquoi il exalte, en bon nihiliste moderne, la servitude. Ai-je choisi, moi, d'exalter la servitude?¹⁴³

Le nihilisme n'est absolument pas le crédo de Camus. Le paradoxe du nihilisme n'est pas ce que nous avons extrapolé comme le paradoxe final du "système" de Camus. Si Clamence n'eût pas été un nihiliste, il se serait trouvé dans ce paradoxe final de Camus. Les situations paradoxales de Camus et de Clamence comprennent tous les deux le moment où l'homme se replie exclusivement sur lui-même. Mais Camus veut comprendre, et Clamence veut être puissant. Plusieurs interprétations de La Chute sont sans doute possibles, mais en premier lieu elle est une satire contre tous les nihilismes et un réquisitoire d'arrêt contre les nihilistes. Elle est aussi une œuvre d'art exprimant les conséquences de cette chute néfaste dans le nihilisme. Jean-Baptiste Clamence est le précurseur non du Christ, mais de l'Antichrist.

L'ambiguïté de La Chute est augmentée par l'ironie parfois subtile et par l'humour de Camus. Camus a estimé que le thème de l'humour a été négligé par ses commentateurs.¹⁴⁴ Selon M. Lebesque:

¹⁴³Jean-Claude Brisville, Camus, Bibliothèque Idéale (Paris: Gallimard, 1963), p. 260.

¹⁴⁴Ibid., p. 259.

C'est vrai: ce "maître à penser" (Quant au "maître à penser", il me fait bien rire. Pour enseigner, il faut savoir. Pour diriger, il faut se diriger) déplorait qu'on ne distinguât pas assez la part de l'humour dans son oeuvre, et, dans le privé, faisait des farces.¹⁴⁵

Selon Nicolas:

Quoi qu'il en soit, il a dit que toute son oeuvre était ironique. Et c'est profondément exact, encore que Camus ait manié plutôt l'humour que l'ironie, sauf peut-être dans La Chute et Le Malentendu. Avoir de l'humour est une attitude par laquelle on cesse d'adhérer inconditionnellement aux faits et aux idées. C'est une façon de débusquer le sérieux et de transformer, en critiques, les esprits naïfs.¹⁴⁶

Girard trouve même que, dans La Chute, Camus se moque de lui-même et de ses admirateurs:

Il faut lire La Chute dans la bonne perspective — c'est-à-dire une perspective humoristique. L'auteur, las de la popularité dont il jouissait auprès des "bien-pensants" de l'élite intellectuelle, trouva une façon subtile de tourner en dérision son rôle de "prophète" sans scandaliser les "purs" parmi ses fidèles.¹⁴⁷

Cet avis de Girard pourrait avoir sa part de vérité, mais l'interprétation essentielle de La Chute nous semble toujours être la satire du nihilisme. Les autres interprétations sont secondaires, mais il y en a sans doute plusieurs qui ont de la validité. Il aurait été impardonnable de notre part de ne pas mentionner l'humour de Camus. Mais cela n'est pas la seule justification pour avoir souligné cet humour. La digression n'est qu'apparente. Il y a un fil qui rattache l'humour au paradoxe. Un paradoxe, sinon exactement tordant, est amusant et suscite souvent un sec humour intellectuel. Il ne s'agit pas des grands éclats de rire, mais d'un sourire peut-être intérieur.

¹⁴⁵Lebesque, Camus par lui-même, p. 161.

¹⁴⁶Nicolas, Camus, p. 17.

¹⁴⁷René Girard, "Pour un nouveau procès de L'Etranger," Albert Camus I, autour de L'Etranger, ed. Brian T. Fitch, p. 19.

X. CORRESPONDANCES ENTRE LES PERSONNAGES ROMANESQUES

ET LES ESSAIS PHILOSOPHIQUES; LA PROGRESSION

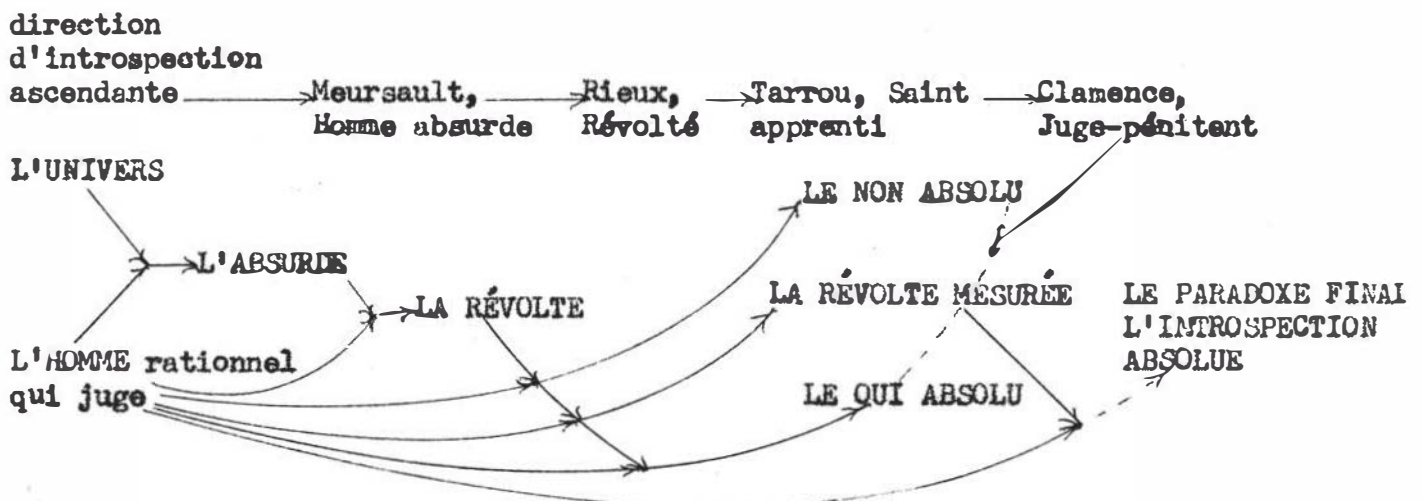
ASCENDANTE DE L'INTROSPECTION

Meursault, Rieux, Tarrou, et Clamence font partie d'une progression qui parallèle, sauf à la fin de cette progression, exactement le mouvement de la pensée de Camus dans ses essais philosophiques. Cette seule différence, la faute de Clamence, est regrettable pour la symétrie de notre discussion. La symétrie est un principe d'unité, et c'est cela que nous cherchons à l'instar de l'homme révolté. Mais justement l'unité n'existe pas en réalité, et pour cette raison nous pouvons dire avec Clamence: "Je m'arrête: trop de symétrie nuirait à ma démonstration."¹⁴⁸ Mais nous ne nous arrêtons pas. Il faut résumer cet enchaînement qui résulte dans une symétrie presque parfaite. Meursault, l'homme absurde, est l'innocent en face du paradoxe sans le savoir. Rieux, l'homme révolté, s'est rendu compte de l'absurdité qu'il ne peut pas accepter, d'où sa révolte. Meursault existait dans un monde dépourvu de signification et il ne se posait pas de questions. Il ne comprenait rien. Il n'avait aucun souci de comprendre. Il existait, rien de plus. Rieux, au contraire, s'est posé des questions. Il se comprend et il comprend autrui dans la mesure du possible. Tarrou, le théoricien et la meilleure approximation du saint, est l'homme qui, ayant passé par le stage de la révolte tout simple, a renoncé à jamais atteindre le but de cette révolte: être un homme malgré l'univers et y faire régner la mesure. Le saint a regagné l'innocence de celui qui ne

¹⁴⁸Camus, La Chute, p. 100.

juge personne, ou qui, quand il commet le péché de juger, pardonne toujours. Il connaît tout de la vie, qu'il prend en prise directe. Meursault aussi prenait la vie directement sans le savoir, mais le saint fait cette purification à l'aide de sa volonté intellectuelle. Tarrou a beaucoup réfléchi, mais pas assez pour savoir que la sainteté est définitivement impossible. Clamence, le juge-pénitent, est le saint satanique. Innocent au début, amalgame parfait de Meursault et d'un "salaud" ~~satirien~~, sa fausse communion avec l'univers, qu'il prenait en prise directe, est détruite par sa chute. Cette chute n'est rien d'autre qu'une illumination de l'intelligence, devenue consciente d'être sans cesse jugée. Cette illumination introspective complète la progression Meursault-Rieux-Tarrou-Clamence, qui est une progression ascendante d'introspection. Or, la pensée de Camus dans ses essais philosophiques suit aussi une progression ascendante d'introspection. Juxtaposons maintenant la ligne d'introspection Meursault-Rieux-Tarrou-Clamence avec notre Schéma I:

SCHEMA II



Ce schéma est le vrai résumé de notre thèse. La confrontation entre l'univers (le monde extérieure) et l'homme résulte dans l'absurde. Les considérations de l'homme sur l'absurde résultent dans la révolte. Quand il considère la révolte, l'homme peut réagir de trois façons différentes:

(1) la révolte mesurée, affirmatrice des valeurs humaines; (2) le non absolu, ou le nihilisme irrationnel; et (3) le oui absolu, ou le nihilisme rationnel. Puisque dans l'absolu les contraires se joignent, le oui et le non absolus donnent le même résultat nihilistique et forment un système circulaire et complet. Une fois dans l'absolu, il n'y a plus de progrès. (Quelle tautologie!) Si l'homme, contre l'exemple de Camus, ne s'arrête pas à la révolte mesurée et s'il réfléchit sur elle, il arrive au désir de la sainteté. S'il réfléchit sur la sainteté, il se rend compte qu'elle est impossible dans ce contexte séculaire. Après un chiffre indéterminé de confrontations successives entre l'homme et les résultats de ses confrontations préalables, l'homme arrive au moment de l'introspection absolue, le dualisme initial se nie et il y a un paradoxe final. L'Etranger, La Peste, et La Chute parallèlent ce procédé à une exception près: Clamence évite le paradoxe final parce qu'il accepte le paradoxe antérieur du nihilisme. Ce fait empêche Clamence d'être un exemple du paradoxe final, malgré l'existence des autres conditions nécessaires.

Ce raisonnement est basé sur la pensée de Camus, une pensée que nous avons simplifiée pour en faire une abstraction. Il n'est pas possible de savoir ce que Camus aurait pensé de nos conclusions à ce qu'il avait commencé. Nous avons fait ressortir des conclusions qui, selon nous, sont implicitement dans la pensée de Camus. Nous avons essayé d'actualiser une partie de ce qui y était en puissance. La position de Camus est celle de la révolte limitée, et il ne doit pas aller plus loin. La situation avec l'introspection absolue est la même que pour le oui et le non absolus. Le oui et le non absolus sont deux moyens par lesquels la révolte se nie et se néantise. Ces absolus existent par la révolte, mais par eux, la révolte n'existe plus. Cela est le nihilisme paradoxal, mais l'homme camusien est une volonté à

rejeter le paradoxe et le nihilisme sous toutes les formes, y compris celle de Clamence. (Répétons que Clamence n'est pas un exemple pur du paradoxe final à cause de sa volonté de puissance qui, en effet, précède et contrôle son introspection.) Pour celui qui préconise la mesure, il faut vivre dans le paradoxe sans l'accepter. Une fois arrivé au cogito absurde "Je me révolte, donc nous sommes," l'homme révolté ne doit plus continuer la suite de la pensée absurde, c'est-à-dire l'introspection progressivement plus complète qui aboutit au paradoxe final. Il a autre chose à faire. Et il faut le faire avant de continuer la pensée. Il faut que l'homme révolté fasse le travail du "médecin," qu'il combatte les fléaux, qu'il affirme l'homme, et qu'il exprime ces conflits dans l'art. Tout le reste n'est que la lâcheté de l'acceptance de la peste et du nihilisme.

XI. CONCLUSION PARADOXALE

Une dernière mise en garde: un autre résumé de notre étude du dualisme camusien pourrait être que toute pensée même un peu profonde au sujet du paradoxe est elle-même paradoxale, et dans tous les sens du mot. Si cette constatation est vraie, elle explique pourquoi les philosophes et les mathématiciens n'ont pas encore trouvé une théorie des paradoxes acceptable à tous. Si l'on suppose finalement qu'il n'y a pas de résolution au problème du paradoxe (et Camus a dit que ce problème était irréductible), nous supposerons une solution finale tout en disant qu'il n'y en a pas, et nous aurons un paradoxe. Camus était conscient du problème des paradoxes. Il a voulu les éviter, mais il ne pouvait mieux faire que les ignorer. Si Camus avait voulu être complet et conséquent, il lui aurait fallu modifier un des termes de son dualisme initial. Mais il évite le problème en restant à un point donné, l'affirmant et disant que le reste n'a pas de sens. "Jusque-là oui, au delà non"¹⁴⁹ est pour lui une norme de la logique aussi bien que de la morale. A un point donné Camus subordonne la logique à l'éthique, ou, plus exactement, l'éthique camusienne joue aussi le rôle d'un critère logique. Une logique doit se conserver pendant un examen qui l'emploie. C'est justement là qu'une logique et une éthique diffèrent: une éthique qui ne se modifie jamais, si peu que ce soit, en devenant plus conscient d'un monde sans cesse en flux, s'appelle un préjugé. Une logique doit être constante, ou, mieux, une logique ne peut être constante que dans la mesure où elle reste une logique. Dans quelle mesure Camus a-t-il le droit de faire un critère de

¹⁴⁹Camus, L'Homme révolté, p. 25.

logique d'un critère d'éthique? Une réponse décisive n'existe pas, sans doute, mais ceux qui sentent que la logique est immuable ne peuvent que sentir un malaise en voyant la dissolution du seul point de repère intellectuel ayant des prétentions à l'objectivité. Une épistémologie totalement relative est une contradiction paradoxale: totalement veut dire absolument. Or, qu'est-ce que l'absolument relatif? Pour éviter le nihilisme, Camus prend, très probablement sans le savoir, une position nihilistique: la réduction de la logique à l'éthique quand il sent le besoin d'une justification. Cela fait de la vérité une fonction des désirs humains. Heureusement la mesure de Camus l'empêche-t-elle de pousser cette position à ses limites absolues. En face du paradoxe, il faut imaginer Camus souriant.

BIBLIOGRAPHIE

- Barker, Stephen F. Philosophy of Mathematics. Foundations of Philosophy Series. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1964.
- Brisville, Jean-Claude. Camus. Bibliothèque Idéale. Paris: Gallimard, 1963.
- Camus, Albert. L'Etranger. Paris: Gallimard, 1942.
- _____. Le Mythe de Sisyphe. Paris: Gallimard, 1942.
- _____. L'Homme révolté. Paris: Gallimard, 1951.
- _____. La Chute. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. La Peste. Paris: Gallimard, 1965.
- Fitch, Brian T. (ed.) Albert Camus l. autour de L'Etranger. Paris: la revue des lettres modernes, 1968.
- Ginestier, Paul. Pour connaître la pensée de Camus. Pour connaître la pensée. Paris: Bordas, 1964.
- Lebesque, Morvan. Camus par lui-même. Ecrivains de toujours. Paris: Editions du Seuil, 1967.
- de Luppé, Robert. Camus. Classiques du XX^e siècle. Paris: Editions Universitaires, 1964.
- Nicolas, André. Camus. Philosophes de tous les temps. Paris: Editions Segners, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. Der Wille zur Macht. Stuttgart: Alfred Kroener Verlag, 1964.

TABLE DES MATIERES

I. INTRODUCTION.....	1
II. <u>LE MYTHE DE SISYPHE</u>	3
III. <u>L'HOMME REVOLTE</u>	12
IV. REDUCTION DU FIL PRINCIPAL DE LA PENSEE DANS <u>LE MYTHE DE SISYPHE ET L'HOMME REVOLTE</u> A SON MOUVEMENT LE PLUS ELEMENTAIRE, ET SON EXTRAPOLATION AU PARADOXE FINAL.....	19
V. QUE NOUS AVONS LE DROIT D'EXAMINER LES ROMANS POUR RETROUVER LES THEMES DES ESSAIS.....	23
VI. MEURSAULT.....	24
VII. RIEUX.....	28
VIII. TARROU.....	31
IX. CLAMENCE.....	38
X. CORRESPONDANCES ENTRE LES PERSONNAGES ROMANESQUES ET LES ESSAIS PHILOSOPHIQUES; LA PROGRESSION ASCENDANTE DE L'INTROSPECTION.....	44
XI. CONCLUSION PARADOXALE.....	48
BIBLIOGRAPHIE.....	50
SCHEMA I.....	19
SCHEMA II.....	45