



**HAL**  
open science

## Messie démocratique ou la performance morelle d'Albert Camus, suite aux Archanges héroïques

Jérémy Stoerkler

► **To cite this version:**

Jérémy Stoerkler. Messie démocratique ou la performance morelle d'Albert Camus, suite aux Archanges héroïques. Littératures. 2014. dumas-01301397

**HAL Id: dumas-01301397**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01301397>**

Submitted on 6 Oct 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0  
International License

# MESSIE DÉMOCRATIQUE

*Ou la performance morelle  
d'Albert Camus,  
suite aux Archanges héroïques*

### *Albert Camus (1913-1960)*

Né en Algérie française, Albert Camus ne connut presque pas son père, mort un an plus tard à la guerre. Il grandit dans le quartier algérois de Belcourt, où il jouit de la camaraderie, de la mer et du soleil, ayant l'honneur de se voir repérer par son instituteur Louis Germain — Louis Germain, grâce auquel il put poursuivre sa scolarité au lycée. Il choisit des études de philosophie, et Jean Grenier le repéra cette fois mais, à cause d'une tuberculose, il ne put passer le concours de professeur de philosophie, poste finalement réproposé pour son manque d'ouverture. Alors, il entra dans une carrière de comédien, metteur en scène et dramaturge ainsi que de journaliste à Alger, échappant à l'enrôlement dans l'armée française en 1940 à cause de sa santé ; il résista pendant la guerre au journal *Combat*. Tout au long de ces deux périodes, il affirma son statut d'écrivain, se faisant notamment connaître grâce à *l'Étranger*. Ensuite directeur d'une collection éditoriale chez Gallimard, un moment ami de Jean-Paul Sartre, on l'assimila au mouvement existentialiste dont néanmoins il désapprouva l'intellectualisme. Enfin brouillé avec le philosophe en raison des leçons de morale qu'on lui reprochait, Albert Camus termina sa vie par un doute énorme, face auquel il se réfugia dans le théâtre, comptant surmonter sa démarche de l'absurde à la révolte grâce à l'amour. En 1957, il reçut, contre toute attente de sa part, le prix Nobel de littérature. Un malheureux accident de voiture le tua moins de trois ans plus tard. — Encensé pour ce qu'il donna une forme aux problématiques de son temps, et aujourd'hui toujours lors de la commémoration du centenaire de sa naissance, il n'eut jamais vraiment l'occasion de se départir de son désarroi, bien que le bonheur constituât un de ses fers de lance.

## Sommaire

|   |     |
|---|-----|
| Contexture.....                         | 5   |
| Immoralisme.....                        | 9   |
| Performance morelle.....                | 11  |
| Décadence.....                          | 13  |
| Orientation.....                        | 15  |
| <b>AVEUGLEMENT</b>                      |     |
| Albert Camus, altermondialiste.....     | 16  |
| Préambule.....                          | 17  |
| Foi.....                                | 19  |
| Désir.....                              | 25  |
| Aperception.....                        | 32  |
| Projet.....                             | 39  |
| <i>Synthèse</i> .....                   | 46  |
| <b>ALTERMONDE</b>                       |     |
| la Modernité camusienne.....            | 47  |
| Fraternité.....                         | 51  |
| Non-sens.....                           | 58  |
| Dérision.....                           | 65  |
| Événement.....                          | 73  |
| <i>Synthèse</i> .....                   | 80  |
| <b>ANNONCIATION</b>                     |     |
| le Message inspiré d' Albert Camus..... | 81  |
| Préambule.....                          | 82  |
| Sensationnel.....                       | 84  |
| Médiocrité.....                         | 91  |
| Surfusion.....                          | 98  |
| Air de rien.....                        | 106 |
| <i>Synthèse</i> .....                   | 114 |
| Ouverture.....                          | 115 |
| <i>Sources</i> .....                    | 121 |

« Vous vous êtes condamné à condamner, Sisyphé. [Avec l'Étranger et le Mythe de Sisyphé] vous résumiez en vous les conflits de l'époque, et vous les dépassiez par votre ardeur à les vivre. Vous étiez une personne, la plus complexe et la plus riche : le dernier et le mieux venu des héritiers de Chateaubriand, et le défenseur appliqué d'une cause sociale. »

– in Jean-Paul Sartre, *Situations IV, portraits*, « Réponse à Albert Camus », p.111

« Quelques jours après le meeting du 9 décembre où Camus avait parlé pour la paix, Van Chi lui présenta une pétition que faisaient circuler Sartre et Bourdet contre la guerre en Indochine. Il ne la signa pas : « Je ne veux pas faire le jeu des communistes . » Il descendait rarement des grands principes aux cas particuliers. »

– in Simone de Beauvoir, *la Force des choses I*, p.239

# Contexture

## Préambule

Un critique contemporain qui se pencherait sur les écrits littéraires de l'œuvre d'Albert Camus — de *l'Envers et l'endroit* à *l'Exil et le royaume*, en passant par ses pièces personnelles, ses romans et ses deux essais — devrait s'étonner que ses prédécesseurs les prissent avec autant de sérieux, de ce sérieux que l'écrivain-penseur mit lui-même dans sa démarche. En effet, tout se passe comme s'il fallait éviter une réelle prise de distance avec ce qu'il en dit lui-même, au point qu'on finisse toujours par le répéter, ou par entrer nécessairement dans sa démarche humanitaire<sup>1</sup>, avec tout l'humanisme inhérent<sup>2</sup> dont elle fait preuve<sup>3</sup> :

C'est « *entre exégètes et censeurs* » que A. Abbou a, naguère, pertinemment situé la pensée camusienne. [...] nul domaine de l'œuvre n'a engendré pareille surproduction critique dont la qualité est des plus inégales. [...] On y trouve d'excellents et de très médiocres exégètes comme on y trouve de brillants et de minables censeurs. [...] De la paraphrase hagiographique au règlement de compte il n'y a souvent qu'un pas.<sup>4</sup>

Ce commentaire nous invite d'emblée à éviter un double écueil, dans lequel les journalistes, pour le centenaire de l'anniversaire de l'écrivain-penseur, ne manquèrent pas de tomber :

Qui a tué Camus ? Personne, bien sûr. Personne, sinon le chagrin, l'insondable tristesse de celui qui eut raison si tôt qu'il crut être enfoncé dans l'erreur, de celui dont le doute accompagna chaque pas, celui pour qui le succès ne fut jamais un baume mais presque une souffrance. [...]<sup>5</sup>

Ou encore :

Abraham Ségal [avec son film, *Quand Sisyphe se révolte*, mettant en relation la pensée de Camus avec les problématiques du XXI<sup>ème</sup> siècle] nous fait cependant voyager tout autour du bassin méditerranéen, de la France à l'Algérie en passant par la Grèce, et tente quelques percées en direction d'une actualité brûlante, confrontant les grandes questions de notre temps (le repli identitaire européen, l'immigration qui frappe à la porte, le monde qui se casse en deux parties, le printemps arabe ...) au profit d'une relecture de Camus, autrement dit de l'urgence qu'il y aurait à se recommander de son éthique.<sup>6</sup>

Et là :

Aurélié Philipetti se déplacera vendredi 8 novembre à Lourmarin où l'auteur est toujours enterré, donc. Interrogé par l'AFP, cette fine connaisseuse de l'auteur estime « que ce qui est beau chez Camus pour les jeunes générations, c'est quelque chose qui peut être appliqué à soi-même et en même temps donner un élan collectif. »<sup>7</sup>

1 in Grégoire Leménager et Baptiste Touvere, *BibliObs*, « *Camus, le nouveau philosophe* » : « Oui, mais attention, Camus, ce n'est pas l'humanitarisme médiatique à la Bernard-Henri Lévy. Il est à BHL ce qu'Édith Piaf est à Vanessa Paradis », martèle Guérin, qui met en garde contre toutes sortes de récupérations [...] »

2 *idem* : « [...] rien ne résiste mieux aux caprices de l'Histoire qu'un humanisme vissé au corps. [...] »

3 in Olivier Mony, *le Figaro*, « *Albert Camus : un anniversaire polémique* » : « *Combat, Dullin* et le *Racing* (celui d'Alger, puis de Paris) lui offraient un ailleurs, lui permettaient d'envisager un avenir commun, la possibilité de vivre encore ensemble, tandis que l'histoire foulait au pied ce rêve et le laissait sur le rivage méditerranéen, seul, vigie ébranlée hurlant à des sourds de vieux mots inaudibles, comme « morale » et « humanité ». »

4 in Raymond Gay-Crosier, *Albert Camus 9, la pensée d'Albert Camus*, p.7

5 in Olivier Mony, *le Figaro*, « *Albert Camus : un anniversaire polémique* »

6 in Jacques Mandelbaum, *Le Monde*, « « *Quand Sisyphe se révolte* » : de l'urgence de relire Albert Camus »

7 in Sarah Leduc, *France 24*, « *Albert Camus, un centenaire très discret* »

Mélancolie, hésitation, non-erreur pourtant, morale souhaitable en conséquence, pour la jeunesse, soi-même, la société. S'il y a le fatal émotionnel-sensationnel propre à l'actualité dans ces quelques lignes, on ne sort pas du constat d'André Abbou — cité par Raymond Gay-Crosier — au sujet de la critique. Quant aux verdicts négatifs, le journalisme actuel ne les reprend plus que pour les contrer :

Sartre et *Les Temps modernes* fourbissant leurs crimes en bande organisée, les hussards, Pascal Pia, l'ami perdu (son Camus, *saint laïque* fut sans doute le plus rude coup que reçut l'écrivain, à l'occasion de la volée de bois vert qui accompagna son Nobel), ou Mauriac qui mérite (comme d'habitude, serait-on tenté d'écrire) la palme de la rosserie, écrivant sur Camus : « Ce Sisyphé ne roulait pas son rocher. Il grimpait dessus et, de là, piquait une tête dans la mer ... » [...]<sup>8</sup>

Pourtant ladite piété, avec l'hédonisme méditerranéen, nous rappellent aux auteurs que nous étudions précédemment. Emmanuel Mounier : « Il y a chez Camus un trop perpétuel refus de soi pour qu'on ne dénonce pas ici la racine de ce qui en lui reste inauthentique<sup>9</sup> » et Philippe Muray : « Tout le tragique [...] dans lequel se précipiterait tête la première un mauvais écrivain (un Camus), un médecin sans frontière [...] »<sup>10</sup>.

L'intuition première de cette étude, historiquement confirmée par Jean-Luc Moreau<sup>11</sup>, provient d'une contraction face à tant de sympathie pour l'écrivain-penseur. Néanmoins, en ce qui nous concerne, il se trouvait naturellement hors de question de prendre parti à la manière du grand public, sans parler de ses relais journalistiques, et jusque dans les milieux philosophiques :

On mesure aujourd'hui le chemin parcouru lorsqu'un disciple d'Althusser et Derrida, Souleymane Bachir Diagne, estime que Camus « mérite d'être redécouvert comme un « philosophe de notre temps » ». Cité dans un récent article du magazine *Books*, où il était question d'un « retour de Camus » chez les universitaires américains, ce professeur à Columbia note combien « l'effondrement des certitudes idéologiques fait que Camus n'est plus *persona non grata* », comme le montre le philosophe David Sherman en soulignant que l'heure est aux valeurs « éthico-politiques cosmopolites telles que le dialogue entre les cultures et les droits de l'homme. »

Michel Onfray part du même constat : « Nous sommes sortis de l'ère idéologique. Aujourd'hui, l'Histoire a donné raison à Camus. Il devient ce qu'il était : un grand lucide... » [...]<sup>12</sup>

Voilà pour l'approche étiquetée à gauche par le sens commun. Quant à celle par lui placée à droite :

[Le propos] d'Alain Finkielkraut invite, on s'y attendait, à plus de mesure : « C'est l'un des très rares penseurs du XX<sup>ème</sup> siècle qui ait posé des limites à l'empire de l'Histoire, c'est-à-dire de l'Homme. »

Le potentiel libertaire réveillé par Mai-68, qui finira par accoucher des « nouveaux philosophes », mais aussi la nécessité de trouver des références à gauche, quand on se détache du programme commun en 1983, sont passés par là [...]<sup>13</sup>

8 in Olivier Mony, *le Figaro*, « Albert Camus : un anniversaire polémique »

9 in Emmanuel Mounier, *Malraux Sartre Camus Bernanos, l'espoir des désespérés*, p.109

10 in Philippe Muray, *Essais*, « Naissance d'un personnage (Giono) », p.888

11 in Jean-Luc Moreau, *Camus l'intouchable, polémiques et complicités*, p.9-10 : « Puisque l'on peut désormais dire, semble-t-il, que Sartre ne s'est pas toujours trompé et que Camus n'a pas toujours eu raison, serait-il si stupide d'envisager que le premier pourrait ne pas avoir eu totalement tort en portant ces appréciations personnelles sur l'ami qui venait de rompre avec lui ? [...] Si des personnalités telles que Sartre et Breton n'ont pas hésité à s'en prendre à Camus malgré les liens qu'elles avaient pu entretenir avec lui et les vertus morales qu'elles lui avaient jusqu'alors reconnues, c'est que leur propre statut les a empêchées de se laisser impressionner par l'aura de l'auteur des *Justes*, dès que celui-ci selon leur analyse, a transformé son exigence morale en une posture d'intouchable. »

12 in Grégoire Leménager et Baptiste Touverey, *BibliObs*, « Camus, le nouveau philosophe »

13 *idem*



Là encore, il s'agit de perpétuer Camus, de le transposer, de le retrouver tout simplement — l'appliquer. Mais un tel engouement ne concerne pas des auteurs tels que Montaigne, Diderot, Zola, Gide ou Sartre, qui pourtant se mêlèrent de leurs temps à un niveau ou l'autre. À ce point, deux solutions : ou l'écrivain-penseur détient la vérité révélée — ce qui reste foncièrement improbable, — ou sa perspective jalonna notre modernité<sup>14</sup> ; or son projet part bien « d'une sensibilité absurde qu'on peut trouver éparse dans le siècle<sup>15</sup> ».

Tout ce fatras philosophico-médiatico-populaire, en somme, se trame comme il avait commencé avec l'article de Francis Jeanson dans la revue des *Temps modernes*<sup>16</sup> : d'affaire de mœurs en affaire de mœurs. La méthode pressentie pour nos *Archanges héroïques*<sup>17</sup> s'avéra dès lors toute applicable à ce nouveau contexte, où il s'agira de discerner ce qui, littérairement, peut susciter tant de gréganisme, ou inversement tant de négativisme, autour d'Albert Camus — sans parler de ce qu'il fit de la morale, voire du moralisme.

---

14 Après tout, et entre autres, on peut toujours rétorquer que les expériences communistes méritent une reprise informée de leurs écueils, voire — ce qui semble *a priori* plus douteux — que les fascismes n'ont pas tort sur toute la ligne, ainsi qu'appliquer ce précepte, que l'Histoire se trouve écrite pas les vainqueurs, en quoi notre modernité ne peut qu'approuver Camus.

15 in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, p.16

16 in Francis Janson, *les Temps modernes* n°79, « Critique de l'Homme révolté »

17 in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « Préface » et « Contexture »

## *Immoralisme*

Avec- et après- notre précédente étude<sup>18</sup>, nous formulâmes plusieurs éléments allant dans le sens des psychologies des profondeurs, dans lesquels nous cherchions à fonder notre psychocritique en la situant par rapport aux grandes métapsychologies de l'Histoire — le freudisme, le jungisme, l'adlérisme<sup>19</sup>. Toutefois, nous nous montrions trop ambitieux pour ce projet d'étude et nous avons épuré notre méthode, sans parler de ce que nous récupérions des vocables métapsychologiques qui, en fait, déroutaient le lecteur, d'autant plus que le nietzschéisme se trouve par lui-même déroutant déjà. Alors voyons

Tout part de la volonté de puissance (*Wille zur Macht*)<sup>20</sup>, métadynamique universelle<sup>21</sup>. La volonté de puissance n'a rien d'une volonté classique, décisive et délibérative : il s'agit d'une dynamique que nous qualifierons de *nesciente* — échappant à la fois à la science et à la conscience qui, quant à elles, n'en décrivent jamais les procès qu'en codynamiques, scientifiquement et consciemment, à savoir de façon interprétative ; mais, récursivement, la volonté de puissance procède de l'interprétation, de sorte que ce que nous nommons *science* et *conscience* correspond lui-même à des dynamiques spécifiques. Nous le répétons : la volonté de puissance désigne le tout de l'univers. Il n'y a plus de fondement.

Quant à la puissance, elle correspond ni plus ni moins qu'au déploiement même de la volonté ; volonté de puissance qui, par ce fait, procède hiérarchiquement : ses dynamiques se subsument, s'affrontent, se mesurent, se combinent, s'absorbent, tout cela chaotiquement. Et il ne reste plus que cela : un chaos de dynamiques à demi-aveugles — ni physiques ni psychiques, à la fois physiques et psychiques — se flairant pulsionnellement, instinctivement, affectivement, passionnellement, vaillamment et interprétativement ; pulsions, instincts, affects, passions, valeurs et interprétations rassemblés dans la volonté de puissance. En effet, récusant la notion d'unité, Nietzsche n'accorde plus de valeur au conceptualisme. Toutefois, ces termes ayant pour dénominateur commun la notion de *dynamique*, nous choisismes de n'employer plus que ce vocable, faisant du nietzschéisme — s'il y en a un — *un dynamisme philosophique*, pragmatique pourtant en ce que Nietzsche applique un désenchantement réflexe à tout ce qu'il trouve d'idéalisme, jusque dans des éléments nous paraissant réalistes. D'où proviennent les formes aphoristique et poétique de sa pensée, mieux à même de trouver un langage à ce dynamisme : il n'y a pas de *prima causa* ni de *materia prima*, non plus. Tout vit d'une vie nesciente, mais l'Homme, lui-même hiérarchisation de la métadynamique en codynamiques spécifiques, peut opérer une réversion nommée *conscience*, à laquelle n'aboutissent pourtant que des résultantes postdynamiques occasionnant une dynamique générale appelée *personne*, personne dont la raison même tient desdites codynamiques. Nous le répétons : rien n'échappe à la volonté de puissance, tout infondable de l'univers, pas même le nietzschéisme qui, conséquent, s'y accorda.

À ce titre, les mœurs procèdent nécessairement de cette métadynamique — nécessité elle-même, — en codynamiques spécifiques nommées *éthiques, cultures, sociétés, morales*. Voilà pourquoi nous inventâmes cette notion de *morelleté* avec son adjectif *morel*, désignant une organisation spécifique

---

18 in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*

19 in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « Essai de métapsychologie par la volonté de puissance », « Méta-Merlin Désenchanteur », ainsi qu'une préversion de cette étude même, réformée dans l'article : « *la Faiblesse d'Albert Camus* »

20 Pour ce qui suit, nous suivons les analyses de Patrick Wotling, in *la Philosophie de l'esprit libre et la Pensée du sous-sol*.

21 in Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §36

des mœurs<sup>22</sup>.

Les mœurs : pulsions, instincts, affects, passions, valeurs et interprétations éthiques, culturels, sociaux, moraux, idéalistement conçus sans dynamisme philosophique — l'historicisme, le fonctionnalisme, le structuralisme et l'interactionnisme mêmes procédant d'unités conceptuelles adynamiques<sup>23</sup>.

Nous retrouvons ici les affaires de mœurs auxquelles nous parvenions précédemment, au sujet de l'œuvre d'Albert Camus. Car l'art lui-même, évidemment, procède métadynamiquement en codynamiques spécifiques inhérentes à l'artiste aux prises avec son contexte pragmatique. Et Nietzsche d'écrire :

... un psychologue demandera : que fait donc l'art, tout l'art ? Ne loue-t-il pas ? Ne célèbre-t-il pas ? N'opère-t-il pas un tri ? Ne met-il pas en relief ? En tout cela, il *renforce* ou *affaiblit* certains jugements de valeur ... N'est-ce pas qu'accessoire ? Fortuit ? Quelque chose à quoi l'instinct de l'artiste n'aurait point de part ? Ne serait-ce pas plutôt la condition première du *pouvoir* de l'artiste ? ... Son instinct le plus profond le porte-t-il vers l'art ? Ne le porte-t-il pas plutôt vers le sens de l'art, vers la *vie* ?<sup>24</sup>

Aussi pouvons-nous envisager l'œuvre même d'un artiste en tant que morelleté, à savoir hiérarchisation de codynamiques indifféremment nommées pulsions, instincts, affects, passions, (jugements de) valeurs ou interprétations. Quelles mœurs renforce-t-elle ? Quelles autres affaiblit-elle ? Pour quelles raisons généalogiques ? Et pour orienter vers quel type de vie ? — La réponse à ces questions constitue sa performance<sup>25</sup> morelle propre.

Dans cette démarche, nous exploitâmes le nietzschéisme en tant qu'instrument psychologique pour l'analyse littéraire. Notre tâche consista précisément à dégager la morelleté de l'œuvre camusienne, à savoir ses codynamiques, observables thématiquement, stylistiquement, comparativement, que nous nous efforçâmes de décrire tout aussi dynamiquement. Aussi, sur une base pragmatique en linguistique attachée aux processus inférentiels<sup>26</sup>, nous appliquâmes-nous à soupçonner les textes, afin d'en dégager la volonté de puissance spécifique ou, si l'on préfère, l'action morelle qu'ils exercent. La critique immoraliste n'a pas d'autre vocation, et perçoit psychologiquement son objet en termes de force et de faiblesse, de santé et de corruption des dynamiques<sup>27</sup>.

---

22 in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « *Contexture* »

23 Le dynamisme philosophique, plus roschien que saussurien, procède de notions perméables.

24 in Friedrich Nietzsche, *le Crépuscule des idoles*, §24, trad. Jean-Claude Hémery

25 « *Performance morelle* », au sens de nos *Archanges héroïques* : impact recherché sur les mœurs.

26 in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « *Contexture* »

27 in Patrick Wotling, *la Philosophie de l'esprit libre*, « 5. le Corps » et « 13. l'Écriture philosophique » — de ce corps qui écrit avec son sang.

## *Performance morelle*

Alors, quelle performance morelle peut bien exercer la volonté de puissance camusienne ? ... Nos recherches aboutîmes à la quintessencier dans cette formule pratique par laquelle nous titrons notre étude : *Messie démocratique*.

Cela vient de ce qu'Albert Camus, par l'enthousiasme philosophico-médiatico-populaire qu'il suscite aujourd'hui, inhérent à ses différents écrits — non seulement littéraires, mais aussi civiques, — jalonna, comme nous le disions précédemment, notre modernité. Ainsi peut-on lui trouver un intérêt fondamental. Mais ce fondement, de quoi tient-il ? De quels renforcements ou affaiblissements morels ? Pour quelles raisons généalogiques ? Et pour orienter vers quel type de vie ?

De notre avis, la dynamique messianique-démocratique occasionna toutes les affaires de mœurs du vivant de l'écrivain-penseur, par ce que sa voix eut l'intelligence d'exprimer la « sensibilité absurde qu'on peut trouver éparse dans le siècle<sup>28</sup> ». À bien des égards, elle doit se définir comme *populiste*, en ce qu'elle défendit le plus grand nombre encontre les élites et leurs idéologies<sup>29</sup>. Mais, incarnant ce démocratisme-là, il fallait bien que Camus en devinsse par-devers lui le messie. Si nous disons cela sur la base de son existence entière<sup>30</sup>, nous nous appliquâmes à le discerner à l'œuvre dans sa littérature précisément.

Pour notre corpus, donc, nous fîmes compte de ses écrits littéraires, du théâtre à l'essai en passant par le roman, depuis *l'Envers et l'endroit* jusqu'à *l'Exil et le royaume*. Nous exclûmes *le Premier Homme* qui, en tant que roman inachevé, correspond à la virtualité d'un texte jamais advenu, à cause de l'absurde et révoltant accident d'une voiture que l'auteur ne conduisait même pas : le cycle de l'amour, chez Camus, ne saurait s'entrevoir que par divination. Nous exclûmes encore de notre champ de recherches les adaptations théâtrales, y compris *l'État de siège*, car la part de l'auteur s'y trouve mal déterminable. Reste que nous nous permîmes des excursions vers les écrits que nous venons de définir comme *apocryphes*, quand ces apocryphes appuyèrent l'analyse des *canoniques*. À noter que nous intégrons *la Mort heureuse* à ce canon car, pour autant qu'elle s'apparente à une tentative, elle n'en constitue pas moins un roman achevé. Quant aux critiques qui nous intéressâmes le plus souvent, ils s'exprimèrent du temps de l'écrivain-penseur surtout. Cela vient de la nécessité pour notre méthode, de pouvoir resituer les textes et leur réception dans leur contexte pragmatique, afin d'appréhender leur morelleté autant que possible dans l'air du temps qui les vit naître<sup>31</sup>, de sorte à déterminer comment les placer par rapport à ce fil rouge de notre recherche — la *modernité*, que nous définîmes en ces termes : « le problème du moderne, à savoir du *modus*, ou du mode : la modernité se définit comme la qualité des Hommes qui créent leur monde, non seulement qui en héritent ainsi que le traditionalisme<sup>32</sup> ».

À travers l'ensemble de ce corpus, nous découvrîmes tout ce que ce messie démocratique avait de décadent, et avec lui la modernité<sup>33</sup>.

28 in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, p.16

29 in Albert Camus, *l'Homme révolté*

30 in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « la Faiblesse d'Albert Camus »

31 Ainsi qu'un Hippolyte Taine — que Nietzsche comptait parmi ses lecteurs de valeur, — nous intéressent organiquement *la race, le temps et le lieu* ou, si l'on préfère, la variation contemporaine de l'organicisme, à savoir le systémisme, qui situe le texte au sein de la communication et du champ social. Mais, en tout état de cause, il s'agit de faire preuve de *sens historique* — in Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §224. — Autant de synonymes ou quasi-synonymes.

32 in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « Démodernité — Préambule »

33 Au sens nietzschéen du terme. La décadence désigne le comportement d'une volonté de puissance faible.



## *Décadence*

Il convient d'abord de dire, avec un regard métacritique, que la décadence en question existe depuis la perspective nietzschéenne de notre critique immoraliste. Par sa volonté de puissance propre, elle exerce une action morale sur son objet, l'asservissant — comme il asservit lui-même ses sujets — à des jugements de valeurs inhérents ; mais, à sa décharge, ajoutons aussitôt que toutes les critiques procèdent de même. Et non seulement les critiques littéraires, mais toutes les espèces de sciences ou consciences du réel, de ce qu'elles l'interprètent à leurs façons ; et pourtant, elles fonctionnent rigoureusement<sup>34</sup>.

Alors, pour commencer, on sait l'importance qu'accordait Albert Camus à la beauté du monde sur l'Histoire<sup>35</sup>. Nous mettons cela en relation avec un des derniers écrits de Nietzsche :

Rien de plus relatif, ou, disons, de plus *borné*, que notre sentiment du beau. À vouloir le considérer indépendamment du plaisir que l'homme prend à l'homme, on perd aussitôt pied. Le « beau en soi » n'est qu'un mot, pas même un concept. Dans le beau, l'homme se prend pour mesure et critère de la perfection ; dans des cas extrêmes, c'est lui-même qu'il adore. Une espèce ne *saurait* faire autrement que s'accepter ainsi, que se dire « oui » à elle-même et à elle seule. Jusqu'à ces hauteurs sublimes, on sent encore le rayonnement de son instinct *le plus élémentaire*, celui de la conservation et de l'expansion du moi. L'homme croit que le monde regorge de beauté ... il s'*oublie*, il oublie que c'est lui qui est la cause première de cette beauté. C'est lui, et lui seul qui a conféré au monde sa beauté, mais hélas, une beauté seulement humaine, trop humaine ... Au fond, l'homme se mire dans les choses et tient pour beau tout ce qui lui renvoie son image. Le prédicat « beau » exprime la « *vanité de l'espèce* » ...

Or Albert Camus ne reconnaît jamais prêter au monde sa beauté ni s'en sentir la source. Aussi bien, dans cette perspective, peut-on le trouver limité, vague et instable, se faisant étalon de valeur idéal, s'adulant éventuellement, s'approuvant en solipsiste<sup>36</sup>, étendant son âme, se regardant dans le monde et valorisant ce qui le reflète. En tout, nous apercevons son inanité, potentiellement celle du Narcisse à venir, proposé par Gilles Lipovetsky<sup>37</sup>. Mais cette inanité émane même des plus hautes pensées camusiennes, où l'on sent le retentissement de sa dynamique primitive :

[...] dès les premières analyses d'une information solide on constatera que bon nombre de critiques ne manquent pas de relever l'aspect « pathétique », « théâtral » ou tout simplement « rhétorique » du discours philosophique camusien.<sup>38</sup>

Pathos, théâtralité et rhétorique constituent les démarches de celui qui, étudiant son expression, s'étudie lui-même, pour ainsi dire *maniériste*. Et nous découvrîmes ce maniérisme à l'œuvre dans la vie même de l'écrivain-penseur, qui nous permit de lui trouver l'affectation d'un élu, doublée de démarches consensuelles<sup>39</sup>. En effet, quand il écrit : « Depuis mes premiers livres [...] tout mon

---

34 in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « de la Génétique des textes », « Contexte », au sujet du perspectivisme nécessaire — malgré lequel chaque perspective demeure absolue par elle-même.

35 in Maurice Wurttemberg, *Albert Camus et Karl Popper : la critique de l'historisme et de l'historicisme*

36 in *infra* *Ouverture*, sur le « solipsisme social » ou « socialisme solo ».

37 in Gilles Lipovetsky, Sébastien Charles, *les Temps hypermodernes*

38 in Raymond Gay-Crosier, *Albert Camus 9, la pensée d'Albert Camus*, p.7

39 in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « la Faiblesse d'Albert Camus ». D'autant plus que le psychologue Lev Vygotski avance, in *Pensée et langage*, p.42 : « [Notre analyse] montre qu'il existe un système sémantique dynamique qui représente l'unité des processus affectifs et des processus intellectuels. Elle montre que toute idée contient sous une forme remaniée le rapport affectif de l'homme avec la réalité qu'elle représente. Elle permet de découvrir le

effort a été en réalité de me dépersonnaliser (chaque fois, sur un ton différent)<sup>40</sup> », nous subsumons un tel sentiment de différenciation, que l'homme éprouva comme le besoin de l'écouler, dans des moules littéraires en l'occurrence<sup>41</sup>. « L'indifférence peut alors devenir, plus profondément, tentation et tentative de s'identifier au monde et à la mère, même au risque de s'anéantir.<sup>42</sup> » Mais avant tout, cette indifférence, caractéristique de ses personnages masculins, nous devinons qu'elle correspond à une solution désirable, pour qui s'estime trop différencié. Aussi se rend-il au monde — sa beauté — pour se sentir vivre, tout bellement :

L'homme métaphysicien [...] se sent identique à soi, une identité métaphysique ou essentielle et non substantielle, existentielle ou cosmologique comme dans le cas du panthéisme. [...] S'il doit faire un effort, c'est un effort négatif, celui du sculpteur qui enlève les parties inutiles pour découvrir la belle statue qu'il n'a jamais cessé d'être [...] Cette expérience métaphysique est celle de l'homme camusien.<sup>43</sup>

Où l'on retrouve la préférence pour la statique beauté du monde, plutôt que pour l'Histoire évolutive néanmoins sauvegardée. Ce qui laisse deviner quant à soi, s'il le fallait encore, tous les reniements auxquels se rend la volonté de puissance camusienne : reniements de son déploiement effectif au profit d'un humanitarisme minimum<sup>44</sup>, compensé par une intensification folle du rapport à soi<sup>45</sup>. Dans l'ensemble, cela donne bien une décadence.

Décadence : du latin *cadere* : *tomber*, déverbal *decadere* : *déchoir* et *décider* ; or l'écrivain-penseur termina sa vie par une crise existentielle — sorte de crise de la quarantaine éventuellement — au commencement de laquelle il écrivit *la Chute*, et pendant laquelle il se montra toujours plus résolu dans sa démarche d'intouchable, pour quoi il se réfugia auprès de sa première amour : la mise en scène, avec les maîtresses idoines. Sa dernière publication même, tente de s'opposer à ce que tombent les têtes<sup>46</sup>, tandis que son roman inachevé retombe en enfance<sup>47</sup> ... Bref : si l'invocation étymologique ne se montre pas toujours efficace, ici, elle s'applique à merveille.

---

mouvement direct qui va des besoins et impulsions de l'homme à une certaine direction que prend sa pensée et le mouvement inverse qui va de la dynamique de la pensée à la dynamique du comportement et à l'activité concrète de l'individu. »

40 in Albert Camus, *Carnets II-VI*, p.274

41 in Lionel Colin, *la Signification d'autrui chez Camus et chez Kafka, tentative de lecture de Camus et de Kafka d'après la philosophie d'Emmanuel Lévinas*

42 in Maurice Weyembergh, *Camus et le génie du consentement*, p.39

43 in Pierre Nguyen-Van-Huy, *la Métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, p.XI

44 Notamment in Albert Camus, *le Malentendu, la Peste, l'Homme révolté, les Justes et l'Exil et le royaume*, mais sensible partout.

45 Notamment in Albert Camus, *la Mort heureuse, Caligula, le Mythe de Sisyphe, l'Étranger et la Chute*, mais sensible partout.

46 in Albert Camus, *Réflexions sur la peine capitale*

47 in Albert Camus, *le Premier Homme*

## ***Orientation***

Dans cette perspective, nous *dynamiterons*<sup>48</sup> premièrement la littérature camusienne à partir des auteurs qui nous occupèrent l'an passé, car ils nous induisirent sur les traces d'Albert Camus par leurs vives réprobations. En effet, cette *dynamitation* — distinction des codynamiques en jeu — offre non seulement de créer un intéressant filage entre nos études, mais encore d'éprouver nos conclusions précédentes au risque d'une œuvre majeure. À savoir, donc, que nous découvrirons deux volontés de puissance — deux dynamiques, deux perspectives — incompatibles : « paramondialisme » *versus* ... altermondialisme (!). Cela, en répondant aux questions suivantes de notre critique immoraliste : *quelles mœurs la littérature camusienne renforce-t-elle ? quelles autres affaiblit-elle ?* en voyant l'aveuglement qu'elles sous-tendent.

Nous dynamiterons secondement sans complaisance, toutes les contradictions morelles par lesquelles l'écrivain-penseur désire édifier son lecteur, en répondant à la question : *pour quelles raisons généalogiques la littérature camusienne renforce- et affaiblit-elle lesdites mœurs ?* Aussi bien, nous étudierons les contractions de sa volonté de puissance dans une morale impossible à vivre car, avec son aveuglement, il déploie un autre monde particulier.

Troisièmement, donc, nous nous attacherons à dégager l'orientation profonde de sa volonté de puissance, impliquée par sa qualité de messie démocratique, en répondant à la question : *pour orienter vers quel type de vie sa littérature renforce- et affaiblit-elle lesdites mœurs ?* de sorte que ce dégagera le contenu réel de son message inspiré adressé à la modernité.

Nos réponses assureront par le détail : *inspirer messianiquement la démocratie.*

---

48 in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « *Essai de métapsychologie par la volonté de puissance* »



**AVEUGLEMENT**  
**Albert Camus, altermondialiste**

## Préambule

Nous sous-titrons cette partie *Albert Camus, altermondialiste*, et il va de soi que cette étiquette ne peut se voir attribuer que de façon anachronique ; à tout le moins l'écrivain-penseur correspondit à un précurseur littéraire du mouvement, comme nous tâcherons de le démontrer dans la suite, axe autour duquel sa littérature renforce et affaiblit certaines mœurs. Mais, ce qui nous permet d'avancer cette apparente incongruité, vient de notre précédente étude sur la concordance morale d'Emmanuel Mounier avec Philippe Muray, où nous finissions par ouvrir le champ en les disant *paramondialistes*<sup>49</sup>.

De fait, il n'y a pas à prouver l'antitotalitarisme d'Albert Camus, tandis que la démarche de l'écrivain-penseur et de ses personnages désinvestit foncièrement le monde — avec toutes les nuances de son acception *mondaine* — au profit d'alternatives qui se montrent fantasmagiques. Albert Camus, politiquement mal déterminable, n'en milite pas moins dans la cité — ainsi que le démontre sa vie<sup>50</sup>. S'il défend sa perspective, cela ne vient pas d'un quelconque pragmatisme comme nous le verrons, mais d'un idéalisme intime, dans lequel il ne fait pas tant preuve de bon sens que de logicisme, afin de produire un savoir systématique sur le monde. Bref, il se trouve limpide, ou « classique<sup>51</sup> » voire profondément humanitariste façon Lumières<sup>52</sup> — pour ne pas dire, rétrospectivement, que les Lumières se montrèrent elles-mêmes, moralement, *altermondialistes*. De fait, toute l'œuvre de Camus se résume à un appel à soulager l'Humanité : le narrateur de *l'Ironie*<sup>53</sup> s'inquiète de la souffrance de vieillards, jusqu'à la raison de la venue de d'Arrast dans *la Pierre qui pousse*<sup>54</sup>, qui tient d'une démarche de codéveloppement.

---

49 in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques, « l'Avènement de la rémodernité : un paramondialisme sensé »* : « Il faut dire *mondialistes* tous ceux qui se résolvent au- voire aiment- la modernité telle qu'elle va vers son futur totalitaire [crainte de Mounier], et néo-totalitaire [crainte de Muray]. Les « altermondialistes » correspondraient pour Mounier, à ce qu'on appelle désormais des « bourgeois-bohèmes [ce qui mériterait une étude philosophique et sociologique pour se voir soutenu correctement] », et pour Muray des « mondialisateurs du festivisme ». Mais nous ne philosophons pas : nous allons formuler la possibilité logique en Histoire littéraire, qu'Emmanuel Mounier et Philippe Muray puissent porter un courant « altermondialiste » particulier.

L'altermondialisme politique, pour sa part — en digne héritier du bourgeois mouniériste, ainsi que représentant de ce murayien d'Homo festivus, — désinvestit foncièrement le monde au profit d'alternatives fantasmagiques — en quoi il s'avère *sinistriste*, et *New Age*. L'« altermondialisme littéraire », quant à lui, politiquement désengagé, investit moralement l'incarnation existentielle, donc pragmatiquement. [...]

Le paramondialiste n'a rien d'antimondialiste : il ne s'oppose pas. Il n'a rien d'altermondialiste : il ne fantasme pas d'alternatives. Mais il se tient coprésent au monde, l'accompagnant à sa manière, pour le révéler.

Le parti-pris paramondialiste — rien qu'à cause de sa distanciation — se trouve bien pragmatique perspectiviste dans la démarche, car critique immanemment transcendant ou transcendantalement immanent. Il cherche à faire preuve de bon sens [bon sens bergsonien, dans les termes], afin de produire un savoir quasi-systématique sur le monde. *Quasi-systématique* uniquement, car il rejette à la fois le technicisme scientifique — illusoire — et l'irréalisme artistique — dérisoire.

Bref, il se trouve bizarre, ou baroque, voire profondément humaniste façon Renaissance — pour ne pas dire, rétrospectivement, que la Renaissance se montra elle-même, concrètement, *paramondialiste*. [...] toute l'œuvre de Mounier se résume à un appel à se mettre en face — affronter — le monde, tandis que l'œuvre de Muray affirme que la réelle littérature — non le flot moderne, dérisoire — s'écrit encontre le monde. »

50 En variant sur les philosophies de Jacques Rancière et Marcel Gauchet, il faut ici distinguer *la politique du politique*, à savoir *la logique du pouvoir, la partisanerie idéologique de l'espace public, l'engagement civique*.

51 Nous y reviendrons dans *Annonciation, « Sensationnel »*

52 in Marie-Laure Le Coconnier, *l'Action humanitaire, « Introduction »*

53 in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*

54 in Albert Camus, *l'Exil et le royaume*

[...] qu'est-ce qu'une tête politique ? la lecture d'*Esprit* ne me l'apprend pas. Quant au rôle « noble » d'avertisseur, il y faudrait une conscience sans tache. Et la seule vocation que je me sente, c'est de dire aux consciences qu'elles ne sont pas sans tache et aux raisons qu'il leur manque quelque chose.<sup>55</sup>

Voilà ce qu'écrivit Camus en réaction à un article d'Emmanuel Mounier, où l'on sent bien le fantasme, l'idéalisme et le logicisme sus-évoqués. En somme, Camus ne se sent pas plus mouniériste qu'il n'aurait pu se sentir murayien :

Ouvert à la « tendre indifférence du monde » et à elle accordé, consentant à la terre et brûlant « dans la flamme sombre de ses fêtes », tout l'effort de l'homme ne va plus dès lors qu'à « créer des morts conscientes » ; épaulé par le poids du soleil, il va rejoindre l'ordre d'un monde qui « finit toujours par vaincre l'histoire », l'angoisse et cette « jalousie même de vivre » que d'abord il exalte. Ici aussi l'éternité est retrouvée, la vérité rejointe. L'éternité, c'est « ce qui dure » [...] ; la vérité, ce monde [...] »<sup>56</sup>

L'on retrouve mis en valeur tous les thèmes honnis par Philippe Muray : romantisme, maternage, fêtes, mort symbolique, fin de l'Histoire, inconscience, angoisse, exaltation, vérité naturaliste, quasi *New Age*. D'où nous vint, après cet aperçu thématique, qu'Albert Camus devait procéder d'une volonté de puissance *autre* que celle des auteurs précédents ... Cela n'avait rien d'évident. En effet, non seulement ces trois hommes se situent tous dans la veine post-nietzschéenne, mais en plus des mots différents peuvent signifier, selon la perspective, des valeurs similaires.

Quant au premier problème, nous l'avons réglé ailleurs<sup>57</sup>. Le second, lui, fera l'objet de cette partie, dans laquelle nous découvrirons deux volontés de puissance incompatibles — une dissension à l'origine même de cette étude. Cette dissension sert bien sûr notre fil rouge sur la modernité mais, en outre, et à la manière des antimodernes d'Antoine Compagnon l'an passé<sup>58</sup>, elle fonctionne comme *embrayeur* à nos approfondissements futurs — ce qui a l'avantage de poser négativement des jalons ancrant les données positives.

Ainsi, la concordance morale d'Emmanuel Mounier et Philippe Muray aboutissait au « paramondialisme », dont les points communs tenaient 1) d'une adaptation personnelle de la foi catholique, 2) d'un désir de destruction créatrice « démoderne-rémoderne », 3) d'une psychologie clinique, caractérologique ou psychanalytique, et 4) d'une posture altière porteuse d'un message pour les âmes. Voilà la teneur des quatre sous-parties suivantes, où nous verrons respectivement Albert Camus 1) développer une foi noire dans le dieu-Homme, 2) mettre en œuvre une démarche simili-solidaire *moderniste*, 3) interpréter le monde dans la logique de l'idée avec condescendance pour autrui et 4) jouer dans le monde sans y assumer de projet concret.

Dans cette démarche, nous observerons progressivement les torsions, rétorsions et distorsions dans lesquelles s'enferma l'écrivain-penseur, et qui nous conduiront tranquillement vers la deuxième partie<sup>59</sup>.

---

55 in Albert Camus, *Carnets II-VI*, p.282

56 in Jacques Borel, *une Œuvre, un homme*, p.150

57 in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « Méta-Merlin Désenchanteur »

58 in Antoine Compagnon, *les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes* et Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*

59 À noter que ces torsions, rétorsions et distorsions ne nous apparurent pas grâce à Emmanuel Mounier et Philippe Muray, pas plus que nous ne découvrîmes leur rémodernité grâce à Antoine Compagnon. Il ne s'agit pas d'établir inutilement *qui a raison et qui a tort*, mais de pouvoir révéler distinctement les voies dans lesquelles chacun — ici, Albert Camus — s'engagea. Il s'agit uniquement de mieux penser ces affaires de mœurs dans cet espace public, sans partisanerie idéologique ni gouvernance que notre méthode.

## Foi

Il y a deux ans, j'ai connu une vieille femme. [...] Seule de longues journées, illettrée, peu sensible, sa vie entière se ramenait à Dieu. Elle croyait en lui. [...] On sentait cette vieille femme libérée de tout, sauf de Dieu, livrée tout entière à ce mal dernier, vertueuse par nécessité, persuadée trop aisément que ce qui lui restait était le seul bien digne d'amour, plongée enfin, et sans retour, dans la misère de l'homme en Dieu. Mais que l'espoir de vie renaisse et Dieu n'est pas de force contre les intérêts de l'homme.<sup>60</sup>

Voilà comment Camus entame les « essais » de *l'Envers et l'endroit*, par l'évocation d'une bigote, et sous le titre de *l'Ironie*, invitation à prendre une distance avec la description. Mais cela ne suffit pas : non seulement le narrateur prend-t-il position contre la foi religieuse en faveur de l'activité courante, mais le jeune homme qui se penche sur cette femme témoigne pour elle une attention particulière :

Ce jour-là quelqu'un s'intéressait à elle. C'était un jeune homme. (Il croyait qu'il y avait une vérité et savait par ailleurs que cette femme allait mourir, sans s'inquiéter de résoudre cette contradiction.) [...] Pourtant, ce jeune homme comprenait. [...] il disait à la vieille femme — parce qu'il avait vu son chapelet : « Il vous reste le bon Dieu. » C'était vrai. [...] Le jeune homme écoutait tout cela avec une immense peine inconnue qui le gênait dans la poitrine.<sup>61</sup>

Ce malaise qui le prend le poursuivra jusqu'à la fin, où il éprouve même du remords de laisser la vieille chez elle, alors qu'il part au cinéma avec d'autres. Là, ou bien l'ironie ne concerne que cette femme, ou bien elle embrasse le jeune homme avec elle, et encore les familiers qui s'exaspèrent de la voir prier. Dans tous les cas, il s'agit d'une ironie noire, qui se déploie dans l'atrabile de la bigote face à « l'abandon » des autres, y compris du jeune homme. Mais au fond, il n'y a d'abandon que d'après le sentiment du jeune homme, par trop de compassion : il donne généreusement raison à la vieille mais ira au cinéma, quand le narrateur donne tort à la religiosité mais raison au cinéma. D'où suit que, du jeune homme au narrateur, il y a connivence. Aussi la narration se montre-t-elle partielle, et en définitive dénonce-t-elle le remords du jeune homme leurré par sa sympathie pour une aigrie qui abuse de sa niaiserie afin de 1) occuper différemment sa solitude ; 2) se donner raison contre ses familiers et 3) éprouver sa puissance en suscitant justement ledit remords par son malheur joué — à savoir : exercer sa volonté de puissance. En somme, la « misère de l'homme en Dieu » de cette femme n'existe pas, mais vient d'une double-distorsion : de la part du jeune homme en qui elle provoque alors de la pitié, et de la part du narrateur qui aimerait intellectualiser de la sorte et emporter le lecteur dans son raisonnement. À la fin, tandis que cette femme se sert de son naïf interlocuteur comme elle « pren[d] un grand intérêt vide aux grains de son chapelet » dans lequel elle « me[t] toute sa confiance<sup>62</sup> » — mais un objet détenu se trouve d'une certaine manière plus fiable qu'une personne, d'où vient chez le lecteur l'obscur sensation d'une trahison, ironie du sort, — le narrateur se sert d'un détour par son personnage pour bluffer le lecteur et, à son tour, exercer sa volonté de puissance pour 1) répandre le malaise, voire — en tant qu'il se rend complice du jeune homme — l'oublier, 2) enfouir cet aveu sous des arguments intellectuels et 3) effrayer. Effrayer en effet, où l'« essai » semble perdre toute légèreté au profit, donc, de ladite obscure sensation provenant d'une ironie noire<sup>63</sup> — mais, par là, s'assurer donc un ascendant sur le lecteur.

60 in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « l'Ironie », pp.35-37

61 *idem*

62 *idem*, p.38

63 Il en va de même avec les deux séquences suivantes, sur le vieillard qui cherche à se faire entendre de jeunes qui le

Tout ça ne se concilie pas ? La belle vérité. Une femme qu'on abandonne pour aller au cinéma, un vieil homme qu'on n'écoute plus, une mort qui ne rachète rien et puis, de l'autre côté, toute la lumière du monde.<sup>64</sup>

L'ironie effroyable, donc, de la vieillesse et de la mort trahies par la jeunesse, la vie et la lumière. Néanmoins, « le soleil nous chauffe [vivants et morts] quand même les os<sup>65</sup> », ce qui ne va pas pour donner à cette chaleur de la tendresse, et l'engouffre toute entière dans l'effroi : il n'y a pas de solution, voilà l'ironie, et le narrateur se moque de tous et tout<sup>66</sup>, lui qui, par ses réflexions, se voit auctorialement placer sous les feux, au centre de l'« essai ».

Ce n'est pas que le révolté lui-même nous apparaisse comme sympathique. Il se montre hargneux et cynique ; le sarcasme lui est familier ; il est à chaque instant méprisant et tendu.<sup>67</sup>

Une posture, comme on voit, qui se perpétue dans les œuvres de Camus jusqu'à *l'Homme révolté* au moins, mais encore dans *la Chute*, où « [l]e personnage qui parle prendrait volontiers la figure du démon<sup>68</sup> ». Reste que, pour le moment, nous trouvons une série de distorsions formidable, car l'effroi objectif trouvé par le narrateur de *l'Ironie* — l'incitant donc à se poster avec ironie face à la vie — lui appartient concrètement or, plutôt que de le reconnaître, il se décide à se faire épouvantail au milieu des épouvantails, et il n'y a qu'au plan de la subjectivation auctoriale que l'on pourrait présumer Camus ironique face à lui, or il écrit en préface que « [c]haque artiste garde ainsi, au fond de lui, une source unique qui alimente pendant sa vie ce qu'il est et ce qu'il dit<sup>69</sup> ». Bref : il s'agit bien de l'illusion d'un homme — et globalement de ses narrateurs et personnages — dont la volonté de puissance tend à effrayer, épouvantail, par l'esbroufe d'une rhétorique retorse, qui procède explicitement à des distorsions (auto-)analytiques :

Il avait aimé en elle [Marthe] ces soirs où ils apparaissaient au cinéma et où les regards se tournaient vers elle, ce moment où il la présentait au monde. Il s'aimait en elle et sa puissance et son ambition de vivre. Son désir même, le goût profond de toute sa chair venait peut-être de cet étonnement du début à posséder un corps particulièrement beau, à le dominer et à l'humilier. Maintenant, il savait qu'il n'était pas fait pour cet amour, mais pour l'amour innocent et terrible du dieu noir qu'il servait désormais.<sup>70</sup>

Il s'agit en effet de distorsions auto-analytiques au service d'une rétorsion intrinsèque, car, pour autant que la dynamique procède ici d'un aveu, voilà que cet aveu sert à refouler l'étrangeté de cette assimilation, qui superpose les items « puissance et ambition de vivre » avec « humiliation de la beauté féminine possédée ». En somme, il se passe que Mersault, pour s'élever, rabaisse l'autre et, sans s'élever, ressent une élévation relative audit rabaissement, morale d'esclave<sup>71</sup> qui se sait impuissant, d'autant plus esclave qu'il se soumet à un « dieu noir », mais impuissant parce qu'il envie, au sens vicieux du terme, la beauté féminine de Marthe. De sorte qu'effroyablement, en l'humiliant, il se rabaisse lui-même mais ressent cette auto-agression comme une jubilation. Car enfin, en dehors du plaisir pris à l'exposition de sa prétendue et précaire possession — ils n'ont rien contracté, — rien n'indique en quoi elle peut bien se trouver humiliée et, en somme, le regard des

---

narguent, ou encore cette grand-mère qui domine une famille.

64 *idem*, p.52

65 *idem*

66 *in infra Altermonde*, « *Dérision* »

67 *in* Jean Grenier, *une Œuvre, un homme*, p.38

68 *in* Maurice Blanchot, *la Confession dédaigneuse*, p.97

69 *in* Albert Camus, *Préface à l'Envers et l'endroit*, p.13

70 *in* Albert Camus, *la Mort heureuse*, p.98-99

71 *in* Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « *Méta-Merlin Désenchanteur* », « *Albert Camus, le nietzschéisme tordu* »

autres devrait plutôt la flatter ; quant à Mersault, sinon l'inquiéter, du moins lui passer au-dessus, mais il se comporte ainsi qu'un *jet setter* contemporain : niaisement frimeur et s'enfonçant dans son propre mensonge.

Cela dit, ce qui nous intéresse particulièrement dans cette partie, provient de la référence au dieu noir, auquel se rend encore *le Renégat* :

Ô fétiche, mon dieu là-bas, que ta puissance soit maintenue, que l'offense soit multipliée, que la haine règne sans pardon sur un monde de damnés, que le méchant soit à jamais le maître, que le royaume enfin arrive où dans une seule ville de sel et de fer de noirs tyrans asserviront et posséderont sans pitié ! Et maintenant, râ râ feu sur la pitié, feu sur l'impuissance et sa charité, feu sur tout ce qui retarde la venue du mal [...]<sup>72</sup>

À ce point-là, sachant que le renégat a la langue coupée, et que Mersault cristallisait sa puissance sur Marthe dans *la Mort heureuse*, les éléments se trouvent réunis pour parler de scarifications morales, et d'autant plus si l'on fait le parallèle avec *Caligula* — qui fait tout pour qu'on l'assassine, — ainsi que Kaliayev dans *les Justes* — qui s'éjouit d'aller à la potence. Avec Caligula, la perte de la sœur aimée revient à la destruction du sens — point de départ du cycle de l'absurde, — perte du sens, donc, tout autant, de la solidité du monde dans lequel il faut pourtant agir. Quant à Kaliayev, il justifie sublimement son crime à ses propres yeux, dans l'idéologie<sup>73</sup>.

Ce que nous observons précisément, tient en ce que le renégat, Mersault, Caligula et Kaliayev s'abîment dans les choses — un fétiche, un corps, un parangon de gouvernement, une idée, — en quoi ils répondent à une dynamique d'anéantissement identique, mais tous rêvent d'augmenter leur sentiment de puissance ainsi : de fait, ils se trouvent chacun respectivement dans des dynamiques positives d'accomplissement, d'accaparement, d'arrogance et d'accréditation. Voilà donc qu'ils se rendent à cette sensation obscure que nous dénichions au départ, à savoir l'effroi, qu'ils résolvent plus ou moins vaillamment selon les tempéraments que leur a prêtés Camus. Or cet effroi se compose tout à la fois de soleil et d'ombre<sup>74</sup>, aspects de la même et seule dynamique spiritualisée<sup>75</sup>. En effet :

L'absurde est [...] *cela* qui se dérobe à la saisie du sens, comme le divin, comme l'être neutre.<sup>76</sup>

Et voilà qu'un critique chrétien crut expliquer :

Le dieu « démoniaque » dont parle Camus est la conséquence affreuse mais logique d'une pensée qui a voulu arracher l'homme au monde pour le donner à Dieu, au lieu de le donner à Dieu en lui révélant les vraies dimensions de sa tâche humaine et ses responsabilités dans une création qui tout entière monte vers son créateur.<sup>77</sup>

Cette lecture se laissa parfaitement duper, car les œuvres d'Albert Camus ne donne pas l'Homme à Dieu en l'arrachant au monde ; au contraire, parce qu'elles confondent l'Homme avec le monde — un monde divinement absurde, par lequel l'Homme tente de ne pas voir disparaître son sens, —

72 in Albert Camus, *l'Exil et le royaume*, p.55

73 in *infra Aveuglement*, « *Aperception* »

74 « *Soleil et ombre* », ou « *soleil et misère* », un couple d'« opposés » mis en avant par Camus lui-même, et paraphrasé par une large part de la critique, qui crut par là pouvoir interpréter ses œuvres, quand il s'agissait déjà d'une interprétation dont il fallait saisir généalogiquement la source.

75 Au sens nietzschéen du terme — cf. Patrick Wotling, *la Philosophie de l'esprit libre*, « 7. Pulsions, instinct et volonté de puissance »

76 in Maurice Blanchot, *le Détour vers la simplicité*, p.107

77 in Jean Onimus, *un Grand Amour manqué*, p.114-115

elles divinisent l'Homme en lui conférant justement les dimensions d'une tâche humaine et ses responsabilités dans une « création » qui tout entière se voue à la déité<sup>78</sup> : l'Homme. Quand bien même l'écrivain-penseur rappelait incessamment qu'il défendait l'Homme de la religion et de la divinisation : cela encore, correspondait aux circonvolutions de sa dynamique. Par exemple, dans *le Mythe de Sisyphe* :

[...] malgré des écrits apparemment opposés, par-dessus les pseudonymes, les jeux et les sourires, on sent tout au long de cette œuvre apparaître comme le pressentiment (en même temps que l'appréhension) d'une vérité qui finit par éclater dans les derniers ouvrages : Kierkegaard lui aussi fait le saut. Le christianisme dont son enfance s'effrayait tant, il revient finalement vers son visage le plus dur. Pour lui aussi, l'antinomie et le paradoxe deviennent critères du religieux.<sup>79</sup>

Non seulement retrouvons-nous ladite distorsion de *l'Ironie* — cette fois-ci non par les jeux de miroir narrateur/personnage du jeune homme-personnage du jeune homme/personnage de la vieille, mais dans la difficulté éclectique trouvée chez Kierkegaard, alors que l'on pourrait faire le même constat avec Camus<sup>80</sup>, — mais en plus s'agit-il bien d'un effroi fui puis totalement accepté : « Tout nous porte à l'entendre [la joie de Sisyphe] de manière dialectique [...] Il s'agit de retourner l'impossible en pouvoir [...]»<sup>81</sup> »

Or par définition, l'impossible revient à *ce qui ne se peut pas* alors, faire de cet impossible un pouvoir relève bonnement du nihilisme<sup>82</sup>.

« À ce point où l'esprit nie l'esprit il touchait sa vérité et avec elle sa gloire et son amour extrême.<sup>83</sup> » Voilà bien une vérité issue de l'anéantissement, qui nous rappelle aux premières citations de cette partie :

Ce jour-là quelqu'un s'intéressait à [la vieille femme]. C'était un jeune homme. (Il croyait qu'il y avait une vérité et savait par ailleurs que cette femme allait mourir, sans s'inquiéter de résoudre cette contradiction.)<sup>84</sup>

Tout ça ne se concilie pas ? La belle vérité. [...] Qu'est-ce que ça fait, si on accepte tout ? Il s'agit de trois destins semblables et pourtant différents. La mort pour tous, mais à chacun sa mort. Après tout, le soleil nous chauffe quand même les os.<sup>85</sup>

Le traitement narquois que fait le narrateur de ses sujets, ne doit pas cacher l'absurdité de cette notion de vérité. Croire qu'il y a une vérité, en quoi cela entre-t-il en contradiction avec la mort prochaine de la vieille ? Il faut poser que la vérité résout la finitude. Quant à l'inconciliation des destins aboutissant sur la reconnaissance de la finitude, elle tient de l'évidence, mais voilà une « belle vérité ». Résout-elle la finitude ? Il faut se rendre à la chaleur du soleil qui, lui, dure indéfiniment. Nous nous trouvons bien dans une série de torsions aveugles, « où l'esprit nie l'esprit », où il s'agit de se confondre avec le monde, mais où le narrateur se sent diviniser par là-même : *il devint la vérité*.

« La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon, et quelque part,

---

78 in *infra Aveuglement*, « *Aperception* »

79 in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, pp.58-59

80 En quoi Kierkegaard correspond à un rival pour l'écrivain-penseur.

81 in Maurice Blanchot, *le Détour vers la simplicité*, p.106

82 in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « *Méta-Merlin Désenchanteur* », « *Albert Camus, le nietzschéisme tordu* »

83 in Albert Camus, *la Mort heureuse*, p.141

84 in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « *l'Ironie* », pp.37-38

85 *idem*, p.52

raison. [...] Je me révolte, donc nous sommes.<sup>86</sup> » Le révolté se prend pour une vérité, vérité identifiée à l'Humanité, mais vérité évidente de la présence au monde, qui n'avait pas besoin de rhétorique. En quoi Camus la donne pour extraordinaire et difficile et le fait accroire, afin d'inciter à la révolte après avoir effrayé le lecteur en parlant de suicide et de meurtre qui se pourraient légitimer par l'absurde. Eh non, et le voilà logiquement messianique, mais d'une logique proprement absurde, d'une logique de non-sens, encontre le bon sens, en quoi il s'apparente à un agitateur appliquant idéalistement sa démarche sans tenir compte du réel, et un agitateur démocratique qui affirme l'égalité de tous les Hommes par la révolte — mais une révolte dans laquelle il faut se lancer, au risque de se voir désavouer<sup>87</sup>.

Et Camus écrit :

Je lis souvent que je suis athée, j'entends parler de mon athéisme. Or ces mots ne me disent rien, ils n'ont pas de sens pour moi. Je ne crois pas à Dieu *et* je ne suis pas athée.<sup>88</sup>

Secret de mon univers : imaginer Dieu sans l'immortalité de l'âme. [...] J'ai le sens du sacré et je ne crois pas à la vie future.<sup>89</sup>

Outre que ces citations se contredisent quelque peu — à moins que pour une fois Camus ne s'embarrassa pas de cohérence, et s'adonna à de pures métaphores faisant sentir sa tension interne, — il faut bien voir qu'elles s'inscrivent exactement dans la dynamique précédente. Il y a là des chinoiseries nihilistes propres à terroriser l'intellect en l'empêchant malignement de réfléchir, dignes d'ailleurs d'un saint Paul, interprétant la vie de Jésus à sa façon antithétique en affirmant que la force du chrétien vient de la faiblesse. Mais, en ne tenant compte que de la deuxième citation, il faut se demander à quoi alors correspond ce dieu imaginé. — Nous répondons par la mi-distance de la misère et du soleil, à savoir par l'Homme voire Camus précisément, envers et contre son credo. « Où sa démarche est singulière, c'est dans le mixte de présupposés athéistes et d'impulsions chrétiennes [...] »<sup>90</sup> :

[...] toute une littérature « lazaréenne », selon le mot juste de Jean Cayrol, s'est développée, qui donne à l'homme, croyant ou non, l'innocence, la sagesse et la solitude d'un ressuscité. [...] <sup>91</sup>

Charles Meller, de son côté, constatant le caractère « transfigurant » de la voie du bonheur suivie par les héros [...], la désigne du nom de « Religion ». Et enfin R. Champigny, considérant le narrateur du récit de *L'Étranger* comme un « Héros païen », appelle sa recherche « ataraxique » du bonheur une sagesse.<sup>92</sup>

Mais tandis que certains critiques parlent d'« une quête de l'impossible<sup>93</sup> », nous ne pouvons qu'y déceler la démente d'un effroi face à l'univers, se saisissant de tous les contenus disponibles pour se justifier, cosmopolitement :

---

86 in Albert Camus, *L'Homme révolté*, pp.27-38

87 Un phénomène largement critiqué par Emmanuel Mounier et Philippe Muray, puisqu'il procède du *sinistrisme* et de *l'Empire du Bien* intouchables, dans les conditions desquels advint l'altermondialisme.

88 in Albert Camus, *Carnets III-VIII*, p.149

89 in réponse épistolaire d'Albert Camus à J.-C. Brisville

90 in Jean Sarrochi, *Albert Camus philosophe*, p.133

91 in Roland Barthes, *L'Étranger; roman solaire*, p.63

92 in Pierre Nguyen-Van-Huy, *La Métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, p.IX

93 in Raymond Gay-Crosier, *Albert Camus 9, la pensée d'Albert Camus*, p.10



C'est comme si l'homme contourné, amer et tout en faux fuyants de *La Chute* s'ouvrait sur un autre homme et sur une autre vie qu'il évoque comme l'aube païenne du monde.<sup>94</sup>

[...] Qui peut nous pardonner à nous-mêmes ? Quel juge rendra la paix ? Au nom de quelle loi ? Dans sa terreur d'être jugé, il y a chez Clamence comme un secret espoir d'être vraiment coupable. [...] Jean-Baptiste Clamence ne rêve que de convertir l'humanité à son évangile stérile.<sup>95</sup>

Jean-Baptiste Clamence ou, hélas, tout aussi bien, et comme nous venons de l'observer à travers son œuvre, Albert Camus.

Le mythe de Sisyphe succède au mythe de Satan qui fut celui du XIX<sup>ème</sup> siècle. Le révolté patient n'en finit pas de reconstruire ce que l'ange furieux a détruit. Sisyphe, ennemi des dieux, ne prétend pas être leur rival.<sup>96</sup>

Pourtant, Sisyphe procède de « Satan » et, si tout dégringole, cela vient précisément qu'il prétend construire sur des bases « sataniques », à savoir retorses. Sisyphe ne rivalise pas avec les dieux, parce qu'il se prend pour un dieu même, par-devers — voire à *cause de* — son antihéroïsme herculéen<sup>97</sup>.

Emmanuel Mounier partait d'une foi intègre qu'il souhaitait virile, lui permettant d'affronter le monde ; Philippe Muray, cultivait la foi par une dogmatique lui permettant de se montrer mauvais avec le monde. Les deux considéraient les choses *sub specie aeternitatis*, du haut d'une chaire, au point de vue de Dieu — mais aucun n'aurait osé s'identifier à Lui<sup>98</sup>. Cela leur permettait de se positionner dans la modernité et positionner la modernité réciproquement ; Albert Camus, de son côté, tout irréligieux s'avance-t-il, brouille malignement les pistes dans toutes les directions, ne se satisfait vraiment d'aucune définie, et s'ébat messianiquement et démocratiquement dans le sens d'une divinité pour tous au nom d'un dieu éclipse — noir et solaire à la fois, à savoir l'Homme mythifié<sup>99</sup>. Et, au fond, s'il put dire qu'« [il] ne partit[a] jamais du principe que la vérité chrétienne est illusoire, mais seulement de ce fait qu'[il] n'[a] pu y entrer<sup>100</sup> », cela ne dut jamais lui servir que d'à-valoir, pour un mandat qu'on n'exécuta jamais. Un bluff supplémentaire, en somme — qui devait lui permettre de doubler la religion, comme nous en traitons dans la suite.

Camus fait intelligemment en sorte de s'aménager une posture intouchable, par suite de son manque de volonté, pour se protéger : à savoir par ressentiment, religiosité, morale d'esclave.

---

94 in Maurice Blanchot, *la Confession dédaigneuse*, p.96

95 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, pp.77-78

96 in Rachel Bepaloff, *le Monde du condamné à mort*, p.146

97 in *infra Aveuglement*, « *Projet* »

98 in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « *Péché originel* » et « *Père éternel* »

99 in Albert Camus, *l'Été*, « *l'Enigme* », p.141 : « [...] le soleil [...] sa lumière, à force d'épaisseur, coagule l'univers et ses formes dans un éblouissement obscur. »

100 in Albert Camus, *Actuelles*, « *l'Incroyant et les chrétiens* », p.172

## *Désir*

Nous disions que Camus, dans sa dynamique éclipse, chercherait à doubler le christianisme avec une tournure païenne mythifiant l'Homme, qui a l'anéantissement pour dynamique. D'un caractère fort *New Age* dans l'âme<sup>101</sup>, cela ne peut devenir possible que si et seulement si cette nouvelle piété se montre utile aux Hommes. Or de fait, « [Camus] voulut aider ceux qui, pour de multiples raisons, ne pouvaient adhérer à l'espérance chrétienne<sup>102</sup> ». Car « « *l'unité de grand style* », cette cohérence esthétique, dont la nostalgie nourrit la révolte et que Camus admire chez les saints comme chez les héros de roman [...] <sup>103</sup> » se trouve au cœur de sa démarche, qui cherche à produire une œuvre cohérente<sup>104</sup>, depuis la « sensibilité absurde qu'on peut trouver éparse dans le siècle — et non [une] philosophie absurde que notre temps, à proprement parler, n'a pas connue<sup>105</sup> » : « Une œuvre qui met en lumière, avec un sérieux pénétrant, les problèmes se posant de nos jours à la conscience des hommes ». <sup>106</sup> »

Alors :

[Camus] voit bien ce que la vision d'un monde absurde peut donner de facilités à son amour de la vie. Il se garde de les accepter. Il admet même qu'on puisse pratiquer un certain renoncement [...]<sup>107</sup>

Renoncement post-chrétien. Or, avec nos *Archanges héroïques*, nous constatons qu'Emmanuel Mounier et Philippe Muray tentaient de faire renoncer à l'absurde depuis un irrépressible désir de destruction, créateur pourtant d'une Renaissance ressuscitée<sup>108</sup> ; ce désir, antimoderne *a priori*, s'avéra démoderne avant de se trouver rémoderne<sup>109</sup>. Mais Albert Camus connut une autre dynamique, à cause d'une perspective compassionnelle commisèreuse, absente des catholicismes à l'œuvre chez les précédents<sup>110</sup>. En effet, se prenant nesciemment<sup>111</sup> pour un dieu, il entra — comme nous l'avons déjà dit et le redirons — dans une démarche humanitaire ; à savoir une démarche de « salut terrestre » :

---

101 De ce *New Age* qui advient alors par la *Beat Generation* et plus tard le mouvement *hippy* (in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « *les Aspirations passionnées* ») jusque récemment la croyance astrologique à l'entrée dans l'ère du Verseau ou la fin du monde en 2012 sur le calendrier maya (in Raphaël Liogier, *Souci de soi, conscience du monde, vers une religion globale ?*).

102 in François Chavanès, *Albert Camus, un messenger d'espoir*, p.225

103 in Franz Faure, *Camus et Nietzsche, philosophie et existence*, p.81

104 in Ilona Coombs, *Camus, homme de théâtre*, p.29 : « [...] œuvre d'une continuité rare dont les thèmes de l'absurde, de la solitude, de la liberté, du meurtre, de la justice, de la démesure et de ses limites jouent conjointement sur le registre de l'essai, du roman et du théâtre. »

105 in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, p.16

106 Justification de l'Académie de Stockholm au décernement du prix Nobel de littérature à Albert Camus.

107 in Jean Grenier, *Préface l'édition Camus de la Pléiade*, p.XXI

108 in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « *Pessimisme* » et « *Pro-Renaissance, Non-Retour et Résurrection* »

109 « *Démoderne* », à savoir souhaitant *défaire* la modernité telle qu'elle se présente à travers le christianisme *démodé* ; puis « *rémoderne* », en ce qu'il aspirait à la *refaire* dans ladite Renaissance *ressuscitée*.

110 Par ce que le monde appartient à Dieu et que l'Homme souffre du péché originel — en quoi Mounier et Muray restaient théologiquement conformes.

111 in *Contexture*

Albert Camus cherchait, et pas seulement pour lui-même, mais pour tous les hommes le *salut* et donc beaucoup plus que le *bonheur*. De là le caractère non laïque de son œuvre. Mais ce salut est de nature terrestre.<sup>112</sup>

Aussi, loin d'une destruction créatrice — destruction, qui de toute façon lui faisait moralement horreur<sup>113</sup>, — se trouve-t-il dans un désir de coconstruction, qui d'emblée le rend plus sympathique : cet homme appelle tous les Hommes à progresser de concert vers « *des lendemains qui chantent* ». Ce désir de coconstruction, donc, dans une dynamique solidaire *a priori*, se propose d'abord sous une forme littéraire<sup>114</sup>, dans la tentative de cohérence des livres, de leurs cycles et des genres qui se répondent<sup>115</sup>. Camus se rend à un certain conformisme, pense en sympathie avec ses interlocuteurs, et cherche à les travailler de l'intérieur<sup>116</sup>.

Toutefois, il révèle par là même, le manque de volonté que nous signalions précédemment. En effet, traitant de Nietzsche au sujet de sa critique de Georges Sand, Patrick Wotling écrit :

[...] le modèle du mécanisme d'horlogerie [que le philosophe applique à Sand] témoigne de l'absence de vie propre d'une activité provoquée de manière extérieure et indifférente, et l'on voit bien ici en quoi la maîtrise technique des effets d'écriture est par elle-même insuffisante aux yeux de Nietzsche. La pratique gratuite de l'écriture, par exemple justifiée exclusivement par le souci de produire un effet esthétique, pervertit la compréhension de sa logique authentique.<sup>117</sup>

La formation des cycles de l'absurde, de la révolte, et celui inentamé de l'amour, ainsi que les difficultés à produire certaines œuvres — ne citons que la pénible rédaction de *la Peste* — plaide en faveur de cette volonté faible, qui souligne encore la mise en place maligne des conditions de la réception des textes : « [Camus] me disait un jour par boutade, [...] faire du « réalisme socialiste »<sup>118</sup> » — où l'humour en dit plus que ce qu'on ne croit quant à l'enrôlement de sa démarche.

Pour illustrer notre critique, penchons-nous sur l'œuvre la moins évidente de ce point de vue, et aussi la plus fameuse de l'écrivain-penseur, *l'Étranger*. Il y paraît que Meursault agit avec indifférence. En effet, il ne semble s'émouvoir de rien ou presque rien, ni de la proposition de mariage que lui fait Marie, par exemple, ni encore moins, et surtout, du crime qu'il commet. Mais prenons une anecdote, au début du chapitre III de la première partie :

À ce moment, un camion nous a dépassés et nous nous sommes élançés à sa poursuite. [...] J'ai pris appui le premier et j'ai sauté au vol. Puis j'ai aidé Emmanuel à s'asseoir. [...] Emmanuel riait à perdre haleine.<sup>119</sup>

---

112in Jean Grenier, *l'Œuvre et l'homme*, p.167

113in Albert Camus, *l'Homme révolté*, notamment avec le syndicalisme

114in Jacques Chabot, *la Pensée de midi*, p.195 : « Pour [Camus], en effet, « plus loin » que la simple équité (ou égalité) il y a le partage de l'énigmatique condition humaine, qu'il appelle solidarité. Plus loin « que la morale » il y a la bonté qui répond du côté des Hommes à la beauté du monde. Et l'artiste témoigne de cette beauté pour ceux qui n'ont pas le bonheur de la voir. Telle est aussi la bonté du poète. »

115in Jean Grenier, *Préface à l'édition Camus de la Pléiade*, p.XX : « Un des mots qui reviennent le plus souvent dans cette œuvre est celui de « logique » ou celui de « cohérence ». Rien ne tenait plus à cœur à Albert Camus que le souci de ne pas se contredire. »

116in Jacqueline Lévi-Valensi, *les Critiques de son temps et Camus*, p.110 : « Camus était soucieux de construire une œuvre cohérente. Non par simple préoccupation d'inscrire son œuvre dans une architecture rigoureuse, mais parce que, comme il n'a cessé de le dire, les véritables créateurs sont ceux qui « ordonnent » « les jeux romanesques du corps et des passions [...] suivant les exigences d'une vision du monde ». »

117in Patrick Wotling, *la Philosophie de l'esprit libre*, p.429

118in Roger Quilliot, *un Monde ambigu*, p.98

119in Albert Camus, *l'Étranger*, p.44

Cette attitude marque clairement de la camaraderie solidaire. Si le personnage d'Emmanuel rit, cela ne vient pas seulement de leur petite aventure : il doit nécessairement se sentir à l'aise avec Meursault. Au fond, on voit bien que Meursault ne se trouve pas seulement passif, et qu'il sait se lier avec autrui, même si la narration n'en signale rien. Et nous relevons là le point nodal : que la narration n'en signale rien. Tout le roman tient à cela que le narrateur fait l'impasse sur ces détails. — Des détails ? ... Leur absence suscite pourtant le malaise du lecteur, cette transmission du malaise déjà remarquée avec le narrateur de *l'Ironie*<sup>120</sup>. Voyons dans le chapitre V :

[...] nous avons marché et traversé la ville par ses grandes rues. Les femmes étaient belles et j'ai demandé à Marie si elle le remarquait. Elle m'a dit que oui et qu'elle me comprenait. Pendant un moment, nous n'avons pas parlé. Je voulais cependant qu'elle reste avec moi et je lui ai dit que nous pouvions dîner ensemble chez Céleste. Elle en avait bien envie, mais elle avait à faire. Nous étions près de chez moi et je lui ai dit au revoir. Elle m'a regardé : « Tu ne veux pas savoir ce que j'ai à faire ? » Je voulais bien le savoir, mais je n'y avais pas pensé et c'est ce qu'elle avait l'air de me reprocher. Alors, devant mon air empêtré, elle a encore ri et elle a eu vers moi un mouvement de tout le corps pour me tendre la bouche.<sup>121</sup>

Outre que le besoin de partager son avis sur les femmes alentours confirme ce que nous avançons déjà pour l'auto-analyse de la méchanceté de Meursault à l'égard de Marthe dans *la Mort heureuse*<sup>122</sup>, il s'agit bien de partage solidaire dont fait preuve le narrateur, et il n'y a pas d'indifférence. Au contraire, un des objectifs consiste à élaborer une vision commune ; objectif atteint puisque Marie comprend l'instinctivité sexuelle à l'œuvre, et l'on suppose qu'elle aspire ainsi à y répondre — à mettre en relation avec sa propre dynamique possessive avec Meursault<sup>123</sup>, spiritualisée<sup>124</sup> en bienveillance. Au-delà, il exprime lui-même cette dynamique en conviant Marie à dîner. Mais se poursuit la spiritualisation, quand elle oublie son ressentiment par le rire et propose un baiser face à l'embarras de son amant — dynamique de sa volonté de puissance quant à lui, pour rester aimable. En somme, cette affectivité<sup>125</sup> répond bien à une coconstruction de couple avec ses jalousies, et il n'y a que la troncation du texte pour provoquer le malaise : l'absence de remarque quant à la compréhension de Marie, et l'absence d'étreinte quand elle tend la bouche (le paragraphe suivant embraye directement chez Céleste). Ainsi l'écrivain-penseur poursuit-il le bluff précédent<sup>126</sup> éconduisant le lecteur par le malaise<sup>127</sup>, quand pourtant une contextualisation pragmatique fait sentir la dominante de légèreté sur la situation<sup>128</sup>.

Profitons justement de ce que nous évoquons la pragmatique des situations pour nous pencher sur le théâtre, mise en situation par excellence :

#### CALIGULA

120in supra *Aveuglement*, « Foi »

121in Albert Camus, *l'Étranger*, p.67

122in supra *Aveuglement*, « Foi »

123Qui correspond à la volonté de puissance amoureuse, selon Nietzsche.

124Au sens nietzschéen de la spiritualisation, qui correspond à une civilisation de l'instinct.

125« Affectivité », au sens nietzschéen du terme — in Patrick Wotling, *la Philosophie de l'esprit libre*, « les Passions »

126in supra *Aveuglement*, « Foi »

127Ceci, à mettre au compte de la sympathie et de la théâtralité camusiennes — in *Contexture*. À noter, de plus, que ledit malaise provient nettement du non-sens littéraire par rapport à l'horizon d'attente du texte : absurde artificiel.

128À la limite, seul le caractère simili-infantile de Meursault, donne de la gravité aux choses. Mais une gravité qui, selon le récepteur, peut tout aussi bien provoquer ... un effet comique ! ... Effet qu'ignorent, par exemple, une critique telle que Monique Saint-Clair, bluffée, in *Galerie privée*, p.52 : « Le fait qu'il y a chez Camus, de l'homme à sa création, une liaison pathétique qui lui confère sa résonance propre. [...] Son œuvre tient trop étroitement à son expérience, elle exprime trop clairement l'itinéraire d'un esprit et d'un cœur, pour que son caractère confidentiel ne s'impose pas au lecteur. » — Tout se passe comme si Saint-Clair traitait Camus de la façon dont Marie traite Meursault.

[...] que me fait une main ferme, de quoi sert ce pouvoir si étonnant si je ne puis changer l'ordre des choses [...] Non, Cæsonia, il est indifférent de dormir ou de rester éveillé, si je n'ai pas d'action sur l'ordre de ce monde.

CÆSONIA

Mais c'est vouloir s'égaliser aux dieux. Je ne connais pas de pire folie.

CALIGULA

Toi aussi, tu me crois fou. Et pourtant, qu'est-ce qu'un dieu pour que je désire m'égaliser à lui ? Ce que je désire de toutes mes forces, aujourd'hui, est au-dessus des dieux. Je prends en charge un royaume où l'impossible est roi.<sup>129</sup>

Et plus tard :

CALIGULA

Pourquoi me haïr ?

CHEREA

Ici, tu te trompes, Caïus. Je ne te hais pas. Je te juge nuisible et cruel, égoïste et vaniteux. Mais je ne puis te haïr puisque je ne te crois pas heureux. Et je ne puis pas te mépriser puisque je sais que tu n'es qu'un lâche.

CALIGULA

Alors, pourquoi veux-tu me tuer ?

CHEREA

Je te l'ai dit : je te juge nuisible. [...]

CALIGULA

Continue.<sup>130</sup>

Outre qu'une intervention de Cæsonia confirme ce que nous disions précédemment au sujet de la divinisation<sup>131</sup> et que Caligula lui-même en rajoute<sup>132</sup>, il faut bien voir que l'empereur se trouve dans une velléité de communication : « Toi aussi, tu me crois fou », dit-il à Cæsonia, témoignant négativement de l'espoir de se sentir une solidarité. Naturellement, son projet de voir régner l'impossible se trouve impossible par lui-même, et sa démarche — toute de trépignements, travestissements, caprices, errements — signale une simili-infantilité à la Meursault<sup>133</sup> qui, pour donner de la gravité aux choses par sa déperdition, n'en procède pas moins retorsement d'un désir coconstructif solidaire.

« Pourquoi me haïr, pourquoi veux-tu me tuer ? » déprime encore Caligula en face de son ancien ami, qui demandait en arrivant : « Tu as quelque chose de particulier à me dire ? » Mais l'empereur répondait négativement, l'assurant pourtant de l'absolue nécessité de sa présence. Ce qui nous permet justement d'avancer une déprime. Bien loin des problématiques de l'excès et de la

129in Albert Camus, *Caligula*, « Acte I, scène XI », pp.40-41

130in Albert Camus, *Caligula*, « Acte III, Scène VI », pp.107-108

131in supra *Aveuglement*, « Foi »

132Ce qui ne fait pas un argument en défaveur de notre thèse, dans la mesure où Camus en aurait l'escience, pour ce que in Maurice Blanchot, *le Détour vers la simplicité*, p.104 : « Chacun de ses livres le cache [Camus], partant de lui, mais d'un autre que lui. [...] nous reconnaissons, par un pressentiment très sûr, que ses personnages, si décidément tracés, ne sont que des personnages, c'est-à-dire des masques [...] » : d'une part, les personnages féminins de Camus ont régulièrement plus de bon sens que les masculins ; d'autre part, l'abus de Caligula oublie alors que, par là même, il s'estime à la hauteur des dieux déjà — oubli révélateur de l'intensité de la dynamique éclipse in *Aveuglement*, « Foi ».

133Infantilité, qu'il faut mettre en relation avec la juvénilité et l'infantilisme diagnostiqués par Mounier et Muray, in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « Pessimisme », en quoi Camus jalonne déjà notre modernité. Voir encore infra *Annonciation*, « Surfusion ».

démence, Caligula a besoin de solidarité, besoin d'amour. À la limite, il s'apparente aux casseurs émeutiers de nos rues en 2005 qui, dans leur sentiment — justifié ou non — d'exclusion de la République, sombrent dans la violence gratuite. En l'occurrence, Caligula s'illusionne, en tant que sa démence partit de la tristesse d'avoir perdu l'amour incestueuse d'une sœur décédée au début de la pièce. Sa volonté de puissance procède 1) d'un ressentiment sans objet, 2) d'une distorsion de l'action existentielle, par l'absurde inhérent audit ressentiment, et 3) de l'oubli de cette distorsion même, le frustrant de toute communication forte<sup>134</sup>.

[...] il nous reste à faire du néant notre demeure et à surmonter par notre courage « l'injustice » qui nous est faite par le destin ; cet humanisme est une « morale provisoire » pour nous sauver des logiques démentielles qu'engendre l'athéisme, tout comme Cherea sauve provisoirement Rome du trop intelligent Caligula.<sup>135</sup>

Jean Onimus se trompe. Non seulement n'y a-t-il même plus de destin — reste purement le nihilisme évoqué<sup>136</sup>, — mais la posture de Cherea n'a rien d'une « morale provisoire », avec ou sans guillemets : elle défend fermement le bonheur bourgeois<sup>137</sup>. Aussi l'humanisme vire-t-il à l'humanitarisme. Au-delà, Caligula devient risible. Loin de se montrer « trop intelligent », le ridicule de sa démarche, et encore le ridicule pataud avec lequel les patriciens et ses proches le considèrent, Cherea compris, démantèle le diabolisme. L'horreur, si horreur il y a, ne vient jamais de ce que, auctoritalement, Caligula détient les rennes du pouvoir : à la même place, un psychotique n'aurait pas fait effet ; il fallait que Caligula ait une démarche logiciste *ad absurdum*, et une démarche idéalistement solidaire pour changer le monde (altermondialisme).

Le goût du difficile, la passion de l'impossible qui brûlent sourdement Camus [...] cette passion confère tout son prix à sa conquête de la mesure [...]<sup>138</sup>

Eh bien nous ne voyons pas que l'écrivain-penseur cherche à se modérer, mais qu'il cherche à établir une communication sans *Malentendu*, qui le sauverait de l'injustice — une injustice faite aux Hommes non par le destin, mais par les autres Hommes<sup>139</sup>, car au fond Caligula reproche à sa sœur d'avoir disparu<sup>140</sup>. D'ailleurs, à considérer *le Malentendu*, on constate que jamais il n'y eut malentendu, mais uniquement abstention de communiquer. Quant aux *Justes*, la cause impose le silence à toute possibilité de communication affective. À chaque fois, une dynamique apparemment solidaire bouillonne, dans les retrouvailles familiales comme dans l'amour des enfants, ainsi qu'entre Kaliyev et Dora. Mais toujours, les personnages principaux agissent messianiquement, de façon contradictoire — financière ou idéologique, — bien qu'il s'agisse de rester démocratiquement au niveau de tous : « Contraint à une vie dangereuse et à une création menacée, l'artiste, du moins, apprend qu'il n'est pas seul — et qu'il ne peut l'être.<sup>141</sup> »

Son statut le distingue, néanmoins :

---

134« *Communication forte* » au sens de Georges Bataille, in *la Littérature et le Mal*, « Jean Genet »

135in Jean Onimus, *un Grand Amour manqué*, p.113

136in supra *Aveuglement*, « Foi »

137in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « *la Faiblesse d'Albert Camus* » et in Albert Camus, *Caligula*, p.108 : « J'ai le goût et le besoin de la sécurité. La plupart des hommes sont comme moi. [...] Je préfère me tenir bien en main. »

138in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.105

139Ainsi qu'en témoigne ensuite Albert Camus, in *les Justes*.

140Après une identification immédiate de son fantôme au monde, dont rien pourtant ne permet le retour. Confirmation supplémentaire des thèses de Mounier et Muray, in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « *Fantasmes* » et « *Pro-Renaissance, Non-Retour et Résurrection* »

141in Monique Saint-Clair, *Galerie privée*, p.50

Si Camus n'est absent d'aucun de ses récits [...] « Jonas ou l'artiste au travail », de tous, le concerne peut-être le plus directement. [...] Solitaire ... solidaire ... dans le jeu de mots perce le drame d'une vie partagée entre ce qu'elle doit aux siens et sa propre exigence.<sup>142</sup>

Mais nous révélons que cette dynamique travaille nettement l'ensemble de l'œuvre, et que la solitude appert à chaque fois comme une perte : le narrateur de *la Mort dans l'âme*<sup>143</sup>, Mersault et ses angoisses — sans parler de sa fatale maladie<sup>144</sup>, — Meursault et sa condamnation<sup>145</sup>, Rieux et sa mélancolie<sup>146</sup>, Clamence et sa culpabilité<sup>147</sup>, *les Muets* et leur passivité<sup>148</sup>, ledit Jonas et sa frustration, font douter qu'il faille « imaginer Sisyphe heureux<sup>149</sup> ».

Le mérite de Camus est de la tenir constamment [la mort] sous son regard et le nôtre lorsqu'il affronte le problème de la volonté de puissance. [...] Le drame de cette génération nietzschéenne, c'est qu'en vivant de la pensée de Nietzsche elle ait eu affaire, dans l'ordre pratique, à sa réalisation caricaturale.<sup>150</sup>

Rachel Bepaloff dit bien qu'Albert Camus appartient à cette génération du drame post-nietzschéiste hitlérien, « réalisation caricaturale », et son drame a de quoi déprimer. Par surcroît, ces mœurs évoquent la morale du *bushido* des samouraïs, qui affrontent moralement la mort : « [...] pour André Rousseaux, la recherche méthodique et fervente du bonheur, depuis *le Mythe de Sisyphe* jusqu'à *la Peste* incluse, revêt l'aspect d'une vraie éthique<sup>151</sup> [...] »

Puisqu'il y a un travail éthico-méthodique camusien<sup>152</sup>, à moins de trouver son bonheur dans la ferveur, on voit mal comment tout cela rendrait heureux — l'eudémonisme proposé tient de l'industrie<sup>153</sup>, avec dynamiquement une entreprise messianique pour démocratiser<sup>154</sup> le bonheur. Aussi la dynamique s'avère-t-elle d'une condescendance bourgeoise<sup>155</sup> qui, comme Mersault avec Marthe ou Meursault avec Marie, recherche l'appropriation et l'humiliation<sup>156</sup>. Nous le verrons surtout au sujet de l'ironie<sup>157</sup> mais, au fond, « [e]n écoutant la joie de la ville libérée de la peur, Rieux doit constater que le fléau n'a rien appris aux hommes, si avides d'oubli<sup>158</sup> » : on voit déjà le mépris à l'œuvre.

142in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.83

143in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*

144in Albert Camus, *la Mort heureuse*

145in Albert Camus, *l'Étranger*

146in Albert Camus, *la Peste*

147in Albert Camus, *la Chute*

148in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*

149in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, p.168

150in Rachel Bepaloff, *le Monde du condamné à mort*, p.139

151in Pierre Nguyen-Van-Huy, *la Métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, p.IX

152in François Chavanes, *Albert Camus, un messenger d'espoir*, p.7 : « [...] un des fils conducteurs de sa recherche, à savoir la définition d'une règle de vie ou d'une morale suffisamment universelle pour être valable non seulement pour lui, mais aussi pour d'autres. »

153in Max Weber, *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, ainsi que in Jean Grenier, *Préface à l'édition Camus de la Pléiade*, p.XIX : « Son épicurisme était social [charité], son stoïcisme souriant [philanthropie bourgeoise]. »

154in Alain Virconderet, *Albert Camus*, p.6 : « [La voix de Camus] est sourde et tremblante et s'obstine à vouloir « émouvoir le plus grand nombre des hommes ». » ou encore in Albert Camus, *Discours de Suède*, p.40 : « Cet idéal de communication universelle est en effet celui de tout grand artiste. »

155Si Philippe Muray a raison de dire que nous vivons toujours au 19<sup>ème</sup> siècle, in *le XIX<sup>ème</sup> siècle à travers les âges*, on comprend alors que in Alain Virconderet, *Albert Camus*, quatrième de couverture : « [l]a fin du XX<sup>ème</sup> siècle a besoin de voix fortes et sensibles qui rappellent à l'homme ses vraies valeurs. Celle d'Albert Camus reste obstinément vivante. »

156in Lionel Cohn, *la Signification d'autrui chez Camus et chez Kafka, tentative de lecture de Camus et de Kafka d'après la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, p.103 : « [Il y a] deux sortes de Royaume à conquérir : le premier [camusien], objet de notre nostalgie, paradis perdu, est accessible au prix de l'assimilation de l'autre au moi [...] »

157in infra *Altermonde*, « *Dérision* »

158in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.73

Nous demandons : pourquoi s'obstiner dans le souci, pourquoi ne pas s'autoriser la joie un instant, tandis qu'on se bat en son nom et l'invoque toujours ? — Camus cherche bien à doubler le christianisme comme nous le disions, dans une option singulière<sup>159</sup> ; sa morgue, sa pompe, sa souffrance, son mépris :

[Mon] but en effet c'est d'éclairer la démarche de l'esprit, lorsque parti d'une philosophie de la non-signification du monde, il finit par lui trouver un sens et une profondeur. La plus pathétique de ces démarches est d'essence religieuse ; elle s'illustre dans le thème de l'irrationnel. Mais la plus paradoxale et la plus significative est bien celle qui donne ses raisons raisonnantes à un monde qu'elle imaginait tout d'abord sans principe directeur.<sup>160</sup>

*Sine fides, sine scientia, solum absurdum* : aporie digne de saint Paul, d'un minimalisme luthérien, tenant encore de Blaise Pascal qu'aimait Camus, « la misère de l'homme sans dieu » pourtant caricaturée ailleurs<sup>161</sup> ... Aporie que l'on retrouve dans le deuxième essai de Camus<sup>162</sup>, mais fallacieuse et sidérante dans les termes — dans la veine de sa malignité et de la fabrication des conditions de sa réception<sup>163</sup>, — car Camus apparente à la mort un retour à la religion. Quant à l'avenir, lui seul semble en connaître le sens révolté : révélation d'un messie démocratique, oxymorique dans les termes, superviseur prescriptif-normatif.

Moralement acceptable en démocratie, le désir de Camus ne se fait pas créateur dans la destruction ; pourtant, il s'avère morellement dans une coconstruction faussement solidaire, car messianiquement supérieure — de quoi enorgueillir le lecteur désireux de vivre selon son exigence, ainsi que le Christ vivrait en chaque fervent.

---

159in supra *Aveuglement*, « Foi », de plus, in Paul J. Archambault, *Camus : le problème du mal et ses « solutions gnostiques »*, p.33 : « La Gnose égyptienne influe sur l'évolution philosophique de Camus, parfois d'une manière paradoxale. Sa pensée s'imprègne de thèmes gnostiques dès les premiers essais : problème du mal, refus de la création telle qu'elle est, sensibilité aiguë à la souffrance humaine, sentiment d'aliénation, goût de révolte ... »

160in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, p.64

161in supra *Aveuglement*, « Foi »

162in Albert Camus, *l'Homme révolté*, p.350 : « Après avoir longtemps cru qu'il pourrait lutter contre Dieu avec l'humanité entière, l'esprit européen s'aperçoit donc qu'il lui faut aussi, s'il ne veut pas mourir, lutter contre les hommes. S'ils reculent pourtant, il leur faut accepter de mourir ; s'ils avancent, de tuer. La révolte, détournée à ses origines et cyniquement travestie, oscille à tous les niveaux entre le sacrifice et le meurtre. »

163in supra *Aveuglement*, « Foi »



## *Aperception*

Dans les deux sous-parties qui précèdent, nous avons dit plusieurs fois qu'on devait situer Albert Camus dans un certain humanitarisme<sup>164</sup>. Mais de plus, toute cette partie même désire le faire un précurseur de l'altermondialisme<sup>165</sup>. Au reste, non content de se trouver associé, d'une manière ou d'une autre, à l'existentialisme<sup>166</sup>, il se situe dans une veine intellectuelle nietzschéiste<sup>167</sup>. Enfin, voilà récemment que le libertarisme le récupère<sup>168</sup>. Tout cela laisse penser que « [s]on humanisme têtue, étroit et pur, austère et sensuel, livrait un combat douteux contre les événements massifs et difformes de ce temps<sup>169</sup> ».

Au plan de la philosophie politique, altermondialisme et humanitarisme se montrent cohérents. Altermondialisme et existentialisme quasiment aussi, en ce que les deux posent la notion de projet<sup>170</sup> — projet d'une liberté angoissée par sa responsabilité face au monde<sup>171</sup>. De même, altermondialisme et libertarisme, où le libertarisme<sup>172</sup> — tout comme le communisme d'ailleurs — aspire radicalement à altérer le fonctionnement social.

Le cas du nietzschéisme s'avère différent car, par l'affirmation de l'Éternel Retour à l'Identique, l'*amor fati*, Nietzsche échappe nettement à l'altermondialisme. Mais Camus le critique et se l'approprié<sup>173</sup> :

À l'encontre des existentialistes proprement dits, Camus retiendra surtout [de Nietzsche] l'exaltation du corps et la désacralisation de l'esprit. Celle-ci n'exclut cependant, ni la volonté de lucidité, ni la quête assidue d'une cohérence esthétique. Contre Nietzsche, Camus affirmera le relativisme à l'égard de toute l'histoire.<sup>174</sup>

Or il faut prendre ces rétentions avec prudence. En effet, Nietzsche exalte moins le corps qu'il n'en fait le principe d'explication unique de la personne, désacralise moins l'esprit qu'il n'en fait une dynamique divinisant l'instinct, recherche moins la lucidité que l'illusion propice, moins la cohérence esthétique que la maîtrise, et absolutise moins l'Histoire qu'il n'en fait un principe d'orientation généalogique. En somme, Nietzsche développe une pensée pragmatique, quand Camus pose une *idéalisat[i]on réaliste*, détournant le nietzschéisme au service de son espèce d'altermondialisme<sup>175</sup>.

Aussi, « [...] Camus, [...] reste là encore kantien<sup>176</sup> », par l'affirmation d'impératifs catégoriques —

---

164in *Aveuglement*, « Foi » et « Désir »

165in *Aveuglement*, « Préambule », notamment

166in Jean Sarrochi, *Albert Camus philosophe*, p.133 : « Que Camus ne se veuille pas existentialiste n'est pas une raison péremptoire pour lui épargner ce titre. [...] Son évolution se situe à l'intérieur, puis aux marches d'un existentialisme qui le pénètre comme une atmosphère. »

167in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « Méta-Merlin Désenchanteur »

168in Michel Onfray, *l'Ordre libertaire*, et Lou Marin, *Écrits libertaires*

169in Jean-Paul Sartre, *Albert Camus*, p.171

170Sur laquelle nous reviendrons, in *Aveuglement*, « Projet »

171Ici, peu important ses sources d'angoisse : néant philosophique ou industrie humaine.

172Ou anarchisme.

173in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « Méta-Merlin Désenchanteur ». De plus, in Michel Onfray, *l'Ordre libertaire*, p.103 : « Nietzsche disait oui à tout ; Camus dira oui seulement à ce qui augmente la vie. Pour le reste — il se révolte. Voilà le sens de son nietzschéisme de gauche [...]. C'est également celui de son hédonisme libertaire. »

174in Raymond Gay-Crosier, *Albert Camus 9, la pensée d'Albert Camus*, p.10

175De même que Michel Onfray le détourne au service du gauchisme.

176in Arnaud Corbic, *Camus. l'Absurde, la révolte, l'amour*, p.127

idéologiques — et de jugements synthétiques *a priori* — idéologiques de même, — faisant une aperception pré-altermondialiste humanitaire, existentielle, libertaire et humanistique<sup>177</sup> du réel. D'où vient qu'il écrivit, pour la défense de son aperception :

Demandons-nous d'abord si le réalisme pur est possible en art. À en croire les déclarations des naturalistes du dernier siècle, il est la reproduction exacte de la réalité. Mais que reproduit-elle et qu'est-ce que la réalité ? [...] à quelles conditions un tel film [réaliste] serait-il possible ? À des conditions purement imaginaires. [...] Le seul artiste réaliste serait Dieu, s'il existe. Les autres artistes sont, par force, infidèles au réel.

Dès lors, les artistes qui refusent la société bourgeoise et son art formel, qui veulent parler de la réalité et d'elle seule, se trouvent dans une impasse. Ils doivent être réalistes et ne le peuvent pas.<sup>178</sup>

Jugeons sans ambages ridicule ce raisonnement car, comme ailleurs, Camus ignore l'art de la nuance<sup>179</sup>. Pour commencer malheureusement, l'écrivain-penseur se trompe au sujet des naturalistes, puisqu'Émile Zola avançait la fameuse théorie des écrans, où le naturalisme brunit le réel. Dans son idéalisme ensuite, Camus joue les puristes en quête d'un « réalisme pur », provoque malignement<sup>180</sup> à la réception un effet de réel pourtant, quand il renvoie à l'imagination la possibilité de son objet ; puis, invoquant l'éventualité de Dieu, il renvoie au vieux problème de la vérité tel que le pose toute pensée non-nietzschéiste. De là sa recherche de notre admission d'une fatale distorsion artistique<sup>181</sup>, qui interdirait l'art informel antibourgeois auquel se vouerait Camus<sup>182</sup>, et étend le royaume de l'impossible auquel il nous abandonne<sup>183</sup>, mais encore, en opérant une nouvelle torsion :

[...] À cet égard, nous sommes tous réalistes et personne ne l'est. L'art n'est ni le refus total, ni le consentement total à ce qui est. Il est en même temps refus et consentement, et c'est pourquoi il ne peut être qu'un déchirement perpétuellement renouvelé. [...] Il ne s'agit donc pas de savoir si l'art doit fuir le réel ou s'y soumettre, mais seulement de quelle dose exacte de réel l'œuvre doit se lester pour ne pas disparaître dans les nuées, ou se traîner, au contraire, avec des semelles de plomb. Plus forte est la révolte d'un artiste contre la réalité du monde, plus grand peut être le poids du réel qui l'équilibrera.<sup>184</sup>

Or, connaître le degré de réalités représentées que contient une œuvre, détermine précisément la possibilité de la qualifier ou non de réaliste : il faut à Camus N circonvolutions pour énoncer, non pas une évidence, mais une banalité artistique. Nous comprenons alors que, comme d'autres artistes, il n'avance jamais que sa vision existentialiste de l'art comme révolte, située entre négation et perception, néant et sensation — liberté sartrienne<sup>185</sup>, — pour réaffirmer l'enrôlement dans l'époque qu'il posait pour commencer<sup>186</sup>. Et quand on lit finalement que, par-devers cette passivité,

---

177 Nous écrivons *humanistique* plutôt qu'*humaniste*, car Albert Camus in *Discours de Suède*, p.27, rejette la « lamentation humaniste ». Ce terme d'*humanistique* nous vient directement du mathématicien, biologiste, physicien et philosophe Albert Jacquard (1925-2013), désignant par là une *heuristique humaniste* plutôt qu'un humanisme proprement dit.

178 in Albert Camus, *Discours de Suède*, pp.41-43

179 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.105 : « Une exigence sans nuance se drape dans la cérémonie du discours, l'inexorable enchaînement des propositions. Ici triomphe le tout ou rien. »

180 Malignité qui traverse notre recherche, du dieu égyptique jusqu'ici, en passant par un désir faussement solidaire, dynamique retorse.

181 À noter que cette réflexion fait suite à la proposition de l'art comme « luxe mensonger ».

182 Alors qu'il donne dans la bourgeoisie, in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « la Faiblesse d'Albert Camus ».

183 in supra *Aveuglement*, « Désir »

184 in Albert Camus, *Discours de Suède*, pp.52-53

185 in Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*

186 in Albert Camus, *Discours de Suède*, p.26 : « Embarqué me paraît ici plus juste qu'engagé. Il ne s'agit pas en effet

« peut-être n'y a-t-il pas d'autre paix pour l'artiste que celle qui se trouve au plus brûlant du combat<sup>187</sup> », on découvre qu'Albert Camus n'a jamais défendu, durant toute cette conférence, que sa propre espèce de réalisme ; si Émile Zola brunissait le réel, Camus le solarise<sup>188</sup> quant à lui<sup>189</sup>, dans son aperception idéologique humanitaire, existentielle, libertaire et humanistique — de laquelle émane notoirement son pré-altermondialisme. Et aujourd'hui, le militantisme politique, l'écologisme d'État comme d'entreprise, nombre de scénarios dans l'industrie culturelle, ainsi que l'altermondialisme, tiennent ce propos<sup>190</sup>.

Or cette démarche, idéologique donc, ne fait pas autant preuve de psychologie que l'aperception clinique de nos précédents auteurs. Emmanuel Mounier et Philippe Muray en effet, avaient la franchise de révéler leurs inspirateurs : René le Senne en caractérologie pour le premier, Sigmund Freud en psychanalyse pour le second. Et les deux de romancer l'homme particulier, par une critique dramatisée avec au cœur cette question : *que se passe-t-il ?*<sup>191</sup> afin d'évincer les fantasmes. Pour eux le réalisme, analytique, possède un pouvoir d'action *a posteriori*. — Albert Camus, posant l'idéologie *a priori*, produit au contraire, non une représentation, mais une démonstration, ajoutant des fantasmes aux fantasmes. Cela commença par la relativisation de l'Histoire :

En gros, Camus entend par *historisme* la pensée qui divinise l'histoire et considère le succès dans la dimension historique comme l'aune exclusive à laquelle on juge une entreprise.<sup>192</sup>

Non seulement l'écrivain-penseur n'estime-t-il pas l'Histoire, s'ôtant du même coup l'entière possibilité de saisir *ce qui se passe*<sup>193</sup>, mais il place d'autres critères moraux : nature, beauté, justice<sup>194</sup> — son bonheur, sa morale du bonheur, son eudémonisme négatif<sup>195</sup>.

De cette morale camusienne, qu'on nous dépeignait si éthérée, découlent des conséquences pratiques immédiates : « J'aurai plaidé [...] pour que diminue *dès maintenant* l'atroce douleur des hommes. » (*Actuelles*) Aucun recours au royaume des fins, au futur, ne saurait justifier l'attentat contre le présent, contre la vie, inaliénable valeur. [...]<sup>196</sup>

---

pour l'artiste d'un engagement volontaire, mais plutôt d'un service militaire obligatoire. Tout artiste aujourd'hui est embarqué dans la galère de son temps. »

187in Albert Camus, *Discours de Suède*, p.66

188En photographie, le procédé de la solarisation consiste à inverser les tons, totalement ou partiellement. Évidemment, nous disons cela, en référence au dieu égyptien et au désir faussement solidaire toujours.

189Et, sur ce point comme d'autres, nous donnons raison à Jean-Paul Sartre, in *Situation IV*, « Réponse à Albert Camus », p.101 : « Et si vous ne raisonnez pas très juste ? Si vos pensées étaient vagues et banales ? » — à ceci prêt que nous trouvons leurs dynamiques torses, retorses et distordues.

190in Albert Camus, *Discours de Suède*, pp.66-67 : « Je crois qu[e l'espoir] est [...] suscité, ranimé, entretenu, par des millions de solitaires dont les actions et les œuvres, chaque jour, nient les frontières et les plus grossières apparences de l'histoire, pour faire resplendir fugitivement la vérité toujours menacée que chacun, sur ses souffrances et sur ses joies, élève pour tous. »

191in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « Dramatisme » et « Fantasmes »

192in Maurice Weyembergh, *Albert Camus et Karl Popper : la critique de l'historisme et de l'historicisme*, p.43

193in Jacques Borel, *une Œuvre, un homme*, p.151 : « Ce monde est totalité. À son unité participe l'unité de l'être. De l'un à l'autre il y a reconnaissance, participation, intégration ; la mesure du monde est aussi la « mesure profonde » de l'homme. » — autant dire qu'il n'y a plus distanciation au profit d'un non-sens, car il n'y a pas d'en-soi de la mesure du monde.

194in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.115 : « [...] le non de la révolte s'appuie sur un oui, le oui à la nature, à la beauté, à une dignité commune à tous. [...] La révolte n'est donc pas une revendication de liberté totale. Parce qu'elle est à l'origine force de vie, elle ne peut en même temps être droit à la mort — parce qu'elle est exigence de justice, elle ne peut autoriser l'injustice. »

195in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.12 : « Ne pas laisser faire le mal. Ne pas être complice, fût-ce par omission, de la peste. »

196in Serge Doubrovsky, *la Morale d'Albert Camus*, p.163

Or, la vie ne peut constituer une valeur en tant qu'elle en produit<sup>197</sup>. Mais au-delà, le renoncement à toute projection témoigne par lui-même du rejet de l'Histoire, en vertu d'une frustration — marquée par l'italique, — sur quoi la frustration signale une fantasmagorie, ou la corruption d'une dynamique qui ne trouve pas à se réaliser. Elle se montre par trop craintive et se limite<sup>198</sup>, ce qui va jusqu'à donner à Jean-Claude Brisville le sentiment que Camus ne déploie pas de morale, mais sa refondation seule<sup>199</sup> :

La morale de la mesure n'aboutira-t-elle qu'à la politique de la modération ? [...] le péril inverse reste celui de l'abstention et de l'inaction. [Elle] offre, cependant, plus de chances de survie à notre civilisation [...] L'œuvre de Camus ne constitue pas une morale, mais, en quelque sorte, des « prolégomènes à toute morale future ». Et à toute politique.<sup>200</sup>

Au sujet de *la Peste*, Gaëtan Picon cerne ce péril de l'abstention et de l'inaction :

Et sans doute, cette morale [la médecine et la compréhension] est la seule qui soit sans danger [...] Mais l'insuffisance et l'inefficacité d'une attitude se trahissent précisément à cela qu'elle est sans danger. [...] Redouter que la volonté du meilleur ne soit une cause du pire, refuser toute intervention par crainte de ses conséquences possibles, se contenter de soigner les victimes afin de ne pas ajouter soi-même aux fléaux, c'est se dérober au destin d'exemple et de révélation qui est la mission de certains hommes, échanger le risque contre la sécurité, la responsabilité contre le repos.<sup>201</sup>

Il s'agit ni plus ni moins que d'une morale bourgeoise qui ne s'avoue pas, de cette bourgeoisie empâtée et de cette petite bourgeoisie comique discernées par Mounier et Muray<sup>202</sup> et qui, pensons-nous, aboutit aux bourgeois-bohème altermondialistes contemporains<sup>203</sup>. De sorte que nous pouvons sans peine parler d'une dynamique défensive chez Camus, que son attachement à ses origines ne démentit jamais : il prend la défense d'autrui autant qu'il se défend lui-même, réactivement.

Nous trouvons cette dynamique défensive dans *la Mort heureuse* ainsi que *l'Étranger*, symétriquement. Le premier roman s'achève par une réaction radicale dans la dégénérescence malade de Mersault — Mersault qui, malgré sa morbidité, soutient à ce point une « lucidité de samouraï<sup>204</sup> » que s'en devient une mortification. Quant au second roman, il réagit brutalement contre la société, par le rejet du prêtre et l'appel mortifère à la haine :

[Le prêtre] a essayé de changer de sujet en me demandant pourquoi je l'appelais « monsieur » et non pas « mon père ». Cela m'a énervé et je lui ai répondu qu'il n'était pas mon père : il était avec les autres. [...] Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me

---

197in Jean Sarrochi, *Albert Camus philosophe*, p.139 : « Y a-t-il donc une certitude à opposer à l'espoir qui trahit et au désespoir qui débilite ? Camus répond encore : vivre. » — mais là encore, la vie n'a rien d'une certitude opposable, puisqu'il s'agit bonnement d'une base de laquelle émergent toutes les certitudes.

198in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.97 : « Le souci des limites dans l'action révolutionnaire, on le retrouve inscrit au centre de la tragédie des *Justes*. » — par exemple.

199Ce qui, on en conviendra, reste énorme.

200in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.165

201in Gaëtan Picon, *Remarques sur la Peste*, p.83

202in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « *Fantômes* »

203idem, « *L'Avènement de la rémodernité : un paramondialisme sensé* ». De plus, in Alain de Benoist, *les Démons du Bien*, p.15 : « Le nouvel ordre moral, c'est ce que Philippe Muray appelait *l'Empire du Bien*. Ce Bien n'est qu'un bien dérivé de la priorité de justice, un bien « objet du désir juste ». Ce bien à aujourd'hui dégénéré en nouveau moralisme — une « moraline » aurait dit Nietzsche. » — et certes Camus promet le juste.

204in supra *Aveuglement*, « *Désir* »

restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine.<sup>205</sup>

Le prêtre se situe avec « les autres », à savoir tous ces gens qui ne laissent pas le narrateur tranquille, des gens qui ne le sécurisent pas. Et, pour compenser un besoin de reconnaissance frustré et sa solidarité absente — par manque de probité<sup>206</sup>, — plutôt la vindicte populaire que rien du tout. Mais chez Mersault comme Meursault il y a martyre (messianique), pour la défense d'une pratique personnelle du bonheur (démocratique) — ou le déploiement d'un sentiment de puissance :

*Effet du bonheur.* Le premier effet du bonheur est le *sentiment de puissance* : celui-ci veut se manifester, fût-ce vis-à-vis de nous-mêmes, d'autres hommes, devant des représentations ou face à des êtres imaginaires. Les manières les plus courantes de se manifester sont l'offrande, la raillerie, l'anéantissement, tous trois ressortissant à une impulsion fondamentale commune<sup>207</sup> ...

... à savoir la volonté de puissance qui recherche les moyens de se déployer, quitte à se retourner contre elle-même comme cela arrive au martyr par sa dynamique défensive dans l'anéantissement, témoignant d'une volonté faible incapable de dominer alentour et qui, conséquemment, fantasme sa puissance dans la mortification. Cela convainc parfois, comme avec l'essor chrétien primitif et tout ce que décrit Nietzsche au sujet du saint<sup>208</sup>, mais cela répand le nihilisme passif, et tout l'effort camusien à son encontre relève de la pétition de principe — idéaliste<sup>209</sup>.

Mais, en s'en tenant à ladite dynamique défensive, nous la trouvons sous une forme casanière, dans les essais de *Noces* suivis de *l'Été* : Tipasa, Djémila, Alger, l'Italie, la Méditerranée, Oran, les Flandres, le Lubéron, l'Antique, les Enfers ... autant de lieux, géographiques et mythiques, dont Camus écrit l'esprit, ou bien dont il s'inspire pour varier sur ses réflexions. On y lit :

Vivre, bien sûr, c'est un peu le contraire d'exprimer. Si j'en crois les grands maîtres toscans, c'est témoigner trois fois, dans le silence, la flamme et l'immobilité.<sup>210</sup>

Non seulement l'essai consacre-t-il ce statisme fiévreux, mais encore traite-t-il d'arts plastiques, de théologie, de classicisme, d'ascèse, de minéral, de beauté, de paysage, de destruction, de terre, d'une sensualité attentiste qui certes s'élance parfois dans la profusion, mais une profusion venant de l'extérieur toujours. Eh bien, cette passivité charnelle et contemplative traverse tout le recueil : il s'agit d'y trouver son refuge.

Dans nos plus extrêmes démenes, nous rêvons d'un équilibre que nous avons laissé derrière nous [modernes] et dont nous croyons ingénument que nous allons le retrouver au bout de nos erreurs. Enfantine présomption et qui justifie que des peuples d'enfants héritiers de nos folies, conduisent aujourd'hui notre histoire.<sup>211</sup>

Mais à qui s'adresse vraiment le narrateur ? À lire tout l'essai, ne se complait-il pas dans la langueur ? Et cette enfance morale qui légitime le gouvernement des enfants ... Tout concourt à l'entretien du fantasme : réduits à l'ingénuité par ledit narrateur, enfoncés même dans cette ingénuité en ce qu'il ne s'exclue pas de ce constat — alors pourtant que l'avoir fait lui donne une

---

205in Albert Camus, *l'Étranger*, pp.182-186

206En effet Meursault, renonçant à toute suite dans les idées et se rendant tout entier à sa sensibilité, ne fait jamais preuve d'honnêteté intellectuelle ; encore moins d'observance sociale.

207in Friedrich Nietzsche, *Aurore*, §356, trad. Éric Blondel

208in Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, « la Religiosité »

209in Albert Camus, *l'Homme révolté*, notamment

210in Albert Camus, *Noces*, « *le Désert* », p.53

211in Albert Camus, *l'Été*, « *l'Exil d'Hélène* », p.135

forme de supériorité qui ravale encore, — son narrataire et tous les modernes doivent péremptoirement connaître la déraison. Mais il conclut : « [...] les murs terribles de la cité moderne tomberont pour livrer, « âme sereine comme le calme des mers », la beauté d'Hélène<sup>212</sup> » à savoir la sécurité d'une femme, où la déraison appert comme celle du narrateur, trop tonitruant pour se montrer pragmatique — sans parler de l'invocation mythique. On ne peut dire qu'il fait preuve de lyrisme : le *nous*, au contraire, doublé donc de la référence aux Grecs et à la bataille, mobilise le registre épique. Car il s'agit toujours, par-devers l'inquiétude existentielle, de se sécuriser, et plutôt fabuler, donc, qu'affronter les réalités<sup>213</sup>. Morellement, il s'agit d'une dynamique défensive artialisant une espérance énorme, trop effrayée de se trouver déçue, car devinant son insupportable impuissance.

Nous trouvons cette impuissance dix ans plus tôt : « S'il est vrai que les seuls paradis sont ceux qu'on a perdus, je sais comment nommer ce quelque chose de tendre et d'inhumain qui m'habite aujourd'hui<sup>214</sup> » et dans le titre même du dernier recueil : *l'Exil et le royaume*, on sent un paradis perdu. Il faut se défendre de la perte, et cela s'exprime dans la morale d'esclave, révoltée, qui sanctifie tout par la cause des *Justes*. Mais, quand la sanctification fait défaut, cela s'exprime en moralisation, par exemple dans *la Peste* :

Étant appelé à témoigner, à l'occasion d'une sorte de crime, il [Rieux, à l'instant révélé narrateur] 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. C'est ainsi qu'il n'est pas une des angoisses de ses concitoyens qu'il n'ait partagée, aucune situation qui n'ait été aussi la sienne.<sup>215</sup>

Par soi-même, on ne lit pas de leçon de morale et, somme toute, Rieux se justifie par la pudeur, et même la timidité<sup>216</sup>. Mais il associe la peste à la pire action que la loi réprime — le crime, — il se victimise — alors que, de fait, il se trouvait victime de la quarantaine imposée à Oran, comme tout le monde, — il sympathise avec ses concitoyens — alors que, citoyen médecin, il le devait déjà — et assène sa propre banalité — alors que non seulement il échappa à la peste, mais en plus il la combattit en premier chef, et eut même le talent de la romancer. En somme, Rieux culpabilise sa supériorité<sup>217</sup>, au point qu'on le sentirait capable d'avoir administrer la peste elle-même pour en arriver là, se mortifiant désormais dans la communauté des Hommes<sup>218</sup>. On comprend alors son émotion : moralement, il redoutait le moment de se révéler, et la pudeur ne correspond jamais qu'à un alibi sécurisant, distorsion de son remords, de même qu'il se sécurise en fausse modestie. Il lui faut rester dans la morale bourgeoise en effet, par-dessus tout, en cohérence avec ses dénis de l'héroïsme et de la sainteté ; tout cela, par obsession pour le bonheur universel :

L'obsession majeure de Camus, comment ne pas la reconnaître et ne pas l'admettre : mais comment ne pas vouloir la dépasser ?<sup>219</sup>

---

212 *idem*, p.140

213 Avec évidemment la culture des années quarante d'Albert Camus, nous faisons le parallèle avec, aujourd'hui, les films d'*heroic fantasy* ou de *space operas*. Voir aussi *Annonciation*, « *Sensationnel* ».

214 in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « *Entre oui et non* », p.55

215 in Albert Camus, *la Peste*, p.273

216 En effet, il ne révèle son auctorialité qu'à la fin, et encore, avec une impatience brutale, *idem* : « Cette chronique touche à sa fin. Il est temps que le docteur Bernard Rieux avoue qu'il en est l'auteur. »

217 in Roger Quilliot, *un Monde ambigu*, p.101 : « Le malentendu est partout [...] Innocents ? coupables ? Personne ne le serait-il plus [...] ? »

218 Ce qui, au plan de la subjectivation auctoriale, se comprend si Camus s'identifie à Rieux, par quoi il commettrait bien un crime fictif contre Oran et sa population, avec les pouvoirs d'auteur que lui confère la fiction, précisément. Ce qui, donc, rejaillirait dans la psychologie du médecin.

219 in Gaëtan Picon, *Remarques sur la Peste*, p.83

Gaëtan Picon pose cette question, que nous légitimons par cet aphorisme de Nietzsche :

*Notre bonheur n'est un argument ni pour ni contre.* Beaucoup d'hommes ne sont capables que d'un bonheur tout petit : ce n'est pas un argument contre leur sagesse que celle-ci ne puisse leur en donner davantage [...] Libre à chacun d'avoir la bonne fortune de trouver la conception de la vie qui lui permette de réaliser le plus haut degré de bonheur à sa convenance ; il n'empêche que sa vie pourra rester pitoyable et peu enviable.<sup>220</sup>

... bourgeoise-bohème, en l'occurrence, à cause de son aperception idéologique humanitaire, existentielle, libertaire et humanistique — en un mot : pré-altermondialiste.

---

<sup>220</sup>in Friedrich Nietzsche, *Aurore*, §345

## Projet

Le souci de la vérité hanta son œuvre [à Camus] sur tous les plans. C'est dans cet ordre d'idées qu'il écrivait en 1956 à Jean Gilbert : « La morale n'est d'aucun secours. Seule la vérité ... c'est-à-dire l'effort ininterrompu vers elle, la décision de la dire quand on l'aperçoit, à tous les niveaux et de la vivre donne le sens et la direction de la marche. »<sup>221</sup>

1956 : dans la force de l'âge, Camus atteindrait bientôt la fin de sa carrière — certes malgré lui, — tandis qu'il adressait ce mot sur la vérité à un homme politique. Naturellement « la vérité hanta son œuvre » : Mersault qui soutient la mort en face, les narrateurs de *l'Envers et l'endroit* qui s'en tiennent à quelques terribles fondamentaux, Caligula qui ne désire pas s'en tenir à son rôle à cause de sa logique, Meursault qui ne sait pas mentir, etc. jusqu'à l'aveu effrayé-effrayant de Clamence dans *la Chute* et l'entre-deux social impossible de Jonas dans *l'Exil et le royaume* ... mais nous avons déjà vu que cette « vérité » ne découvre rien, pour s'en tenir à une banalité présentée de façon rhétorique. Voyons :

La volonté de vérité, qui nous incitera encore par séduction à nous lancer dans bien des entreprises risquées, cette fameuse véracité dont tous les philosophes jusqu'à présent ont parlé avec respect : que de questions cette volonté de vérité nous a déjà opposées !<sup>222</sup>

Il se trouve qu'Albert Camus pousse idéologiquement à se lancer les politiques vers ce type d'aventures, motivées par la vérité, et l'Humanité même dans le syndicalisme jugé plus véritable au terme de son enquête dans *l'Homme révolté*. Mais Friedrich Nietzsche attaquait son évidence, cette évidence de la vérité qui, pour l'écrivain-penseur, indiquait le progrès.

Or le philosophe écrivit encore : « La vigueur des préjugés moraux s'est introduite en profondeur dans le monde le plus spirituel, le plus froid et le plus dénué de présupposés en apparence — en y causant, cela se comprend aisément, dommages, inhibitions, cécité, distorsion.<sup>223</sup> » Un monde très camusien, en ce qu'il exigeait manifestement la lucidité, la concision et le classicisme<sup>224</sup>. Mais :

Parce qu'il s'exprime avec netteté, on veut enfermer Camus dans l'affirmation visible où il parvient. Parce qu'il est sans équivoque, on lui attribue une vérité sans ambiguïté. Parce qu'il dit extrêmement ce qu'il dit, on l'arrête, on l'immobilise en cette extrémité, mais s'il parle en faveur de la claire limite, on le réduit à cette parole limitée et sans ombre.<sup>225</sup>

Voilà qui jette un sérieux doute sur *son progressisme véritable*<sup>226</sup>. Mais, ce qui nous empêche de le trouver aussi simple qu'il ne paraît, vient aussi de ceci, corroborant l'avis de Maurice Blanchot :

Robert D. Spector : Que croyez-vous que [...] les critiques français aient négligé dans votre œuvre ?

---

221 in Ilona Coombs, *Camus, homme de théâtre*, p.29-30

222 in Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §1, trad. Patrick Wotling

223 *idem*, §23

224 in *infra Annonciation*, « *Sensationnel* », nous reviendrons là-dessus

225 in Maurice Blanchot, *le Détour vers la simplicité*, p.126

226 En effet, il semble infiniment plus judicieux de trouver à Camus un *véritarisme* plutôt qu'un libéralisme — ceci dit pour contester encore sa récupération récente par les anarchistes. Aussi bien, s'il jalonna notre modernité, nous sentons que son *véritarisme* aboutit à l'obsession sociopolitique et médiatique de « la transparence ».



Albert Camus : La part obscure, ce qu'il y a d'aveugle et d'instinctif en moi. La critique française s'intéresse d'abord aux idées. Mais, toutes proportions gardées, pourrait-on étudier Faulkner sans faire la part du Sud dans son œuvre ?<sup>227</sup>

Or le Sud, chez Camus, se rattache non pas au progrès, mais au statisme de la beauté, de la nature, du lieu et du corps et, avec ce que nous avons déjà étudié jusqu'à présent, nous pouvons avancer que ce statisme tient d'une volonté de puissance faible, retournée sur elle-même, sur la défensive, pleine de ressentiment envers autrui en conséquence, qui moralement idéalise un arrière-monde par compensation ; un monde moralisé par la justice dont la liberté et maintenant la vérité constituent les fondements — morale d'esclave, — et qui, moralement toujours, s'installe bourgeois-bohème dans l'existence — par quoi advient le sentiment d'absurde et la révolte inhérente, comme nous le verrons<sup>228</sup>. Ils viennent s'y superposer pensant défaire le mensonge, en s'y enferrant. Là, il y a donc un projet plus intime à trouver que le salut terrestre.

Aussi, tandis que nous cristallisions la concordance morale d'Emmanuel Mounier avec Philippe Muray dans la formule des *Archanges héroïques* — pour ce qu'ils délivraient un franc message démoderne-rémoderne se déployant autour d'eux — nous saisissons Camus dans la formule *messie démocratique*, pour ce qu'il délivre un tors message moderniste. Situons l'écart, en commençant par un texte que nous qualifions d'*apocryphe*<sup>229</sup> :

[...] il ne m'a pas été possible d'apprendre votre décision sans comparer son retentissement à ce que je suis réellement. Comment un homme presque jeune, riche de ses seuls doutes et d'une œuvre encore en chantier, habitué à vivre dans la solitude du travail ou dans les retraites de l'amitié, n'aurait-il pas appris avec une sorte de panique un arrêt qui le portait d'un coup, seul et réduit à lui-même, au centre d'une lumière crue ? De quel cœur aussi pouvait-il recevoir cet honneur à l'heure où, en Europe, d'autres écrivains, parmi les plus grands, sont réduits au silence, et dans le temps même où sa terre natale connaît un malheur incessant ?<sup>230</sup>

La situation dépeinte ici correspond à celle d'un David (Camus) face à un Goliath bienveillant (le jury du Nobel) car, de fait, il lui décoche un coup de fronde (en somme : « je n'ai pas ma place ici »), qui sonne comme un reproche en forme de reconnaissance. Albert Camus dit qu'il ne constitue rien — lui, isolé — par rapport à la situation internationale et, notamment, par rapport à des auteurs en difficulté pratique, privés de- ou menacés dans- leur liberté d'expression. Cela se poursuit jusqu'à la fin du discours, en passant par son implication dans « une histoire démentielle, perdu sans secours » et le « pouvoir hitlérien »<sup>231</sup>. Bref, il y a signalement d'un immérite, voire d'un non-héroïsme, mais il profite de l'occasion pour faire de l'idéologie. De plus :

« Toute mon œuvre est devant moi. » Ce disant, Camus ne reniait rien de son passé ; il parlait à la façon de Sisyphe, résolu à sourire de ses doutes et à poursuivre son chemin, le même chemin toujours [jusqu'à *l'Exil et le Royaume*].<sup>232</sup>

Non content de donner dans l'héroïsme du « grand-œuvre à venir » par sa formule, faut-il supposer, avec Roger Quilliot, que pour la remise de son prix Nobel, l'écrivain-penseur reprenait sa tâche sisyphéenne devant un nouveau public ? ... Nous le pensons, car il s'agit d'une *captatio benevolentiae* procédant à une réduction de soi à rien, tandis pourtant qu'on se vit reconnaître pour

---

227in L'Herne, Camus, « Dernière Interview, entretien avec Robert D. Spector », p.40

228in infra *Altermonde*, « Non-sens »

229in supra *Contexture*, « Volonté de puissance »

230in Albert Camus, *Discours de Suède*, pp.13-14

231in Albert Camus, *Discours de Suède*, p.17

232in Roger Quilliot, *un Monde ambigu*, p.103

*quelque chose* — fausse modestie que nous étudierons<sup>233</sup>, conséquente avec les rétorsions déjà vues. Mais, si Emmanuel Mounier et Philippe Muray tenaient une posture franchement altièrte porteuse d'un message pour les âmes, Albert Camus se pose torsement avec condescendance, et parle pour les corps.

Témoignant de la sorte, il démarche en messenger (messie) pour tous (démocratique). Or il faut du courage, de la bravoure, pour s'exprimer à cette échelle — à tout le moins s'en donner le sentiment de puissance, — en quoi il doit bien avoir une espèce d'héroïsme qu'à défaut de mieux, nous qualifierons de *méshéroïsme*<sup>234</sup> pour ce qu'il dirime sans cesse sa gloire en assurant de sa banalité propre<sup>235</sup>, mais qu'il exalte incessamment un effort total, pour ainsi dire surhumain<sup>236</sup>. Dans *la Mort heureuse*, par exemple :

Conscient, c'était ce qu'il fallait sans duperie, sans lâcheté — seul à seul — en tête à tête avec son corps — les yeux ouverts sur la mort. Il s'agissait d'une affaire entre hommes. Rien, pas un amour ni un décor, mais un désert infini de solitude et de bonheur où Mersault jouait ses dernières cartes. [...] De son lit, Mersault perçut ce choc et cette offrande et il ouvrit les yeux sur la mer immense et courbe, rutilante, peuplée des sourires de ses dieux. [...] La montée [d'un caillou en lui jusqu'à la gorge] s'arrêta. Et pierre parmi les pierres, il retourna dans la joie de son cœur à la vérité des mondes immobiles.<sup>237</sup>

Outre que le thème du minéral confirme ce que nous écrivions au sujet de sa défensive<sup>238</sup>, il y a là lutte pour veiller jusqu'au bout, lutte spirituelle contre la dégénérescence, afin de maintenir l'intégrité d'une attention fixe, comme si elle voyait vivante déjà cette vérité dernière de la tranquillité dans l'univers, qui a trait à la beauté : réelle présomption, pour ne pas dire illusion, par laquelle se maintient pourtant la tension de Mersault<sup>239</sup>. Le narrateur fait même de la lutte entre le personnage et son obscurité « une affaire entre hommes », qui suggère que l'on se trouve en présence de deux perspectives antagonistes, sujettes à l'erreur et à l'arraisonnement — cet affrontement personnel a tout de méshéroïque, dans son isolement. Or :

[...] nous l'aimons [Albert Camus] pour la lutte qu'il dit mener contre lui-même, non pour la victoire (ou l'échec) qui la termine. Car l'équilibre artistique et la sagesse morale qu'il nous propose trahissent l'élan dont ils partent, et nous apportent le repos où nous attendions la ferveur. [...] À celui qui est parti de la revendication la plus absolue, il semble suffisant, à la fin, que la souffrance et l'injustice soient épargnées à l'homme, que l'exigence de bonheur soit respectée. N'est-ce pas être trop modeste ? Lorsque Camus déclare que l'héroïsme vient après la volonté de bonheur, sans doute est-on tenté de l'approuver. Encore faudrait-il que le bonheur nous mette en communication avec une force suprême, qu'il soit une affirmation positive et passionnée.<sup>240</sup>

Autant dire que le mauvais héroïsme camusien ne mène pas à grand-chose, que son projet semble compromis par l'idéologie humanitaire, existentielle, libertaire et humanistique analysée

---

233in *infra Annonciation*, « Médiocrité »

234« Méshéroïsme », un mal-héroïsme, héroïsme gauchi, héroïsme en proie à lui-même, héroïsme mal en point.

235Ce que l'humanitarisme nommerait *humanité de Camus*.

236En référence à Nietzsche, naturellement. Mais à noter que l'exaltation de cet effort, par lui-même, signale l'absence du surhumain.

237in Albert Camus, *la Mort heureuse*, pp.170-172

238in *supra Aveuglement*, « Aperception », en ce que son statisme appert comme un refuge

239in Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §2, trad. P. Wotling : « En dépit de toute la valeur qui peut revenir au vérer, au désintéressé : il se pourrait qu'il faille assigner à l'apparence, à la volonté de tromperie, à l'intérêt personnel et au désir une valeur plus élevée et plus fondamentale pour toute vie. » — Or Mersault nous semble bien avoir besoin de ses illusions.

240in Gaëtan Picon, *Remarques sur la Peste*, pp.82-83

précédemment, voire son désir faussement solidaire, et sa foi nihiliste<sup>241</sup>. Ledit méshéroïsme conduit encore à la mort, dans *le Malentendu*<sup>242</sup> :

JAN

[...] Je suis venu ici apporter ma fortune, et si je le puis, du bonheur. [...]

MARIA

[...] On finit par tout brouiller en prenant l'air de ce qu'on n'est pas. Comment ne serais-tu pas traité en étranger dans une maison où tu te présentes comme un étranger ? Non, non, tout cela n'est pas sain.

JAN

Allons, Maria, ce n'est pas si grave. Et puis quoi, cela sert mes projets. Je vais profiter de l'occasion, les voir un peu de l'extérieur. J'apercevrai mieux ce qui les rendra heureuses [ma mère et ma sœur]. Ensuite, j'inventerai les moyens de me faire connaître. Il suffit en somme de trouver les mots.<sup>243</sup>

Avec toutes ses bonnes intentions, la démarche de Jan — qui mourra du fait de sa propre sœur Martha, doublée des vices passés de la mère, — s'avère méshéroïque. Il vient en effet *sauver* les siens du malheur en ne se laissant pas reconnaître, à la manière du Christ ressuscité aux disciples d'Emmaüs (dessein messianique), au moyen de sa richesse (dessein démocratique)<sup>244</sup>.

Naturellement, l'éventuel réalisme de la pièce<sup>245</sup> oblige l'auteur à faire sentir la précarité de sa situation à Jan, mais ce qui nous intéresse vient plutôt de la réaction de Maria sa femme, qui juge malsaine cette démarche, comme en pressentiment de la mort : elle n'a pas tort en effet, car Jan s'aveugle, et préfère s'adonner à son jeu. En quoi tiennent bien « ses projets » pour lesquels il dit pouvoir « inventer les moyens de se faire connaître » : des étrangers se confient-ils leurs intimités ? Leurs désirs ? ... L'observation à laquelle il souhaite s'adonner s'apparente au voyeurisme et, à la fin, tout sert son jeu, contre lequel Maria le met sérieusement en garde — véritarisme compromis.

Or dans *la Chute*, sorte de roman rétrospectif, à la fois critique de l'existentialisme ainsi que du parcours de Camus<sup>246</sup>, le personnage de Jean-Baptiste Clamence avoue, à partir de sa relation aux femmes :

Dans ce commerce, du reste, je satisfaisais encore autre chose que ma sensualité : mon amour du jeu. J'aimais dans les femmes les partenaires d'un certain jeu, qui avait le goût, au moins, de l'innocence. Voyez-vous, je ne peux supporter de m'ennuyer et je n'apprécie dans la vie, que les récréations.<sup>247</sup>

Ce verdict se trouve tout applicable à la situation de Jan, qui pimente ses retrouvailles par un jeu de

241 *in supra Aveuglement*, « Foi », « Désir », « Aperception »

242 *Malentendu* dont nous disions qu'il n'a rien d'un malentendu *in supra Aveuglement*, « Désir », mais d'un silence.

Un silence qui signale — au plan de la subjectivation auctoriale, — en tant que titre inadéquat, l'inadéquation, précisément, de la valeur camusienne avec son développement, ainsi que le méshéroïsme, héroïsme inadéquat.

243 *in* Albert Camus, *le Malentendu*, p.167

244 De même que, diversement, Mersault meurt par-devers la richesse qu'il obtint de Zagreus.

245 Au sujet du réalisme, voir *Annonciation*, « Sensationnel », car nous le relativiserons.

246 *in* Albert Camus, *Carnets II-VI*, p.257 : « Déchirement d'avoir accru l'injustice en croyant servir la justice. Le reconnaître du moins et découvrir alors ce déchirement plus grand : reconnaître que la justice totale n'existe pas. Au bout de la plus terrible révolte, reconnaître que l'on n'est rien, voilà la douleur. » — Ainsi s'exprime l'écrivain-penseur à son propre endroit. Et puis, *in* Paul Viallaneix, *l'« Incroyance passionnée » d'Albert Camus*, p.128 : « [Camus] s'apercevait aussi, en vieillesant, que l'homme révolté contre le Ciel n'était pas une créature innocente. Il découvrirait qu'aucun juste ne peut se justifier en alléguant sa volonté de justice, à moins de se diviniser. » — Ce qui, en outre, corrobore notre constat de divinisation, *in supra Aveuglement*, « Foi ».

247 *in* Albert Camus, *la Chute*, p.65

masques qui, pour lui, a « le goût de l'innocence ». On peut légitimement supposer que son retour au pays, suite à l'information que son père mourut, se trouve tout autant motivé par « l'amour du jeu ». Ce que confirme notamment une anecdote significative : *le Malentendu* développe un fait divers découvert par Meursault en prison, dans *l'Étranger* :

Un homme était parti d'un village tchèque pour faire fortune. Au bout de vingt-cinq ans, riche, il était revenu avec une femme et un enfant. Sa mère tenait un hôtel avec sa sœur dans son village natal. Pour les surprendre, il avait laissé sa femme et son enfant dans un autre établissement, était allé chez sa mère qui ne l'avait pas reconnu quand il était entré. Par plaisanterie, il avait eu l'idée de prendre une chambre. Il avait montré son argent. Dans la nuit, sa mère et sa sœur l'avaient assassiné à coups de marteau pour le voler et avaient jeté son corps dans la rivière. Le matin, la femme était venue, avait révélé sans le savoir l'identité du voyageur. La mère s'était pendue. La sœur s'était jetée dans un puits. D'un côté, elle était invraisemblable. D'un autre, je trouvais que le voyageur l'avait un peu mérité et qu'il ne faut jamais jouer.<sup>248</sup>

Où l'on voit bien que Jan « joue, plaisante ». Mais Albert Camus fait ce voyageur *sans enfant* dans la pièce, ce qui simplifie autant l'intrigue que cela ne le soulage de responsabilité parentale, augmentant la légèreté de sa vie, sa possibilité accrue de ludisme, par liberté. Mais Meursault n'a rien de moins insouciant que Jan, comme on le voit paradoxalement dans sa façon de réagir à l'historiette, dont il tire des conclusions sérieuses : aucune référence au fait de commettre un meurtre<sup>249</sup> ; s'il « ne faut jamais jouer » — sentence sans nuance dans les termes, — tuer un client pour un argent dont on n'a pas foncièrement besoin, rompant en outre le pacte de confiance hôtelier dans lequel on s'engage par son métier, s'avère vil<sup>250</sup>. L'insouciance du jeu explose encore au passage des interrogatoires de *l'Étranger* :

Quelquefois aussi, quand la conversation était d'ordre général, on m'y mêlait. Je commençais à respirer. Personne, en ces heures-là, n'était méchant avec moi. Tout était si naturel, si bien réglé et si sobrement joué que j'avais l'impression ridicule de « faire partie de la famille ». [...] On me remettait alors entre les mains des gendarmes.<sup>251</sup>

Meursault vit le monde comme un jeu théâtral dont il correspond au spectateur<sup>252</sup> et, quand bien même la remise aux forces de l'ordre rappelle brutalement au réel — de quelque conscience fasse-t-il rétrospectivement preuve, — le narrateur demeure léger et, au fond, il oublie lui-même qu'il joue<sup>253</sup>. Ainsi put-on écrire : « cette vie qui trouve son drame dans le bonheur, cette joie qui jaillit du désespoir [...] »<sup>254</sup> Une lecture du *Joueur* de Dostoïevski<sup>255</sup> suffit pour s'en convaincre. Mais voici une autre forme d'insouciance et de jeu, de la part de l'instituteur Daru réquisitionné pour conduire un meurtrier arabe aux autorités, dans *l'Hôte* :

« Prends, dit-il. Ce sont des dattes, du pain, du sucre. Tu peux tenir deux jours. Voilà mille francs aussi. [...] voilà la route de Tinguit. Tu as deux heures de marche. À Tinguit, il y a l'administration et la police. Ils t'attendent. [...] Ça, c'est la piste qui traverse le plateau. À un jour

248in Albert Camus, *l'Étranger*, pp.124-125

249Ce qui, certes, abonde en faveur de son insouciance face au meurtre de l'Arabe.

250Idem de Meursault dans *la Mort heureuse*, qui tue Zagreus consentant pour mener une existence opulente dont il n'a pas foncièrement besoin.

251in Albert Camus, *l'Étranger*, pp.110-111

252in infra *Altermonde*, « Événement » pour plus de détails

253Et probablement le meurtre de l'Arabe tient-il d'un jeu avec le pistolet, aussi, raison pour laquelle quelques secondes se passeraient entre le premier tir et les suivants. L'Arabe, colonialement méprisé, sa mort ne prête pas à conséquence dans les mœurs. On peut jouer.

254in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.33

255Dont Camus adapta *les Possédés*.

de marche d'ici, tu trouveras les pâturages et les premiers nomades. Ils t'accueilleront et t'abriteront, selon leur loi. » L'Arabe s'était retourné maintenant vers Daru et une sorte de panique se levait sur son visage. [...] [Daru] regarda d'un air indécis l'Arabe immobile et reparti. [...]

L'instituteur revint sur ses pas, d'abord un peu incertain, puis avec décision. [...] le cœur serré, il découvrit l'Arabe qui cheminait lentement sur la route de la prison.<sup>256</sup>

Indécision et incertitude chez le personnage principal : au fond, il fait un pari, aussi noble — miser sur le choix de vivre libre — ou stupide — se voir condamner par les autorités, — semble-t-il. Pour lui-même, il abandonne le devenir au hasard, il en refuse la responsabilité, la maîtrise, paradoxalement de façon insouciance<sup>257</sup> car, bien qu'il médita toute la nuit, sa mauvaise humeur face à la tâche domine sur la raison : il lui faut plus de sel. Aussi l'offre se justifie-t-elle idéologiquement<sup>258</sup>, mais non point concrètement. Et puis, à la fin de la nouvelle, les amis de l'Arabe menacent Daru de représailles, pour l'avoir remis aux autorités. Ils font bien sûr erreur, mais cela fonctionne comme coup de théâtre, afin que le lecteur prenne l'instituteur en pitié : le voilà risquant la mort pour une chose qu'il n'a pas faite. Et le narrateur de conclure : « Dans ce vaste pays qu'il avait tant aimé, il était seul<sup>259</sup> » — mais seul uniquement parce qu'il joue, nul ne peut le suivre sur cette pente, et la panique de l'Arabe livré à lui-même se comprend : après tout, il peut estimer légitime sa punition, ou bien préférer se rendre quitte des autorités pour avoir la paix, et Daru interprète follement son malheur. Surtout, l'Arabe se retrouve soudain face à un homme qui l'incite à désobéir face au pouvoir : traître, en tant que colon, de son propre camp — et les traîtres semblent toujours suspects. Bref, Daru ne se montre pas clair dans la démarche<sup>260</sup>, méhéroïque avec son message (messie) de liberté (démocratie), mais il affirme par là *une volonté de puissance sur le destin*. Il devint logique, dans ces conditions, que nous lui trouvions un pré-altermondialisme et, conséquemment, comme nous le verrons dans la suite, une modernité<sup>261</sup>. Au reste, il espère que son geste face accéder l'Arabe à sa vérité.

Mais voyons : il se trouve bien que *le Mythe de Sisyphe* promeuve une volonté de puissance sur le destin car, envers et contre cette impossibilité, il s'agit de se libérer :

Je prendrai ici deux comparaisons. Les mystiques d'abord trouvent une liberté à se donner. À s'abîmer dans leur dieu, à consentir à ses règles, ils deviennent secrètement libres à leur tour. C'est dans l'esclavage spontanément consenti qu'ils retrouvent une indépendance profonde. [...] De la même façon (c'est ma deuxième comparaison) les esclaves de l'Antiquité ne s'appartenaient pas. Mais ils connaissaient cette liberté qui consiste à ne point se sentir responsables. La mort aussi a des mains patriciennes qui écrasent, mais qui délivrent.<sup>262</sup>

Non content de confirmer la morale d'esclave<sup>263</sup>, nous comprenons maintenant, en bouclant la boucle, de quoi procède le jeu insouciant ou insouciance ludique des narrateurs et personnages de Camus : cela correspond, dans leur ordre d'idées, à la seule possibilité de se révéler soi-même dans le sentiment de sa divinité, qui ne souffre pas la résistance du réel, qui ne s'écriera jamais avec Zarathoustra : *amor fati*, car on se préfère à tout, par quoi l'on s'amuse du monde, comme Rieux s'amusait gravement de la peste, et comme *l'Homme révolté* s'amuse syndicalement de l'action. Or, selon l'adage, « *plus on est de fous, plus on rit* », il faut vanter une solidarité et une idéologie humanitaire, mais ce partage se fait en des termes seuls-ensemble, afin d'exalter le sentiment de

256in Albert Camus, *l'Exil et le royaume*, pp.98-99

257De même que dans *les Justes*, où Kaliyev joue à la révolution, par ce jeu de l'esprit, in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.97 : « Arrêté, [Kaliyev] accepte sans faiblir une mort qui lui rend l'innocence. »

258in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

259in Albert Camus, *l'Exil et le royaume*, p.99

260En vertu de ce dieu éclipse, dieu-Homme tordu, in supra *Aveuglement*, « *Foi* ».

261in infra *Altermonde*

262in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, pp.84-85

263in supra *Aveuglement*, « *Foi* »

puissance. Ce que ne contredit par le vrai mythe de Sisyphe, où Sisyphe, meurtrier, perfide, fonde Corinthe et *les jeux* isthmiques, défiant Hadès par deux fois en revenant de son royaume — motif de sa condamnation perpétuelle.

## Synthèse

Nous comprenons Jean-Paul Sartre, lorsqu'il raille :

Je reconnais que notre époque a des aspects déplaisants et qu'il doit y avoir parfois un soulagement, pour les natures sanguines, à frapper sur la table en criant. Mais sur ce désordre d'esprit, qui peut avoir des excuses, je regrette que vous ayez fondé un ordre rhétorique.<sup>264</sup>

Cet ordre rhétorique se retrouve dans toute la littérature camusienne, faite de torsions, rétorsions et distorsions — d'aveuglements, d'illusions pour vivre.

Sa morelleté — ou organisation de sa volonté de puissance — renforce au total 1) une dynamique d'anéantissement contre le monde, nihiliste malgré son discours anti-nihiliste divinisant l'Homme pour se sentir puissante ; 2) une dynamique faussement solidaire, en réalité condescendante voire méprisante, inhérente à la divinisation ; 3) une dynamique idéologisante pour se légitimer, conséquente avec sa pseudo-solidarité, tellement défensive qu'elle rend à une bourgeoisie bohème ; et 4) une dynamique ludique vis-à-vis de tout, pour feindre d'ignorer ses fondements nihilistes tout en les pratiquant. L'inconséquence de Camus se trouve pourtant logiquement conséquente, puisque, idéaliste comme nous l'avons déjà dit, il applique un logicisme (théorie) pur — aussi sensoriel se montre-t-il. Or il y a un adage qui dit : « *Un jour, j'habiterai en théorie, parce qu'en théorie tout va bien.* » Logique altermondialiste, avec laquelle se fonde l'auteur.

Diversément, Emmanuel Mounier et Philippe Muray, aussi surnaturalistes apparaissent-ils, demeurent pragmatiques dans la démarche, dégageant des vérités circonstanciées au cas par cas, par induction. Ils s'expriment franchement, dans une volonté de puissance tonique d'optimisme tragique ou de pessimisme hilare, paramondialistes.

---

<sup>264</sup>in Jean-Paul Sartre, *Situation IV*, « Réponse à Albert Camus », p.101

**ALTERMONDE**  
**la Modernité camusienne**



## Préambule

Ce que nous n'avons pour ainsi dire fait qu'ébaucher jusqu'à présent, nous allons l'approfondir généalogiquement. Car dire de la littérature camusienne qu'elle se trouve pré-altermondialiste fait une chose, encore faut-il savoir précisément *de quoi* procède ce pré-altermondialisme. Auparavant, considérons le contexte historique dans lequel elle se déploya, car il nous permet de voir que la logique d'un *autre monde* — ou *altermonde*, selon le titre d'une revue ces dernières années<sup>265</sup> — dominait violemment, et appela une telle œuvre — œuvre qui, en un sens, l'exalta.

Par bien des aspects, le monde dans lequel vivait Albert Camus constituait par lui-même un autre monde : né à la veille de la Grande Guerre où il perdit son père sans l'avoir connu, il grandit dans une Europe ravagée moralement — et pas que moralement, — ayant perdu sa foi dans la technique tout en l'exploitant intensément, et qui voyait s'affirmer l'ère des masses<sup>266</sup>. Une transformation dont il s'avéra lucide, par exemple dans ses *Actuelles, écrits politiques*, puisqu'il affirmait pour s'y jeter, que la guerre devenait idéologique désormais<sup>267</sup>. Dans l'ensemble, le 19<sup>ème</sup> siècle occultosocialiste prenait toute sa sombre mesure moderniste totalitaire<sup>268</sup>, mais, d'une manière ou d'une autre, le libéralisme, le fascisme, autant que le communisme, cherchaient à renouveler le monde. Aussi Albert Camus, tout en exprimant une réaction instinctive — voire *instinctiviste*<sup>269</sup> — exaltant la nature et le corps par-devers l'Histoire et le devenir, ne produisit-il pas moins une littérature intégrant les événements, pensant les dépasser mais, finalement, leur donnant une intonation particulière, pour ainsi dire *enrichissant* lesdits événements de la beauté, les esthétisant, afin de rendre attentif à la nécessité de la vie heureuse dans un contexte belliciste. Cette attention devait les sauver de leurs déboires. Or cette exaltation du bonheur a un relent des Années Folles et des congés payés votés par le Front Populaire aussi, dans la mesure exacte où ces Années et les congés figuraient la société de loisirs à venir. — Albert Camus fit donc, bon gré mal gré, et nécessairement comme n'importe quelle œuvre, avec la morale de l'époque.

Mais nous avons trouvé des aveuglements dans sa littérature, aveuglements qui, pour autant qu'ils illustrent l'escience de sa volonté de puissance — illusions vitales, — immergent nesciemment des cristallisations pour commencer, ce que nous appelions ailleurs *nolonté d'impuissance*<sup>270</sup>, à savoir un instinct de conservation dans le refus du déploiement de sa force, espérant par là demeurer intact sans développement. Comme nous le verrons, cette nolonté d'impuissance appert dans sa littérature, aux plans 1) de la fraternité coupable avec les Hommes, 2) du non-sens du monde et de sa littérature même, 3) de la dérision ironique inhérente, et 4) de l'assistance aux événements que cela provoque ; il ne reste plus que soi face aux autres et aux choses.

Nous avons certes déjà trouvé ces éléments de façon transversale en contexture et dans la première partie, mais ici ils éclateront au grand jour, caractérisant précisément les sources du pré-altermondialisme d'Albert Camus. — Pré-altermondialisme qui, d'ailleurs, interrogera le sociologue quant à la nature de l'altermondialisme contemporain : dans un sens, ce dernier ne correspond jamais qu'à l'expression tardive enfin lucide quant à elle, de ce qui se jouait avant elle

---

265in <http://www.altermondes.org/>

266in Michael D. Bidiss, *l'Ère des masses, « 1914-1945 »*, pp.179-312

267idem, « *Confrontations idéologiques* », pp.198-232 et cette étude, *Aveuglement, « Aperception »*

268in Philippe Muray, *le XIX<sup>ème</sup> siècle à travers les âges* et Emmanuel Mounier, *l'Affrontement chrétien* — modernisme qui peu après sa mort deviendrait « postmoderne » sous la plume de Jean-François Lyotard, « hypermoderne » sous celle de Gilles Lipovetsky, « surmoderne » sous celle de Marc Augé, croyant tous que la modernité se trouvait progressivement surmontée.

269Mouvement moral et artistique s'appuyant sur l'instinct pour justifier la bonté et la beauté.

270Ou encore un *apollinisme*, encontre le dionysisme de la volonté de puissance ; in Jérémy Stoerkler, *Morologies, « Essai de métapsychologie par la volonté de puissance nietzschéenne »*

depuis les Lumières — et cela dit bien, que l’altermondialisme constituerait un avorton fatigué de périodes encore fortement idéologisées.

Au final, nous aurons vu ce que la perspective d’Albert Camus contient de décadent, dans l’innocence du devenir. Car :

[...] à différents égards, le genre de débats où s’engagèrent alors Albert Camus et Jean-Paul Sartre avaient pour modèle les désaccords sur le nazisme qui précédemment avaient opposé Jaspers et Heidegger.<sup>271</sup>

Ces débats ont au cœur le devenir européen ou, à tout le moins, la meilleure forme de gouvernement. Ils exigent que l’on statue sur la validité d’un régime en devenir, voire à venir. Eh bien, aussi surprenant que cela paraisse — en ce qu’il ressort plutôt de bonnes intentions — l’altermondialisme sous-tend ces problématiques : vers quel monde s’orienter ?

Hitler, Staline, Mussolini, voire Franco, représentaient chacun des alternatives réagissant à l’avènement du libéralisme, en dehors de tout retour à l’Ancien Régime par-devers leurs absolutismes. Et malgré toutes les divergences entre le libéralisme démocratique et ces néo-absolutismes, il ne reste pas moins que leur point commun tient dans le *progressisme* : dans tous les cas, il s’agit de faire progresser le genre humain. Mais tous, ils s’opposent à l’hérédité avancée par Nietzsche, en quoi ils ne correspondaient pas à des forces, bien qu’ils s’affichassent forts :

L’histoire enseigne que la race<sup>272</sup> qui, dans un peuple, se maintient le mieux est celle où la plupart des individus ont un esprit collectif bien vivant par suite de l’identité de leurs grands principes coutumiers et indiscutables, par suite donc de leur croyance commune. C’est là que se fortifient les bons, les solides usages, que l’individu apprend la subordination, que le caractère reçoit en don une fermeté, encore accrue ensuite par l’éducation.<sup>273</sup>

Simultanément, et dans le même texte, Nietzsche propose quelque chose qui nous permet de percevoir leur congruence :

[...] la fameuse lutte pour la vie ne me semble pas être le seul point de vue à partir duquel puisse s’expliquer le progrès [...] Il y faut au contraire le concours de deux éléments : d’abord, l’accroissement de la force stable [susdite] ; ensuite, la possibilité d’atteindre à des buts plus élevés, fournie par l’apparition de natures dégénérantes et, en conséquence, d’affaiblissement et de lésions partielles de la force stable ; c’est justement la nature plus faible qui, étant plus subtile et plus libre, rend possible le progrès quel qu’il soit. Un peuple qui commence à se gangrener et s’affaiblir en quelque point, mais reste fort et sain dans l’ensemble, est capable de soutenir l’infection de la nouveauté et de la tourner à son avantage en l’absorbant.<sup>274</sup>

Nous voyons donc que ledit progrès, dans sa version néo-absolutiste, constitue une dégénérescence trop générale pour qu’il se trouvât absorbé. Non seulement parce que les Alliés renversèrent deux régimes — et, d’une certaine façon économique, le troisième, — mais parce que ces régimes *se firent* renverser — posture passive — ou, à tout le moins, parce que les formes de progrès qu’ils

---

271 in Michael D. Bidiss, *L’Ère des masses*, p.248

272 Nietzsche n’entend pas ce mot en des termes racistes ni même raciales, mais de la même manière que l’on dit d’un cheval qu’il se trouve *racé*, ou d’un aristocrate qu’il se trouve de *race noble*. En somme, il s’agit d’un type d’Hommes partageant suffisamment leurs conditions d’existence pour qu’ils aient développé la même manière de croire et de sentir — ce que l’évocation du « droit coutumier et indiscutable » confirme juste après : les néo-absolutismes d’alors ne se maintenaient pas de longue date, n’avaient pas de coutume, ni d’indiscutabilité en dehors de leur force affichée.

273 in Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, §224

274 *idem*

représentaient heurtaient cette stabilité héréditaire issue des Lumières à l'échelle des civilisations atlantiques, ayant abouti au libéralisme démocratique.

Un Albert Camus, au contraire, probablement à cause de l'échelle de son individualité et de son action dans la veine des Lumières, avait des chances de se voir absorber, et il se trouva si bien absorbé d'ailleurs, qu'on cherche encore aujourd'hui à en extraire la matière :

La popularité que connut en France l'état d'esprit existentialiste dans l'immédiat après-guerre contribua pour beaucoup à faire de l'absurdité supposée de la vie un thème littéraire de tout premier plan. Les pièces et les romans [...] de Camus jouèrent ici un rôle essentiel. Toutefois [ils] manifestaient un intérêt très vif de s'aventurer au-delà du centre d'intérêt assez négatif qui était le leur au départ : la solitude et la confusion individuelles. L'Algérien de naissance Camus semble avoir le mieux réussi dans cette entreprise. Sa série de romans [...] révélait sa détermination croissante de dépasser le pur nihilisme.<sup>275</sup>

S'il ne dépasse pourtant pas le nihilisme comme nous le démontrions<sup>276</sup>, le progrès proposé par Albert Camus n'attaqua pas le tronc commun du libéralisme démocratique en effet, mais y inocula l'absurde, la révolte, voire l'amour inachevé, à travers, donc, 1) la fraternité, 2) le non-sens, 3) la dérision et 4) l'événementiel.

En somme, nous aborderons ici les éléments camusiens qu'absorba notre modernité.

---

<sup>275</sup>in Michael D. Bidiss, *l'Ère des masses*, p.330

<sup>276</sup>in supra *Aveuglement* — dans sa version nietzschéenne, du moins

## *Fraternité*

La dernière citation du *Préambule* ajoute ceci, dans sa directe continuité :

Des personnages comme celui du Dr Rieux, qui lutte à Oran contre une épidémie meurtrière, incarnent l'importance de plus en plus grande que Camus attachait à la réalité et à la valeur morale des sentiments de fraternité humaine.<sup>277</sup>

À ce sujet, le fameux historien Tony Judt, primé et plébiscité pour son excellent *Après-guerre*, ne dit pas autre chose dans son *Retour sur le XX<sup>ème</sup> siècle*, que la morale d'Albert Camus marqua le monde par cette fraternité — fraternité à laquelle se trouve assurément associée sa néo-piété humanitaire<sup>278</sup>. Reste toutefois que, si elle se situe généalogiquement avant l'idéologie en témoignage de bon sentiment, la solidarité bancaire que nous trouvons à l'écrivain-penseur<sup>279</sup> lui jette nécessairement un soupçon : pour nous, la fraternité constitue une cristallisation *a posteriori* de sa volonté de puissance bref, elle constitue une nolonté d'impuissance<sup>280</sup> pour se tenir parmi les Hommes et tenir les Hommes auprès de soi. Nous nous attacherons précisément à en *dynamiter*<sup>281</sup> la nature.

Pour commencer :

Cette reconnaissance en soi d'une peine et d'une révolte communes à tous signale sur le plan d'une œuvre jusqu'alors surtout attentive à la solitude de l'homme et à son refus méprisant de toute consolation, l'irruption de la fraternité.<sup>282</sup>

Le logicisme camusien<sup>283</sup> ferait surgir la fraternité de ladite communauté de douleur et de combat, à savoir d'une égalité de condition au moins sur ces points, mais la révolte constitue une affirmation de la liberté, et nous avons donc le triptyque *liberté, égalité, fraternité* — messianisme démocratique à plein. Mais Jacques Chabot s'insurgea :

[...] sous prétexte qu'il était un « moraliste » et qu'on ne plaisante pas avec la morale, nombre de lecteurs, souvent même bien intentionnés, l'ont béatifié par anticipation au Panthéon de la morale laïque et obligatoire, au titre des services rendus à la République.<sup>284</sup>

Et pourtant, Camus sert bien la France avec sa morale, ne s'en détachant nullement, et nous nous demandons où gît son originalité. Où qu'elle se cache, il faut dire que le voilà cohérent avec la fraternité, en tant qu'il rejoint sa nation avec l'universalisme qu'elle promeut — en ce qu'il s'inquiéta du devenir international de surcroît, par compassion.

Prenons *l'Envers et l'endroit* :

La nuit à Palma, la vie reflue lentement vers le quartier des cafés chantants, derrière le marché : des rues noires et silencieuses jusqu'au moment où l'on arrive devant des portes per-

---

<sup>277</sup>in Michael D. Bidiss, *l'Ère des masses*, p.330

<sup>278</sup>in supra *Aveuglement*, « Foi » et « Aperception »

<sup>279</sup>idem, « Désir »

<sup>280</sup>in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « Essai de métapsychologie par la volonté de puissance nietzschéenne »

<sup>281</sup>« *Dynamiter* », au sens de notre *Contexture*.

<sup>282</sup>in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.73

<sup>283</sup>in supra *Aveuglement*, « Préambule »

<sup>284</sup>in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.18

siennes où filtrent la lumière et la musique. J'ai passé près d'une nuit dans l'un de ces cafés. [...] Dans ce petit espace s'étaient miraculeusement casés un orchestre, un bar aux bouteilles multicolores et le public, serré à mourir, épaules contre épaules. Des hommes seulement. [...] Une sorte d'officier de marine m'éruçait dans la figure des politesses chargées d'alcool. À ma table un nain sans âge me racontait sa vie. Mais j'étais trop tendu pour l'écouter. [...] Parfois la porte s'ouvrait. Au milieu des hurlements, on encastrait un nouvel arrivant entre deux chaises<sup>1</sup> [1. Il y a une certaine aisance dans la joie qui définit la vraie civilisation. Et le peuple espagnol est un des rares en Europe qui soit civilisé.].<sup>285</sup>

Au-delà de l'inquiétude traduite par la nuit, le silence et la tension du narrateur, bientôt expliqués dans le segment « ce qui fait le prix du voyage, c'est la peur<sup>286</sup> » — en quoi nous retrouvons l'effroi indissociable de sa religiosité<sup>287</sup>, — il ne faut pas se laisser leurrer par la démarche mise en scène : son objectif, certes touristique en partie, reste la socialisation, dont témoigne l'attention prêtée aux deux personnages de « l'officier de marine » et du « nain sans âge », mais surtout le temps passé dans le café : « près d'une nuit ». L'attraction décrite après — une danseuse excitant la foule et le narrateur en filigrane — ne peut pas réalistement suffire à le retenir aussi longtemps : pourtant, de même que nous le remarquons pour *l'Étranger*<sup>288</sup>, les éléments qui le retiennent n'apparaissent pas clairement dans la narration. Il s'agit de l'ambiance, comme l'indique la note en guise de généralité civilisationnelle. Il faut supposer que *l'amour de vivre* ici trouvé tient précisément de la foule, son égrégore, cette espèce de communauté anonyme dans laquelle pourtant on a une fraternité : le bruit, les banalités, la boisson, la danse, qui tous ensemble font un « miracle » face auquel on s'incline comme devant une idole<sup>289</sup>. Au-delà :

On se baigne dans le port et l'on va se reposer sur des bouées. Quand on passe près d'une bouée où se trouve déjà une jolie fille, on crie aux camarades : « Je te dis que c'est une mouette. » Ce sont là des joies saines. [...] ils sont « bien au soleil ». On ne mesurera jamais assez haut l'importance de cette coutume pour notre époque. Pour la première fois depuis deux mille ans, le corps a été mis nu sur des plages. [...] la course des jeunes gens sur les plages de la Méditerranée rejoint les gestes magnifiques des athlètes de Délos. Et à vivre ainsi près des corps et par le corps, on s'aperçoit qu'il a ses nuances, sa vie et, pour hasarder un non-sens, une psychologie, qui lui est propre\* [\* [...] ce qui résume avec vigueur l'apologie qu'on pourrait faire de la satiété.].<sup>290</sup>

Là encore, se manifeste clairement la fraternité. Tout d'abord, par l'évocation des « camarades ». De plus, par le traitement fait à la « jolie fille » : bien entendu, il s'agit d'une drague, mais d'une drague contournée par le médium du groupe, qui situe l'autre *dans* le groupe avant d'éventuellement l'aborder, et qui pourtant l'aborde indirectement. De valeur ironique, le qualificatif de « mouette » signale que la rencontre sexuelle ne se trouve pas prise au sérieux, par là le locuteur s'en décharge en laissant les portes ouvertes à son avènement ou non : prime la socialité. Il s'agit de « jeunes gens » livrés à eux-mêmes, hors cadre, ainsi s'adonne-t-on à des subtilités humoristiques.

En somme, tout passe par la fraternisation d'abord, afin de s'appriivoiser, ce qui évoque l'amorce de *Caligula* : le malheur du personnage éponyme commence bien par la perte *d'une sœur aimée*, « inceste heureux » selon l'expression du poète Claude Vigée<sup>291</sup>. Le narrateur juge ces « joies

285in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « *Amour de vivre* », pp.99-100

286idem, p.102

287in supra *Aveuglement*, « *Foi* »

288in supra *Aveuglement*, « *Désir* »

289in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « *Amour de vivre* », p.103 : « [...] [dans le voyage] nous rendons à chaque être, à chaque objet, sa valeur de miracle ».

290in Albert Camus, *Noces*, « *l'Été à Alger* », p.36

291Nous y reviendrons in infra *Annonciation*, « *Surfusion* »

saines » : elles ne portent pas à conséquence, ludiques, sans projet réel<sup>292</sup>, ainsi bel et bien que les taquineries entre frères et sœurs, dans la statique<sup>293</sup> de leur journée hors-temps.

La description se voit rattacher à une critique historique du christianisme, supplanté par un retour à l'Antiquité<sup>294</sup>, mais il se trouve que la valeur de cette « nouvelle Délos » ne peut concrètement y correspondre. En effet, nous venons de dire que les jeunes gens vivent là livrés à eux-mêmes ; en allait-il ainsi par le passé ? la morelleté athlétique correspond-elle à cette morelleté-ci ?

Au contraire, ces façons d'Années Folles ou de congés payés, assumées par une jeunesse encore scolarisée, préfigure l'hédonisme des « vacances à la mer » fin XX<sup>ème</sup>, nihiliste. Par soi, la fraternité fait un statut, une situation, une condition : elle n'offre aucun but. Ou bien, le but revient au corps, à son instinctivité, aux corps désirants en proie aux mœurs d'alors relativement rigides toujours, au point que le narrateur lui prête « une psychologie » qu'il a la lucidité de qualifier de « non-sens<sup>295</sup> ». Mais, quand on sait que la science éthologique découvre l'« âme » d'un animal par observation empirique — son âme, son animation, son comportement, sa vie, — il y a du sens à dire que le corps aurait une psychologie, mais cette psychologie renvoie tout entière à l'animalité — ce que ne contredit pas leur jeunesse livrée à elle-même, presque sauvagement<sup>296</sup>. Aussi bien, par l'évocation de l'Antiquité, le narrateur magnifie cette existence plus qu'il n'en décèle la magnificence intrinsèque, selon la logique de la beauté évoquée en *Contexture* : il s'émerveille de cette fraternité-là, justement facilitée par la familiarité inhérente à la nudité et la naturalité de l'instant.

Bref, il s'agit de se sentir bien, et cela passe par une sécurisation<sup>297</sup> sauvage et familière, sauvage *car* familière — comme rendue au clanisme, — familière *car* sauvage — comme rendue à l'animalité de l'Homme. Situation incestuelle, comme pour Caligula, qui ne sait revenir de son insécurité existentielle que par la mort. La fraternité apaise autant qu'elle anéantit. Une chose qui éclate au grand jour bien au-delà de ces essais :

C'est comme si l'homme contourné, amer et tout en faux fuyants de *La Chute* s'ouvrait sur un autre homme et sur une autre vie qu'il évoque comme l'aube païenne du monde.<sup>298</sup>

Nous venons de voir ce néo-paganisme à l'œuvre. On le retrouve évidemment dans *l'Été*<sup>299</sup>, mais encore dans *l'Exil et le Royaume*<sup>300</sup> ; il s'agit pourtant de savoir comment Jean-Batiste Clamence finit, selon le mot de Blanchot, « contourné, amer et tout en faux fuyants ». Nous notons aussitôt la similitude avec les façons indirectes du jeune homme de *l'Été à Alger*, ci-dessus, censées témoigner d'une vie saine : il y a paradoxe. La volonté de puissance ne cherche plus à se déployer, elle cherche à maintenir le *statu quo* — nolonté d'impuissance — sans possibilité de s'exercer ailleurs, puisque la fraternité laisse intact : « Aussi l'on comprend que chez Albert Camus la valeur ait été éclipsée par le porteur de valeurs, je veux dire la morale par le moraliste.<sup>301</sup> »

En effet, dans l'impossibilité de s'exercer, l'individu intensifie les torsions, rétorsions et distorsions décrites précédemment<sup>302</sup>, dont il a mal conscience, mais qui le jettent dans le tourment. Ainsi de

---

292in supra *Aveuglement*, « *Projet* »

293idem, « *Aperception* »

294idem, « *Foi* »

295in infra *Altermonde*, « *Non-sens* »

296Nous reviendrons sur l'animalité in infra *Annonciation*, « *Surfusion* »

297in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

298in Maurice Blanchot, *la Confession dédaigneuse*, p.96

299Avec par exemple *le Minotaure*, *Prométhée aux Enfers*, *l'Exil d'Hélène*.

300Avec par exemple « l'adultère cosmologique » de *la Femme adultère*, *le Renégat*, mais encore, d'une certaine manière, dans *Jonas*, dont le nom seul évoque l'aventure fantastique du prophète avalé par une baleine, sans parler de la nature de *la Pierre qui pousse*.

301in Jean Grenier, *Préface à l'édition Camus de la Pléiade*, p.XXI

302in supra *Aveuglement*

Meursault, dans *l'Étranger*, Meursault qui, gêné par ses sensations physiologiques, dominant intellectuellement les situations, se rend bien à la fraternité pour occuper ses jours — que nous avons déjà évoquée avec la camaraderie d'Emmanuel et le couple avec Marie<sup>303</sup> ; — de sorte que finalement, malgré la fraternité et à cause d'elle, seul finit par compter le tourment individuel, et l'on s'échine à crier la valeur sans la démontrer. Aussi :

[La morale de Camus] est *existentielle*, dans le sens plein du terme, ou elle n'est pas, ou elle devient l'antimorale, vouée à la destruction de l'homme.<sup>304</sup>

Par-devers les jeux de mot, il s'agit pourtant d'une morale ... Mais continuons notre trajet dans l'œuvre de Camus, afin de préciser ce qui se dessine *via* cette fraternité qui arrête la volonté de puissance. À reprendre *Caligula* on réalise, avec les extraits déjà cités ailleurs<sup>305</sup>, que l'empereur malgré lui, en plus de ne pas assumer ses responsabilités dans la veine de cette *méfraternité* — de même que nous avons trouvé un méshéroïsme<sup>306</sup>, — recherche la fraternité de Cherea dans sa dépression. Qu'en somme, sa philanthropie constituait une stratégie d'autoconservation face au désespoir<sup>307</sup> : il correspond à un *dépressif extraverti*, premier indice pour caractériser ladite méfraternité.

Mais prenons *la Peste* :

[...] se tenir prêt à la combattre [la peste] de nouveau, avec courage et sans illusion, et trouver dans ce combat même une raison de vivre, c'est là finalement apprendre à devenir un homme et servir ce qui vaut de l'être.<sup>308</sup>

Avec les réserves qu'il faut face à cette interprétation de Jean-Claude Brisville, nous devons nous demander ce que signifie ce courage — qui refuse formellement autant l'héroïsme que la sainteté, méshéroïque et (pourrions-nous hasarder pour boucler la boucle, sur la base des aveuglements) *messaint*, — courage, nous dit-on, « sans illusion ». L'enjeu du « combat » tient bien dans sa fraternité. L'étrange, vient de ce qu'il permet de « devenir un homme » : mais ne se trouvait-on pas homme en l'entamant ? et, laissé pour compte, rend-il inhumain — ce qui contredirait la fraternité ? enfin, quelle valeur recouvre ce glorieux terme d'« homme » ? ... Assurément, une valeur honorifique (morale). Mais il semble se dégager une plus-value humanistique dedans, idéologisée. Or, comme nous le relevions déjà<sup>309</sup>, Rieux a un statut privilégié dans l'action contre la peste, du fait de ses compétences médicales et narratives ensuite. Sa troisième personne même le met finalement en valeur.

Où l'on découvre une affirmation de la fraternité *pour s'affirmer soi-même*, indifféremment de ce qui se joue en face : la peste, allégorique, signale au plan de la subjectivation auctoriale, l'indifférence pour la nature réelle de l'ennemi<sup>310</sup> ; seule compte la mise en valeur dans la lutte. Par soi, la lutte constitue toute une justification. Or :

---

303 *idem*, « *Désir* » — D'ailleurs, il se peut bien qu'en plus du jeu de tir dont nous parlions, cette fraternité avec Raymond même, ait motivé le narrateur à tuer sauvagement l'Arabe, *idem*, en note de page, « *Projet* ».

304 *in* Serge Doubrovsky, *la Morale d'Albert Camus*, p.166

305 *in* supra *Aveuglement*, « *Désir* »

306 *idem*, « *Projet* »

307 *in* Serge Doubrovsky, *la Morale d'Albert Camus*, p.165 : « Dans le même mouvement, il met le bonheur, c'est-à-dire la réconciliation de l'homme et de la nature, au-dessus de la morale, et puis il corrige l'indifférence de la nature, de sa nature, par la morale, c'est-à-dire l'éclatement de la solitude vers autrui. » — cette indifférence qui le déprime, et le lance dans N rétorsions, comme on voit.

308 *in* Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.72

309 *in* supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

310 Nous y reviendrons *in* infra *Annonciation*, « *Sensationnel* »

La chute ne serait alors que la méfiance à l'égard du bonheur, le besoin d'être non seulement heureux, mais justifié de l'être. C'est là une recherche dangereuse. La justification passe par la faute. On devient coupable par ce même sentiment heureux qui était d'abord la substance de l'innocence : on est heureux, donc coupable, puis malheureux et toujours coupable ; enfin jamais assez coupable au regard de ce bonheur perdu qui était sans autorité et sans justification. La recherche de la faute fait, désormais, toute la vie, faute qu'on voudrait partager avec tous dans une communauté qui augmente la solitude.<sup>311</sup>

Dans cet ordre d'idée, donc, il y a un bonheur qu'une douleur (culpabilité<sup>312</sup>) empêche d'expérimenter tant que souffriront les Hommes : l'indifférence pourtant dynamique cherche à se résorber en escience<sup>313</sup> ; la lutte constitue la justification de ce bonheur enfin utile mais, par ce qu'elle agit, elle augmente la souffrance et la douleur par-devers sa fraternité, de sorte que « *le mal* [qu'elle constitue malgré tout] *engendre le mal* [qu'elle combat malgré tout] ». Et, ce, quand bien même elle se borne à la médication et la narration qui, soudainement, ne rendent plus heureux, ou bien ne laissent du bonheur qu'un « contournement, une vague amertume tout en faux fuyants ».

Cela vient précisément de ce que la dynamique initiale, volonté de puissance, recherche l'affirmation, et se sert désormais de l'idéalisme fraternel pour se donner une morale. Mais enfin, cette affirmation se connaissait elle-même depuis *le Mythe de Sisyphe*, mais « *rien de moins évident que l'évidence* » :

Pour [Sisyphe] on voit seulement l'effort d'un corps tendu pour soulever l'énorme pierre, la rouler et l'aider à gravir une pente cent fois recommencée ; on voit le visage crispé, la joue collée contre la pierre, le secours d'une épaule qui reçoit la masse couverte de glaise, d'un pied qui la cale, la reprise à bout de bras, la sûreté toute humaine de deux mains pleines de terre. Tout au bout de ce long effort mesuré par l'espace sans ciel et le temps sans profondeur, le but est atteint. Sisyphe regarde alors la pierre dévaler en quelques instants vers ce monde inférieur d'où il faudra la remonter vers les sommets. Il redescend dans la plaine. [...] À chacun de ces instants, où il quitte les sommets et s'enfonce peu à peu vers les tanières des dieux, il est supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher.<sup>314</sup>

Voilà un corps affirmé dans son effort par l'écriture. Méshéroïque dans l'absurdité de sa tâche, il demeure isolé et la fraternité n'existe pas encore *a priori*. Néanmoins, il agit en rapport aux dieux singulièrement terrés dans leurs « tanières ». Aussi bien, « supérieur à son destin<sup>315</sup> » — la *moïra* qui conditionne Zeus même, — Sisyphe se trouve-t-il au-dessus des dieux qu'il défie en s'appliquant à la tâche : vivre par-devers la mort qui abolirait le monde — le monde donc aussi les autres en filigrane, préforme de fraternisation fatalement méfraternelle malgré elle, puisque les frères et sœurs manquent<sup>316</sup>.

Manquent-ils vraiment ? ... Intradélogiquement, oui. Encore qu'il ne se suicidera pas, puisque

311 in Maurice Blanchot, *la Confession dédaigneuse*, p.96

312 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.76 : « La mise au jour de cette culpabilité commune, c'est ce qu'attend Clémence de sa confession publique. »

313 Et encore : in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.75 : « Après avoir vécu sa gloire, il explore sa face nocturne. Ici la modestie découvre son revers d'orgueil, la générosité devient calcul et l'innocence impunité. Aussi complaisant à lui-même dans le portrait critique que dans le modelage de sa statue, l'homme s'exalte à se découvrir méprisant, dominateur, indifférent à tout ce qui n'est pas son propre culte, son désir éperdu d'être aimé et de ne pas mourir. » — *hybris* dont nous allons parler.

314 in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, pp.164-165

315 in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.202 : « Morale « virile », non seulement courageuse, mais surtout humaine, la morale de Camus rend les hommes et non le Destin ou l'Histoire, responsables de leur propre existence » — ce qui ne correspond jamais qu'à un christianisme républicain, dans la mesure exacte où règne le libre-arbitre coupable. Voir aussi in supra *Aveuglement*, « *Projet* »

316 Et, pour faire bonne mesure, il a encore une *messainteté*, dans la mesure où il sanctifie sa tâche en l'affirmant pour s'affirmer.



l'essai a statué en défaveur de la mort. Or, assimilant la mort au néant — au nihilisme — ce Sisyphe s'imagine l'avoir surmonté, quand il n'a fait que le refouler par son *absurdisme* assumé<sup>317</sup>. Aussi affirme-t-il, s'affirmant — messianiquement, — une méfraternité avec l'univers impersonnel, voire les dieux jaloux. Pour un peu, il leur sourirait<sup>318</sup>. — Mais, extradiégétiquement, l'auteur fait du lecteur le témoin de son héros absurde, et dans les modèles mêmes d'hommes absurdes qui précèdent — Don Juan, le comédien et le conquérant — il y a nécessité de partenaires, compagnons, coéquipiers, victimes et témoins. Bref, si Sisyphe peut éprouver le bonheur, cela vient d'une volonté de puissance qui s'affiche absurdement, exigeant l'admiration et craignant l'isolement, en sorte qu'elle défende peu ou prou une communauté dans la lutte, idéaliquement fraternelle, mais cette lutte appelle la reconnaissance pour elle-même<sup>319</sup>, indépendamment de ses effets et de ses buts.

Le héros de Camus est une sorte de frère plébéien de l'Immoraliste [gidien], qui donne à l'exaltation du corps la valeur d'une protestation contre le faux sérieux d'une morale accommodante à l'injustice. Bien qu'il ne condamne point l'oppression sociale, ni ne cherche à la combattre, il la dénonce par son refus tranquille de se conformer aux attitudes édifiantes qu'on attend de lui. On s'aperçoit enfin que cet indifférent se montre intraitable dans son respect absolu de la vérité. Sur ce point, il témoigne d'une fermeté surprenante, et même héroïque puisque, finalement, il la paiera de sa vie.<sup>320</sup>

Cette citation connote *l'Homme révolté*, par-devers les figures romanesques. Mais nous disons qu'elle se trompe, car nous trouvons profondément que le héros de Camus se donne une morale<sup>321</sup> — « Certes si j'entends dire à l'un qu'il est immoraliste, je traduis qu'il a besoin de se donner une morale<sup>322</sup> » — toute absurde se présente-t-elle. L'exaltation du corps signale moins une protestation qu'une affirmation indifférente. Son animalité ne contredit le moralisme bourgeois qu'au plan de la pudeur, tout en l'infléchissant de façon bohème<sup>323</sup>. Car il y a nettement un « faux sérieux » dans le discours camusien, par suite d'aveuglements, faux sérieux qui s'associe à l'injustice selon le précepte : « *quand les justes ne font rien ils jouent le jeu du mal* ». Dès lors ce héros adopte-t-il des « attitudes édifiantes », sisyphéennes par exemple, qui n'ont d'inattendu que leur inanité, tréfondamentalement intranquilles, pour ne pas dire inquiètes<sup>324</sup> : « Comme il le dit, sa solution est une solution d'attente. Celle de la tâche quotidienne.<sup>325</sup> »

Attente anxieuse, quotidienneté syndicale apolitique<sup>326</sup>, soutenant politiquement, par son apolitisme

317in *infra Altermonde*, « Non-sens »

318*idem*, p.168 : « 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. » — cette plénitude au cœur se trouva une compagnie.

319in Jean Grenier, *l'Œuvre et l'homme*, pp.169-170 : « [Camus] ne put se détacher du sentiment que « les autres » étaient lui-même à une certaine profondeur et que lui-même n'était indifférent d'eux que par une impitoyable lucidité, lucidité qui lui inspirait une compassion. » — où l'on retrouve cette fraternité, dans laquelle pourtant on s'affirme différent.

320in Rachel Bepaloff, *le Monde du condamné à mort*, p.138

321in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, pp.27-28 : « Si, du moins, on pouvait vivre selon l'honneur, cette vertu des injustes ! Mais notre monde tient ce mot pour obscène ; aristocrate fait partie des injures littéraires et philosophiques. Je ne suis pas aristocrate, ma réponse tient dans ce livre : voici les miens, mes maîtres, ma lignée : voici, par eux, ce qui me réunit à tous. Et cependant, oui, j'ai besoin d'honneur, parce que je ne suis pas assez grand pour m'en passer ! » — moralement en effet, l'honneur demeure une valeur qui, moralement, juge d'un bien et d'un mal. Au reste, l'honneur constitue une vertu dépendant intrinsèquement du regard d'autrui, et de la fraternité dans son regard.

322in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « *l'Envers et l'endroit* », pp.118-119

323in *supra Aveuglement*, « *Aperception* »

324L'épouvante règne, in *supra Aveuglement*, « *Foi* »

325in Jean Grenier, *Préface l'édition Camus de la Pléiade*, p.XXII

326in Albert Camus, *l'Homme révolté*

même, le *statu quo* bourgeois — critique qu'adressèrent évidemment Sartre et Beauvoir à Camus. Mais ce *statu quo* vient précisément de ladite fraternité, malgré l'ambiguïté par laquelle on cherche à se voir reconnaître.

La fin du XX<sup>ème</sup> siècle a besoin de voix fortes et sensibles qui rappellent à l'homme ses vraies valeurs. Celle d'Albert Camus reste obstinément vivante.<sup>327</sup>

Nous ne saurions déduire de cela qu'une chose : que l'*ethos* camusien se généralisa. En effet, plus que jamais, les questions de reconnaissance dominant<sup>328</sup>, mais s'expriment dans des formes apolitiques, désyndicalisées, à moins que les idéologies en question traversent les partis — ainsi du féminisme de convention, de la *Gay Pride*, de l'antiracisme de la discrimination positive et des quotas, etc. L'association de défense de ... domine, dans des termes camusiens, « fraternelle », mais sa tolérance n'a de limite que ce qu'elle ne tolère pas<sup>329</sup>.

Où l'on saisit une morale d'esclave<sup>330</sup> à plein, démocratiquement, sous le verni des bons sentiments.

---

327in Alain Virconderet, *Albert Camus*, quatrième de couverture

328in Sciences humaines, *Malaise au travail*

329in Philippe Muray, *Essais*

330in supra *Aveuglement*, « Foi »

## *Non-sens*

Nous avons beaucoup à dominer et peut-être pour commencer la perpétuelle tentation de vous ressembler [aux nazis]. Car il y a toujours en nous quelque chose qui se laisse aller à l'instinct, au mépris de l'intelligence, au culte de l'efficacité.<sup>331</sup>

Albert Camus écrit cela dans ses *Lettres à un ami allemand*, où il se donne l'occasion d'exprimer sa fraternité tout en se valorisant le premier : lettres ouvertes — publiques, donc, pour se mettre en avant, — dans lesquelles il dévalorise l'attitude nazie, publiées à la fin de la guerre ; valorisation aisée en ce que l'Histoire se trouve rédigée par les vainqueurs — reste que, si la tentation revient perpétuellement, il faut conclure que jamais on ne la domina. Voilà que s'exprime un goût morbide pour cette tentation. Mais ce que critique l'écrivain-penseur, vient du non-sens nazi.

Le délassement à l'instinct se voit ici attaquer — exalté ailleurs pourtant, dans sa langueur fraternelle<sup>332</sup>, — l'intelligence apprécier probablement au nom de la mesure qu'elle imposerait à l'instinct, enfin l'idolâtrie de l'efficacité dénoncer pour son aveuglement. Dans tous les cas, le sens manque, mais aux yeux de l'auteur, car la probité — aussi terrible semble-t-elle — force à reconnaître que le nazisme avait plus d'un but et que, au-delà de ses brutalités, il proposait son espèce de progrès<sup>333</sup>.

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.<sup>334</sup>

Il se trouve qu'Albert Camus doit réprouver le nazisme au nom de la morale humanitaire. Son inhumanité — et il n'y a d'inhumanité possible qu'humanitariste<sup>335</sup>, le reste désignerait objectivement le non-humain — son inhumanité, donc, se voit décréter au nom du bien et du mal entendus dans les termes de *la Peste*. Or :

En faisant du bien et en faisant du mal, on exerce sa puissance sur autrui — et l'on ne veut rien d'autre ! En *faisant du mal* à ceux à qui nous devons avant tout faire sentir notre puissance [...] En *faisant du bien* ou en voulant du bien à ceux qui dépendent de nous en quelque manière (c'est-à-dire sont habitués à penser à nous comme à leurs causes) ; nous voulons augmenter leur puissance parce que ainsi nous augmentons la nôtre, ou nous voulons leur montrer l'avantage qu'il y a à être en notre pouvoir, — ainsi ils se satisferont davantage de leur situation et se montreront plus hostiles et plus combatifs envers les ennemis de *notre* puissance.<sup>336</sup>

Il s'agit donc, en faisant du bien, de « rallier les Hommes à Rieux », pour augmenter sa puissance — la puissance de l'humanitarisme qui s'exalte dans la fraternité<sup>337</sup>. Cela n'a pas plus de sens que le nazisme ; des divergences : sauvetage de l'Homme contre sélection.

Mais, concernant *l'Homme révolté*, il ne se fait pas créateur de valeurs<sup>338</sup>, parce qu'il hérite de la

---

331 in Albert Camus, *Réponse à un ami allemand*, p.25

332 in supra *Altermonde*, « Fraternité »

333 in supra *Altermonde*, « Préambule »

334 in Albert Camus, *l'Homme révolté*, p.365

335 in supra *Aveuglement*, « Aperception »

336 in Friedrich Nietzsche, *le Gai savoir*, §13, trad. Patrick Wotling

337 in supra *Altermonde*, « Fraternité »

338 in Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « des Voies du créateur »

morale bourgeoise d'une part<sup>339</sup>, et parce qu'il cherche à justifier inhumainement — en un sens « inhumain » — la fin d'une action, par ses moyens. Alors qui, du nazi ou du camusien, se rend-il le plus au « culte de l'efficacité » ? ... Question rhétorique, évidemment. Camus désire l'efficacité de la morale, et cette tautologie des moyens justifiant la fin « méprise l'intelligence » et se rend à l'« instinctivité » du plaisir-déplaisir<sup>340</sup> — ce qui justifie la fin, quelque projet qu'on prenne en compte, reste à créer, mais ici on ne crée rien<sup>341</sup>.

Cette erreur vient d'une erreur plus originelle encore, qui assimile le nihilisme à la terreur<sup>342</sup>. Car *nihilisme* ne rime pas avec *destruction*, la contribution de Nietzsche sur ce point détermine le reste : le nihilisme peut très bien se contenter de la passivité heureuse du Dernier Homme<sup>343</sup>. De sorte que nous ayons pu trouver du nihilisme chez Albert Camus, sans contradiction, par-devers ses affirmations anti-nihilistes formelles<sup>344</sup> — tant qu'on s'en tient à le croire comme nous le disions en *Contexture*, on se condamne à ne pas saisir ses réalités.

« [Meursault] pense seulement qu'il a été heureux de vivre, et il accepte de mourir parce qu'il a vécu, non parce qu'il espère se survivre.<sup>345</sup> » — Cela dit bien que son acceptation provient d'une dynamique régressive, sans projet, et l'exécution semble une dernière partie<sup>346</sup>.

[...] l'absurde comme bonheur, c'est-à-dire le rapport mystérieux de ces deux mouvements, l'unité de leur différence, l'énigme de la simplicité qui nous donne le bonheur dans la présence de l'absurde et l'absurde dans la saisie du bonheur, mais aussi bien nous retire l'un et l'autre, nous vouant à la passion sans fin de l'impossible présent.<sup>347</sup>

Et « impossible » parce que sans futur. En quoi Albert Camus préfigure le *no future* punk, puis grunge, enfin *jeun's* dans un monde économiste en récession. Bien entendu, il ne le fait pas sur des airs de rock ni exactement par temps de crise économique, mais sur des notes destructrices et autodestructrices — le meurtre, le suicide, la mort. Tout cela n'a pas de sens et s'énerve dans la contingence : « [Le créateur absurde] veut [...] que nous saisissons perpétuellement la contingence.<sup>348</sup> » Mais la contingence constitue un postulat philosophique de base, auquel s'arrêta Camus. Tandis que d'autres en tiraient des conclusions pratiques, par exemples Épicure ou Sartre, Camus, entre Épicure et Sartre pourtant, se retint :

Le climat de l'absurdité est au commencement. La fin, c'est l'univers absurde et cette attitude d'esprit qui éclaire le monde sous un jour qui lui est propre, pour faire resplendir le visage privilégié et implacable qu'elle sait lui reconnaître.<sup>349</sup>

Du climat à l'univers, la question relève d'un focus photographique, d'une mise au point, d'une netteté, d'un « éclairage » et, à la fin, l'action n'a pas varié, l'« esprit » seulement, par esthétisme. Il s'agit de se faire plaisir. Et encore, si l'action désormais se borne à révéler l'absurde, il y a

339in supra *Aveuglement*, « *Aperception* » — morale bourgeoise qui correspond aussi au Dernier Homme nietzschéen.

340in supra *Altermonde*, « *Fraternité* »

341Mais enfin, nous tenons à nous prémunir contre la bien-pensance actuelle, qui s'effraiera sommairement de nous lire valoriser le nazisme sur le « camusisme » — s'il y en a un. Ladite bien-pensance nous jugera « tendancieux », « dangereux » voire « nauséabond » : toutes choses qu'un descendant de Nietzsche doit s'attendre à subir. Cela dit, on se rassurera en découvrant la critique que nous faisons du nazisme in *des Tentatives ou, si l'on veut, des tentations*, §4, et que nous avons déjà faite ici même, in supra *Altermonde*, « *Préambule* ».

342Une association qui ne surprend pas, sous la plume de Camus, in supra *Aveuglement*, « *Foi* »

343in Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « *Prologue* »

344in supra *Aveuglement*

345in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.63

346in supra *Aveuglement*, « *Projet* »

347in Maurice Blanchot, *le Détour vers la simplicité*, P.105

348in Jean-Paul Sartre, *Explication de l'Étranger*, pp.43-44

349in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, p.28

appauvrissement par le non-sens<sup>350</sup> ; et, dans les conditions de cet appauvrissement, il devient nécessaire — au plan de la volonté de puissance — de se révolter, sur le modèle de la cocotte-minute chauffée sans soupape, et qui finit par exploser, épuisée.

Loin d'être un aveu de lassitude, le choix fait par Camus pour les deux premières étapes importantes de ce retour au théâtre [dans les années 50], montre bien que, fidèle à lui-même, il n'a jamais cessé, depuis *le Mythe de Sisyphe*, de considérer l'absurde comme le point de départ d'une route qui devait le conduire à la terre promise de la justice.<sup>351</sup>

Mais non : l'absurde n'origine rien, il crée les conditions de la révolte camusienne. « L'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas.<sup>352</sup> » Pour qu'elle advienne légitimement, il fallait d'abord se conditionner et conditionner le lecteur<sup>353</sup>. La révolte seule origine cette démarche vers la justice :

À partir du moment où l'esclave, passant de l'acceptation à la révolte, décide de ne plus se soumettre, il reconnaît tacitement l'existence d'un droit. Acceptant s'il le faut de mourir pour l'affirmer, il préfère donc ce droit à lui-même, et admet qu'il ne lui est pas particulier.<sup>354</sup>

L'absurde environnait la révolte *pour faire joli*. La révolte le concurrence seulement, révolte face au non-sens qui, par elle-même, constitue un non-sens, puisqu'il n'y a pas de raison de se révolter dans ce contexte, mais uniquement de créer des valeurs. La justice, sous l'angle du droit, n'a rien d'une valeur, mais d'une règle, et Camus n'eut de cesse de la poursuivre, la trouvant dans l'idéologie<sup>355</sup> et la modestie<sup>356</sup>.

« [...] la révolte demeurant cependant le fondement de la morale.<sup>357</sup> » — Tout cela manque de clarté<sup>358</sup> : si la rigidité d'une certaine morale révolta tant les générations passées et soulève encore la jeunesse aujourd'hui — et pas que la jeunesse, tout dépendant de la morale considérée, par exemple celle du libéralisme au point de vue communiste, ou islamiste — cela vient pourtant de l'héritage et de l'orientation qu'elle impose. Normalement, la morale appert ainsi qu'un poids, elle n'émerge pas de la révolte, mais ce qu'avance Albert Camus, tient en ce que la révolte, elle aussi, doit déboucher

---

350 Encore que in Maurice Blanchot, *le Détour vers la simplicité*, P.107 : « [...] l'absurde est neutre, il n'est ni sujet ni objet, il n'appartient ni à l'un ni à l'autre, il est *cela* qui se dérobe à la saisie du sens, comme le divin, comme l'être neutre [...] » — L'absurde entretient la foi dans le dieu-Homme, in *Aveuglement*, « Foi », en quoi il correspond à un symptôme, effet de surface d'une soumission intime. Où la philosophie, postposée, fonctionne bien comme rationalisation de la sensibilité (in Jérémy Stoerkler, *Archanges héroïques*, « Père éternel »), *a posteriori* de la conviction qu'elle cache souvent (in Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, « des Préjugés des philosophes »).

351 in André Adler, *de Caligula aux Justes*, p.28

352 in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, p.52 — et nous soulignons l'illogisme d'un absurde qui aurait du sens.

353 in supra *Aveuglement*

354 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.112

355 in supra *Aveuglement*, « Aperception »

356 in infra *Annonciation*, « Médiocrité »

357 in Jean Grenier, *l'Œuvre et l'homme*, p.167

358 in Jean Sarrochi, *Albert Camus et la philosophie*, « Camus non philosophe sans le savoir, Camus philosophe sans que Sartre le sache », p.114 : « La Palisse, énonçant sa « philosophie », nous dit qu'il n'y a pas de vie future ; et Don Quichotte fonde sa métaphysique et ses actes sur l'indifférence ... Meursault peut alors apparaître comme leur héritier direct et légitime ; et cela pourrait suffire pour nous inciter à les prendre avec quelque sérieux. » — Non. Qui prendrait La Palisse et Don Quichotte au sérieux ? Qu'y a-t-il à prendre au sérieux chez La Palisse et Don Quichotte ? ... Cela ne vient sûrement pas d'eux, mais de ce qu'ils constituent des cas d'espèce.

sur une morale pour permettre de vivre après la révolte<sup>359</sup>. Notion d'ordre<sup>360</sup>. — Si Spartacus rejette Rome, il le fait pour affirmer une nouvelle société, de même que le fascisme rejette le libéralisme pour s'affirmer. Il faut un ordre :

C'est avec la même humilité, quand elle a surmonté les pires épreuves, que Camus reconnaît, malgré tout, comme Œdipe, tragiquement, avec une douloureuse, lucide et finalement heureuse sagesse, que « tout est bien ».<sup>361</sup>

Dès lors, la révolte reconduit à l'absurde<sup>362</sup>, et le cycle inentamé de l'amour aurait lui-même constitué une discontinuité, et avec l'absurde, et avec la révolte, en échappatoire, l'amour remplaçant les autres, de même que l'absurde et la révolte tentaient de se remplacer l'un l'autre en se retrouvant pourtant :

[Camus] n'a vu ni le passé, ni l'avenir, ni la continuité d'un passé qui donne un sens à l'avenir : un présent ponctuel l'a mis en présence de discontinuités infranchissables et d'opinions impossibles. Sa pensée est une manifestation de cet absurdisme d'origine chrétienne qui a eu pour effet de réduire à l'athéisme tant de consciences chrétiennes.<sup>363</sup>

Non seulement cela confirme notre hypothèse de la subjugation du christianisme par l'écrivain-penseur<sup>364</sup> mais confirme encore la question du non-sens, et l'exigence de logique et de cohérence si souvent réaffirmée par Camus n'existe qu'en compensation formelle d'un illogisme et d'une décohérence internes — l'auteur s'enferme dans son propre mensonge<sup>365</sup>, qui tient en cela :

Ayant désappris d'espérer, l'homme trouve son royaume. Le non-sens de la vie devient la condition même d'une plus grande vie. Le maintenir par un effort de conscience toujours renouvelée, tel sera le destin de l'homme absurde. [...] <sup>366</sup>

Moins absurde que prévu, le non-sens rend l'homme *farouche*, aussi défensif que nous trouvons défensive son idéologie bourgeoise<sup>367</sup> — et donc, tout autant, distant à l'égard d'autrui dans sa solidarité méfraternelle<sup>368</sup>, ainsi que Jonas ne sachant comment se positionner socialement, lui,

---

359in Maurice Weyembergh, *Albert Camus et Karl Popper : la critique de l'historisme et de l'historicisme*, p.47 : « Camus veut [...] dégager les mécanismes, la logique interne [du] déroulement de la révolte, sa « *perversion* », ce qui implique qu'il dispose d'un modèle « pur ». Ce modèle non-contaminé qui permet de séparer le bon grain de l'ivraie est l'expérience et la conception que Camus a lui-même de la révolte. » — modèle bizarre, qui explique cependant qu'on puisse s'en servir moralement.

360in Jacques Borel, *Nature et histoire chez Albert Camus*, p.151 : « Le désaccord, le divorce, et, finalement, le mal, comme aussi bien l'acharnement de l'espoir à échapper à la « lucidité aride », à refuser la « mort consciente » et sans consolation tendue par le miroir du monde, naissent alors de la tentation d'émerger de cet ordre [absurde], de s'y soustraire ou de mal le manifester, d'échapper à l'éternel présent. »

361in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.202

362in François Armengaud, *Albert Camus et la philosophie, « l'Ironie « tapie au fond des choses », ou l'inextricable texture de l'Envers et l'endroit »*, p.40 : « [...] l'absurde, perçu d'abord comme non-sens de la contradiction, apparaît comme l'une des transpositions possibles d'abord de la non-signifiante, puis éventuellement du non-sens de silences privilégiés, silences finalement ininterprétables bien qu'ils apparaissent en même temps porteurs d'une lourde injonction à être interprétés (on pourra conclure à quelque *double-bind* ... ). » — D'où : retour à l'absurde.

363in Jean Onimus, *un Grand Amour manqué*, p.113

364in supra *Aveuglement*, « Foi » et « Désir »

365in Robert Champigny, *Esthétique et morale*, p.12 : « Le *Mythe de Sisyphe* insiste sur le côté volontaire, entêté ; et il laisse voir la ruse [...] »

366in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.104

367in supra *Aveuglement*, « Aperception »

368in supra *Aveuglement*, « Désir » et *Altermonde*, « Fraternité »

artiste au travail<sup>369</sup>.

Voilà que le non-sens exprime un nouvel aspect de la nolonté d'impuissance camusienne. En effet, il permet d'éviter l'engagement réel auprès des Hommes<sup>370</sup>, sincèrement coopératif et amical, en refusant l'amour au profit de l'indifférence révoltée cherchant à se justifier.

« Les Grecs ont connu la révolte, puisqu'ils ont produit le mythe de Prométhée [...] »<sup>371</sup>, mais ne nous laissons pas abuser par la forme : que le mot *révolte* désigne autant les démarches prométhéenne que camusienne, ne permet pas de nous assurer de leur concordance. Prométhée commet un vol, au service de ses créatures ; Camus éclate face au non-sens, au profit de son existence, puis seulement de l'existence des autres pour se justifier. *Révolte* semble abusif à l'endroit du Titan, même, tandis qu'il exprime toute la juvénilité<sup>372</sup> de l'écrivain-penseur en quête du sens incréé qui, échouant dans cette voie, se résout témérairement à sa condition, la caractérisant par la grandeur afin de sauver son estime de soi : « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois. »<sup>373</sup>

Il n'admet pas son humanité, au sens humaniste : « La mort demeurera le suprême scandale, et c'est de la révolte qu'elle suscite en lui qu'il trouvera finalement cette puissance de défi où va se retremper sa liberté<sup>374</sup> » car « la pensée de la mortalité sert à concentrer l'appétit et la saveur du vivre dans l'instant<sup>375</sup> » ou plutôt, dans notre optique, « l'appétit et la saveur de vivre se concentrent sur la pensée de la mortalité », ce qui ne « sert » qu'à les exacerber, les mettre aux abois ou, alternativement, à les rehausser — mais cela fonctionne sur le mode de la maison hantée dans une foire installée récemment en ville : on se procure des sensations factices<sup>376</sup> d'épouvante<sup>377</sup>. Plutôt ça que de ne pas se sentir vivre, témoignage d'une volonté de puissance apollinique, épuisée en nolonté d'impuissance.

Il faut reconnaître [...] que Nietzsche exalte la mort volontaire, « *la mort choisie librement, la mort en temps voulu* », et que Mersault, ni Meursault, quel que soit le courage avec lequel ils assument leur destin, ne meurent pas volontairement. Par ailleurs la fermeté de Mersault devant la mort se fonde sur sa conviction d'avoir pleinement accompli « *l'unique devoir de l'homme qui est seulement d'être heureux* ». Une justification aussi hédoniste de l'existence nous paraît bien éloignée de Nietzsche qui affirme : « *le but n'est pas le bonheur, c'est la sensation de puissance* [...] »<sup>378</sup>

En somme, ce qui fait que la mort se trouve acceptée chez Camus, vient précisément de ce que la vie s'épuise. D'une manière ou d'une autre — malade comme judiciaire, ainsi que pour Mersault et Meursault, — elle reste dans l'ordre des choses. De même pour Caligula : en ce qu'il savait très bien que l'excès suscite la réprobation :

CALIGULA, *de plus en plus exalté*

Non, pas de tendresse. Il faut en finir, car le temps presse. [...] Des bruits d'armes ! C'est l'innocence qui prépare son triomphe. Que ne suis-je à leur place ! J'ai peur.<sup>379</sup>

---

369in Albert Camus, *l'Exil et le royaume*, « Jonas ou l'artiste au travail »

370in *infra Altermonde*, « Événement »

371in Maurice Weyembergh, *Albert Camus et Karl Popper : la critique de l'historisme et de l'historicisme*, p.47

372in Emmanuel Mounier, *l'Affrontement chrétien* et *infra Annonciation*, « Surfusion »

373in Albert Camus, exergue de Pascal aux *Lettres à un ami allemand*, p.9

374in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.104

375in Robert Champigny, *Esthétique et morale*, p.15

376in *infra Annonciation*, « Sensationnel »

377in *supra Aveuglement*, « Foi »

378in Franz Faure, *Camus et Nietzsche, philosophie et existence*, p.77

379in Albert Camus, *Caligula*, « Acte IV, scène XIV », pp.148-149

Ou bien, dans *le Malentendu* :

MARIA, *retournant vers la table,  
les poings contre la poitrine, d'une voix sourde*

Oh ! mon Dieu, je savais que cette comédie ne pouvait être que sanglante, et que lui et moi serions punis de nous y prêter. Le malheur était dans ce ciel.

MARTHA

[...] c'est maintenant que nous sommes dans l'ordre. Il faut vous en persuader.

MARIA

Quel ordre ?

MARTHA

Celui où personne n'est jamais reconnu.<sup>380</sup>

Mort naturelle dans l'ordre métaphysique de la pièce. Et dans *les Justes*, la mort retourne dans l'ordre des choses idéologique :

DORA, *d'une voix changée, égarée*

Ne pleurez pas. Non, non, ne pleurez pas ! Vous voyez bien que c'est le jour de la justification. Quelque chose s'élève à cette heure qui est notre témoignage à nous autres révoltés : Yanek n'est plus un meurtrier. Un bruit terrible ! Il a suffi d'un bruit terrible et le voilà retourné à la joie de l'enfance.

Même dans *la Chute*, épuisé par la vie, Jean-Baptiste Clamence, recherche encore une délivrance dans l'ordre des choses « [...] j'espère toujours, en effet, que mon interlocuteur sera policier et qu'il m'arrêtera pour le vol des *Juges intègres*.<sup>381</sup> » — Quant au narrateur de *l'Ironie*, toute effroyable dessine-t-il la destinée, il finit tout de même par admettre son ordre<sup>382</sup>, et dans *la Peste*, le fléau tient de tout ce qu'il y a plus naturel, dans l'ordre des choses.

Dans l'ensemble, cet ordre tient de l'absurde pour l'écrivain-penseur : la mort ne répond à aucune finalité. Mais précisons un peu. À la fin de *l'Envers et l'endroit*, on a :

[Cette] femme allait mourir et sa fille l'habilla pour la tombe pendant qu'elle était vivante. Il paraît en effet que la chose est plus facile quand les membres ne sont pas raides. Mais c'est curieux tout de même comme nous vivons parmi des gens pressés.<sup>383</sup>

Pour autant que l'opération d'habiller le mourant pour la tombe peut bien sembler glauque — de ce glauque effrayant, effroyable, par lequel le narrateur opère une passation de dégoût de lui au lecteur<sup>384</sup>, — il n'en reste pas moins qu'elle demeure pratique voire rituelle et, dans un sens, aimable de la part du mourant, eut égard aux vivants.

Le narrateur pose que « vivre parmi des gens pressés » s'avère « curieux ». Mais, avec les éléments fournis par le texte, où gît la curiosité ? ... Nous voyons une femme épuisée et sa fille vivante s'affairant. Si cette fille se presse concrètement, cela ne peut jamais venir que de la gêne occasionnée pour la mourante. Sinon, le narrateur juge l'ensemble cavalier en regard de la mort. Et voyons : il juge cavalier qu'une vie s'active auprès de l'agonie, à savoir une volonté forte auprès d'une volonté quasiment éteinte. Ainsi, la curiosité qu'il signale vient de la chose la plus évidente

380in Albert Camus, *le Malentendu*, « Acte III, scène III », pp.238-242

381in Albert Camus, *la Chute*, p.154

382in supra *Aveuglement*, « Foi », quelques extraits

383in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « l'Envers et l'endroit », p.119

384in supra *Aveuglement*, « Foi »



qui se puisse : ce qui doit continuer à vivre continue à vivre, malgré ce qui doit disparaître.

Or, prenant subliminalement le parti de la mourante en inoculant le doute au vivant par cette « curiosité », il adresse son ressentiment aux vitalités plus fortes que la sienne, qui semble souvent moribonde chez les protagonistes de Camus, comme nous avons vu — et il en va de même jusqu'à *l'Exil et le royaume*<sup>385</sup>, sans parler du *Mythe de Sisyphe* (qui, par sa problématique même, signale que le suicide tarauda l'auteur) ni de *l'Homme révolté* (qui questionne la possibilité du meurtre) ; or l'un et l'autre essais répondent contre la mort sensée.

Dans l'ensemble, le non-sens de la mort, doublée de sa curiosité, permet d'en faire — au plan de la subjectivation auctoriale — un objet sacré, infrastructure de l'absurde prêté au rapport monde-Homme, et l'origine même — la mort — comme ruine de tout. Ainsi faut-il lutter passionnément<sup>386</sup>, mais la lutte témoigne de cette ruine, *dérisoirement*<sup>387</sup>. — Jamais chez Camus, une mort sensée (nietzschéenne) n'a exprimé la vitalité d'un Homme qui estime atteint le but fixé, parce qu'il n'y a pas de but camusien, mais un amusement en cause<sup>388</sup>.

Que ce sentiment de l'absurde soit un des traits majeurs de notre sensibilité contemporaine et que le récit de Camus en soit l'expression la plus concrète et la plus achevée, cela suffit à expliquer la répercussion de cette œuvre dans la conscience de l'époque.<sup>389</sup>

Époque contemporaine, dans laquelle les historiens nous situent toujours. Mais enfin, voilà que Camus devint le messie du non-sens de- et par- la mort, dont toutes les pensées admettent « la démocratie » — tous les Hommes meurent : — cette trace humanistique — à caractère humaniste — sert avant tout le dégoût de la fin, d'un dégoût humanitaire qui, aujourd'hui, s'exprime dans l'altermondialisme, ainsi que dans cette espèce d'altermondialisme science-fictionnel qui a *transhumanisme* pour nom<sup>390</sup>.

---

385in Roger Quilliot, *un Monde ambigu*, p.101 : « Le don de la femme adultère, la loyauté du maître d'école, la servilité du renégat ne les empêcheront pas d'être suspects. » — À savoir dans une posture faible, fragile.

386in supra *Altermonde*, « Fraternité »

387in infra *Altermonde*, « Dérision »

388in supra *Aveuglement*, « Projet » et, par exemple, in PUAM.info, *À Propos de la pièce de théâtre les Possédés* : « [J'ai adapté *les Possédés*], dit Camus, parce que j'aime le théâtre, et que ça m'amuse de monter un spectacle de cette envergure. »

389in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.62

390in Sciences humaines n°233, *Et si on repensait tout ?*, Rémi Sussan, « Bienvenue chez les posthumains »

## *Dérision*

Nous disions à l'instant<sup>391</sup>, que la mort qui donne son non-sens au monde sous la plume de Camus, occasionnait une lutte passionnée, dérisoirement. Or, en tant que cette lutte se trouvait suscitée par la révolte insensée dans le conditionnement par l'absurde, elle perdait elle-même son sens qui devrait palpiter dans la création de valeur pour ne pas donner dans le nihilisme. Aussi bien, la « fiévreuse lucidité » à laquelle exhorte Albert Camus se trouve-t-elle illusionnée<sup>392</sup>.

Puisque Dieu relève du fantastique, il nous reste à faire du néant notre demeure et à surmonter par notre courage « l'injustice » qui nous est faite par le destin [...] <sup>393</sup>

Bien sûr, ladite lucidité — qui tient plus sûrement de l'« éclairage » nouveau, donné par la sensibilité absurde soutenue<sup>394</sup> — écarte la religion jugée illusoire<sup>395</sup>, en quoi elle s'ouvre sur la recherche de la vérité<sup>396</sup>, mais Jean Onimus fait bien de mettre entre guillemets le terme d'*injustice*, car il n'y a injustice que pour celui qui se révolte — au fond tout aussi injustement — face au non-sens, et qui, au final, invente lui-même qu'il faut « faire du néant notre demeure », car il ne crée pas de valeur et n'a pas de but.

Au propos religieux, l'écrivain-penseur répond — pour ainsi dire violemment — par l'ironie<sup>397</sup> que voici, au terme du *Malentendu*, alors que Maria, enfin convaincue de la mort de son époux, invoque le Seigneur, et que lui répond le majordome effacé (le Vieux) :

LE VIEUX, *d'une voix nette et ferme*

Vous m'avez appelé ?

MARIA, *se tournant vers lui*

Oh ! Je ne sais pas ! Mais aidez-moi, car j'ai besoin qu'on m'aide. Ayez pitié et consentez à m'aider !

LE VIEUX, *de la même voix*

Non ! <sup>398</sup>

De deux choses l'une : ou bien le Vieux se voit envoyer par Dieu, et Dieu jouit d'augmenter en le méprisant le malheur de Maria — sans parler de son aigreur vieillarde, — ou bien Dieu n'existe pas, et il n'y a à sa place que l'horreur selon Camus (la mort prochaine, la faiblesse, la méchanceté).

---

391 *in supra Altermonde*, « Non-sens »

392 *in supra Aveuglement*

393 *in* Jean Onimus, *un Grand Amour manqué*, p.113

394 *in supra Altermonde*, « Non-sens »

395 Pour autant qu'on ne croie pas. Mais nous ajoutons, *in* Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain I*, §483 : « Les convictions sont des ennemis de la vérité plus dangereux que les mensonges. » — et Camus se trouve plus convaincu par sa logique, que menteur au nom d'une religion.

396 *in supra Aveuglement*, « Projet »

397 *Ironie* : expression par laquelle un Homme, sans signaler l'implicite de sa démarche — en quoi il a besoin qu'on le connaisse et la reconnaisse, — raille quelqu'un ou quelque chose (s'il se signalait — par une annonce, une inflexion dans la voix, un changement d'attitude, etc. — il verserait dans l'humour, qui n'a pas besoin qu'on connaisse son auteur ni qu'on reconnaisse activement sa manifestation, et qui ne raille pas toujours son objet mais le dédramatise plus franchement, là où l'ironie peut tourner à l'effroi, comme nous l'avons vu avec l'ironie noire de Camus *in supra Aveuglement*, « Foi »). Plus de précisions sur notre théorisation de l'ironie, *in* Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « Variation sur l'ironie rougienne »

398 *in* Albert Camus, *le Malentendu*, « Acte III, Scène IV », pp.244-245

Ironie noire<sup>399</sup> pour un monde décrépît, « terres sans horizons [...] auberge et ville pluvieuse [...] pays d'ombre<sup>400</sup> » : l'éventuelle divinité y correspond, dérision de dérision, et il y a de l'étrange là-dedans, quand on pense que le Vieux pourrait correspondre au Père (Dieu le Père) dans cette maison de femmes où il œuvre à leurs ordres sans presque un mot, comme si la vitalité masculine n'avait pas sa place ici, écho de l'assassinat de Jan. Ce Jan qui, quant à lui, ne déploie pas sa vitalité non plus mais vient discrètement pour servir aussi : faiblesse de la volonté de puissance, règne du ressentiment et de la peur face à ce ressentiment, pour quoi il s'agit donc de jouer plutôt que de s'engager<sup>401</sup>, comme en défense<sup>402</sup>.

Mais, pour un autre écrit, nous apprenons ceci : « Œuvre ironique, « Le Minotaure » s'accorde à ce sourire de sympathie moqueuse qui, chez Camus, est le signe de la tendresse.<sup>403</sup> »

Dans *le Malentendu* aussi, s'exprimait la tendresse de Jan pour les deux mégères. Or, pour autant que Milan Kundera dise vrai lorsqu'il écrit dans *la Vie est ailleurs* : « La tendresse, c'est l'enfance du sexe », il faut bien conclure que la dynamique masculine en cours nie sa fécondité au profit de l'enfance, de la jeunesse<sup>404</sup> ou de la vieillesse. On lit justement dans *le Minotaure* :

Après tout, il existe une certaine grandeur qui ne prête pas à l'élévation. Elle est inféconde par état. Et ceux qui désirent la trouver, ils laissent les « milieux » [instruits] pour descendre dans la rue.<sup>405</sup>

La réputation de l'écrivain-penseur ne manque pas de le situer parmi le peuple, ainsi que sa littérature<sup>406</sup> — pour quoi, aussi, nous le qualifions de populiste<sup>407</sup> — et nous venons de voir<sup>408</sup> que son acception de la grandeur tenait plus sûrement d'un besoin d'estime de soi — au fond typique des personnes de basse extraction quant elles se jugent à l'aune des « milieux », — de sorte que « l'état d'infécondité » de cette grandeur traverse bel et bien toute l'œuvre<sup>409</sup>. Même la grandeur, malgré l'auteur, tourne à la dérision — dérision dynamiquement consécutive à l'infécondité, stigmate d'une volonté de puissance limitée par son nihilisme, nolonté d'impuissance qui dirime les autres et les choses pour maintenir son sentiment de puissance<sup>410</sup>. Le bonheur perdure tant que demeure ce sentiment mais, quand on réalise la supercherie, il y a déprime — cas de Caligula ou Jean-Baptiste Clamence.

Voyons : à quoi aspirent les personnages de Martha et de sa mère dans *le Malentendu* ? ... À la même chose que ce que vient leur offrir Jan, et à la même chose que désirait Mersault dans *la Mort heureuse* pour, précisément, vivre heureux : l'argent. Autour, nous voyons que la volupté se voit rechercher, ou le pouvoir : Meursault, épris par ses besoins physiologiques, cherche leur satiété, tandis que la société le domine ; Caligula convoite un pouvoir impossible après une volupté perdue ; *le Renégat* défend le pouvoir de ses maîtres dans la transe, la brutalité et la chaleur ; *les Muets*, même miséreux, même si leur combat semble plus légitime, souhaitent qu'on leur laisse le salaire nécessaire à leur survie ; l'action contre le pouvoir pour en instaurer un autre dans *les Justes* ; les essais de *l'Envers et l'endroit* tentent d'assurer une espèce de maîtrise sur le destin ; ceux de *Noces*

---

399in supra *Aveuglement*, « Foi »

400in Albert Camus, *le Malentendu*, « Acte I, Scène I », p.160

401in supra *Aveuglement*, « Projet » et *Altermonde*, « Non-sens »

402in supra *Aveuglement*, « Aperception »

403in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.119

404in supra *Altermonde*, « Non-sens » et infra *Annonciation*, « Surfusion »

405in Albert Camus, *l'Été*, « *le Minotaure ou la halte d'Oran* », p.78

406Avec par exemples *l'Été à Alger*, *la Peste*, *les Justes* et *les Muets*.

407in supra *Contexture*, « Volonté de puissance »

408in supra *Altermonde*, « Non-sens »

409Seul Jean-Baptiste Clamence, dans *la Chute*, réalise ce qu'elle a de fallacieux, mais pour se rabaisser tout aussi vainement.

410 in supra *Aveuglement*, « Désir » et *Altermonde*, « Fraternité »

et de *l'Été* témoignent globalement pour les sensations, sans parler de l'épique — registre de la victoire — que nous percevions ailleurs<sup>411</sup>.

Dès lors, il devient possible de déceler la dérision à l'œuvre dans la nature même du ou des mondes absurdes dépeint(s), par-devers la révolte et éventuellement l'amour : cette nature tient vulgairement du triptyque *sexe, pouvoir & fric*, des éléments qu'exaltent de façon récurrente jusqu'aux personnages principaux, et qu'un regard au plan de la subjectivation auctoriale ne permet pas d'invalider — ses essais permettent de le saisir avec plus d'assurance :

Le révolté, au sens étymologique, fait volte-face. Il marchait sous le fouet du maître. Le voilà qui fait face. Il oppose ce qui est préférable à ce qui ne l'est pas.<sup>412</sup>

*L'Homme révolté* situe bien la démarche dans l'ordre du pouvoir. Présentant le maître sous des dehors irrémédiablement oppresseurs — tous les maîtres ne font pas « marcher sous le fouet », — Camus insiste pour qu'on le renverse, après l'avoir tourné en dérision. Et quand on se penche sur *le Mythe de Sisyphe*, on ne trouve pas autre chose, car d'où émerge le sentiment de l'absurde<sup>413</sup> ?

Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de travail, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil 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 provoque la suite. La suite, c'est le retour inconscient dans la chaîne, ou l'éveil définitif. [...] Le simple « souci » est à l'origine de tout.<sup>414</sup>

Là encore, le quotidien ressemble à une dérision, faisait fi de l'éventuelle joie de trouver des collègues, une compagne, voire des enfants, sans parler des loisirs ailleurs pourtant exaltés, qui justifieraient ce « rythme » car il aurait un intérêt heureux, dans la logique même de l'écrivain-penseur. Mais l'Homme camusien se trouve toujours isolé et, quand survient l'« éveil », il ironise sur sa condition inévitablement malheureuse<sup>415</sup>. Cela vient de ce qu'il éprouve, précisément, ledit « souci », intranquille, et que ce souci fait sa « lassitude ». L'ironie appert comme une solution pour se détacher de soi et des choses, détachement provocateur de l'absurde et de son conditionnement insensé, face auquel il y a révolte. Car l'extrait sus-cité développe une révolte dans le « pourquoi » : il y a bien, au sens étymologique de *l'Homme révolté*, « volte-face ».

En somme, nous pensons que Camus, comme pour la mort<sup>416</sup>, inverse les termes de sa démarche, afin de lui donner une cohérence et un discours de façon trop logicienne<sup>417</sup>. Car la vie humaine — nous apprennent les psychologues des profondeurs<sup>418</sup>, à commencer par Friedrich Nietzsche en ce

---

411 in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

412 in Albert Camus, *l'Homme révolté*, p.28

413 in François Armengaud, *Albert Camus et la philosophie*, « *l'Ironie « tapie au fond des choses », ou l'inextricable texture de l'Envers et l'endroit* », p.46 : « À tout prendre, le choix n'est pas tant entre deux jugements sur « la vie » qu'entre deux partis (actions) où s'engager : vivre ou ne pas vivre. Ce que formule le *Mythe de Sisyphe* [...] face à ce « sérieux », quelle est la place de l'ironie ? » — Question à laquelle nous répondons tout de suite après.

414 in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, p.29

415 Encore que le travailleur quotidien dépende d'un maître — employeur et/ou argent. Mais, s'il s'éveille, il ne s'éveille pas pour lutter contre eux : il s'éveille comme on se révolte chez Camus, pour accéder à une plus grande vie — grandeur dont on vient de voir la dérision, — plus grande vie qui n'a pas remis en cause l'employeur et l'argent. Dans *l'Homme révolté* même, le syndicalisme ne se trouve pas promu à leur rencontre direct.

416 in supra *Altermonde*, « *Non-sens* »

417 in supra *Aveuglement*, « *Préambule* »

418 in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « *Essai de métapsychologie par la volonté de puissance nietzschéenne* »

qui nous concerne<sup>419</sup> — fonctionne plutôt sur le mode du *complexe*, qui ne se laisse pas aligner, mais détient une densité où se trament ses fibres, illogiquement, dynamiquement.

Dans l'ensemble, un jeu ironique<sup>420</sup>, divinisant l'Homme<sup>421</sup>, se déploie dans son désir<sup>422</sup> méfraternel<sup>423</sup>, engendrant le non-sens<sup>424</sup>, et justifiant l'aperception idéologique<sup>425</sup>. « Pour un auteur qui a déclaré toute son œuvre « ironique », la question de l'ironie est bien loin d'avoir reçu l'attention serrée qu'elle mérite.<sup>426</sup> »

En effet, car nous découvrons qu'elle n'a rien d'une figure didactique ainsi que l'estime Jacques Chabot<sup>427</sup> célébrant Camus nesciemment, ni non plus qu'elle fonctionne en tant qu'artifice ainsi que Roger Quilliot<sup>428</sup> la lisant littéralement, mais, plutôt qu'un procédé, elle constitue une source d'où émane l'œuvre camusienne :

Le rire moderne procède en perturbant le processus d'interprétation, en créant le doute chez le lecteur, voire en rendant le sens absolument indécidable. [...] Tout se passe comme si l'écrivain, intégré malgré lui dans le système de la communication publique, s'en abstient par son refus de plier au nouveau code communicationnel et signalait sa dissidence en se rendant inintelligible. Mais, parallèlement, ce que l'énoncé perd en intelligibilité exhausse d'autant la figure de l'énonciateur : car c'est ce dernier qui piège le lecteur par ses ruses et malices.<sup>429</sup>

Aussi bien, Albert Camus correspond à ce portrait partiel de l'écrivain moderne, car nous avons déjà vu qu'il cherchait à se valoriser, lui<sup>430</sup>, par-devers son détachement. Mais enfin, ce rire moderne même a quelque chose de dérisoire, dans la mesure exacte où il craindrait l'intelligibilité, car l'intelligibilité ne dissout pas nécessairement dans le système de la communication publique : il y a d'autres procédés que le brouillage, et la littérature ne retire de loin pas toute sa force de l'inintelligibilité — ou alors, cette inintelligibilité provient de l'opacité même du réel auquel elle se réfère, aussi fictif se présente-t-il.

---

419in Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain I*, §14, trad. Robert Rovini : « Toutes les vibrations *assez intenses* de l'âme provoquent une résonance d'impressions et d'états analogues ; elles fouillent pour ainsi dire la mémoire. Elles suscitent en nous quelque réminiscence, éveillent la conscience d'états semblables et de leur origine. Il se forme ainsi de prompts et familières associations de sentiments et d'idées, que l'on finit, lorsqu'elles se succèdent à la vitesse de l'éclair, par ne plus même percevoir comme des complexes, mais comme des *unités*. [...] comme c'est souvent le cas, l'unité du mot ne garantit en rien l'unité de la chose. »

420in supra *Aveuglement*, « *Projet* »

421idem, « *Foi* »

422idem, « *Désir* »

423in supra *Altermonde*, « *Fraternité* »

424idem, « *Non-sens* »

425in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

426in Raymond Gay-Crosier, *Albert Camus 14, le texte et les langages*, p.5

427in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.17 : « Socrate fut l'inventeur de cette *méthode* philosophique [l'ironie maïeutique] — car c'en est une, et de loin la meilleure — qui consiste, entre autres choses, à feindre de suivre l'adversaire dans son argumentation et de partager ses idées, jusqu'au point où leur absurdité paraît évidente. L'ironie est donc une sorte de preuve par l'absurde plus efficace que la dialectique elle-même, quand on se trouve en face d'absurdités auxquelles une situation absurde donne un semblant d'évidence. » — Nous disons que l'ironie sert à dérouter ludiquement le lecteur pour, effectivement, le convaincre, mais pas nécessairement en faveur de la vérité — il n'y a pas de preuve qui vaille, mais uniquement une dérision de l'adversaire : — en faveur de l'objectif de l'ironiste.

428in Roger Quilliot, *les Jours de notre mort*, p.88 : « Ces trompe-l'œil [du détachement narratif] n'ont d'autre objectif que de mieux faire éclater la discordance profonde entre l'étrangeté de la peste et l'impuissance à la traduire. Camus résout cette contradiction en choisissant l'insignifiance, la neutralité ou l'humour blanc. » — À noter que cet humour blanc ne doit pas tromper : allier à l'insignifiance et à la neutralité, il devient ironie. Alors au fond, y a-t-il quelque chose à traduire ou d'étrange, à la factualité d'un bacille ? ... *La Peste* donna bien ce qu'elle pouvait donner.

429in Alain Vaillant, *l'Histoire littéraire*, p.322

430in supra *Altermonde*, « *Fraternité* »

Mais Camus emploie un rire jaune ; celui, donc, de Socrate<sup>431</sup> — de l'ironie, — et :

C'est la grâce de l'ironie : elle ne nous donne que ce qu'elle nous enlève ; si elle affirme, l'affirmation est un lieu ardent d'où nous avons hâte de sortir. Parfois l'ironie devient lourde. Ce poids est aussi sa légèreté : c'est qu'elle est sans humour.<sup>432</sup>

Il se fait justement, que la tâche de l'écrivain-penseur — par laquelle il s'arroge le pouvoir sur son lecteur — gît dans l'appauvrissement du monde<sup>433</sup>, en quoi « elle ne nous donne que ce qu'elle nous enlève ». Mais « le lieu ardent » d'où « elle affirme » faisait fuir l'auteur lui-même — dérisoirement, — et son échappatoire a, comme on sait, *révolte* pour nom, en vertu de la justice invoquée, avant de rompre cette démarche en faveur de l'amour qui ne put advenir<sup>434</sup>. Enfin, l'œuvre de Camus n'a pas pour réputation de faire preuve d'humour. Les anecdotes à caractère humoristique même, servent la dérision, ironiquement.

Par exemple, dans *l'Étranger*, quand Meursault reprend le travail après la mort de sa mère ...

Avant de quitter le bureau pour aller déjeuner, je me suis lavé les mains. À midi, j'aime bien ce moment. Le soir, j'y trouve moins de plaisir parce que la serviette roulante qu'on utilise est tout à fait humide : elle a servi toute la journée. J'en ai fait la remarque un jour à mon patron.<sup>435</sup>

... ou bien dans *la Peste*, alors que les chiffres de l'invasion des rats augmentent : « Seul le vieil Espagnol asthmatique continuait de se frotter les mains et répétait : « Ils sortent, il sortent », avec une joie sénile.<sup>436</sup> »

Et dans *la Chute*, Jean-Baptiste Clamence narrant ses réactions après ses premières désillusions existentielles<sup>437</sup> :

Je méditais par exemple de bousculer des aveugles dans la rue, et à la joie sourde et imprévue que j'en éprouvais, je découvrais à quel point une partie de mon âme les détestait ; je projetais de crever les pneumatiques des petites voitures d'infirmités, d'aller hurler « sale pauvre » sous les échaudages où travaillaient les ouvriers, de gifler les nourrissons dans le métro. Je rêvais de tout cela et n'en fit rien [...] <sup>438</sup>

Ces trois exemples vont — sans parler de l'ironie noire de *l'Envers et l'endroit*<sup>439</sup> ni de la dérision de la vie artistique de *Jonas*<sup>440</sup> qui va graduellement, et pour ainsi dire sottement — vers une sorte

---

431 in Friedrich Nietzsche, *le Crépuscule des idoles*, §11, trad. Jean-Claude Hémery : « Est-il encore nécessaire de dénoncer ce qu'a d'erroné sa foi [à Socrate] en une « rationalité à tout prix » ? De la part de philosophes et de moralistes, c'est s'abuser que croire échapper à la décadence du seul fait que l'on prend parti contre elle. Il n'est pas en leur pouvoir d'y échapper : ce qu'ils choisissent comme moyen, comme planche de salut, n'est en fin de compte également qu'une manifestation de décadence — ils en altèrent l'expression, ils ne la suppriment pas. » — Ceci dit en confirmation méthodologique de notre *Contexture*, « *Décadence* ».

432 in Maurice Blanchot, *la Confession dédaigneuse*, p.91

433 in supra *Altermonde*, « *Non-sens* »

434 *idem*

435 in Albert Camus, *l'Étranger*, pp.43-44

436 in Albert Camus, *la Peste*, p.22

437 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, pp.79-80 : « Si Clamence n'est pas Camus [...] sa verve, son cynisme léger sont « de l'homme même ». [...] Peut-être, enfin, la fascination de l'absolu, cette fureur du tout ou rien qui est au fond de l'erreur même d'un Clamence, est-elle pour Camus, philosophe de la mesure, une tentation constante. [...] Au terme du récit un miroir, ironiquement, apparaît. Il ne serait pas si cruel s'il ne menaçait pas l'auteur — et le lecteur à travers lui. [...] »

438 in Albert Camus, *la Chute*, p.97

439 in supra *Aveuglement*, « *Foi* »

440 in Albert Camus, *l'Exil et le royaume*

de suicide psychique, dans l'ordre des choses, de cet ordre des choses que nous voyions précédemment<sup>441</sup>.

Ce que nous retrouvons à chaque fois, tient d'une cocasserie de comportement. Meursault va voir son patron pour un embêtement familial et à vrai dire nécessaire ; l'Espagnol sénile jouit joyeusement du dégoût, ce dont témoigne la redondance « Ils sortent, ils sortent » ; Clamence songe à commettre les quatre cents coups<sup>442</sup> ; les narrateurs de *l'Envers et l'endroit* cultivent la marginalité morale, sans but<sup>443</sup> ; Jonas se laisse benoîtement dévorer par son milieu jusqu'au désespoir<sup>444</sup>. Faut-il en rire ou en pleurer ? Dérision de dérision, ironie fonctionnant « à blanc », pour le plaisir de se montrer cruel<sup>445</sup> et, nous le répétons, non comme procédé rhétorique, mais comme dynamique intrinsèque dirimant sérieusement les autres pour éprouver sa puissance — ainsi procède la dérision.

Ce que l'amicalité de Meursault pour Raymond ne contredit pas : face à l'Arabe que tabasse ce dernier en narration enchâssée<sup>446</sup>, ou bien son chien ou encore une femme<sup>447</sup>, et enfin par la réaction criminelle de Meursault avec ledit Arabe<sup>448</sup>, dans tous les cas le personnage principal ne s'interroge pas sur- mais accepte voire défend- la violence (contre le colonisé, contre les animaux, contre les femmes). Au contraire, Meursault exprime pour Raymond une forme d'empathie, voire de compassion ; par exemple, au sujet de la femme : « Je lui ai dit [à Raymond] qu'il me semblait que maintenant elle était punie et qu'il devait être content. » En somme, ce positionnement, populiste au sens contemporain du terme, correspond à une caricature d'électeur Front National.

[L'ironie] qui consiste, entre autres, à feindre de suivre l'adversaire dans son argumentation et de partager ses idées, jusqu'au point où l'absurdité paraît évidente. L'ironie est donc une sorte de preuve par l'absurde plus efficace que la dialectique elle-même, quand on se trouve en face d'absurdités auxquelles une situation absurde donne un semblant d'évidence.<sup>449</sup>

Mais de quelle évidence s'agit-il ? De ladite caricature ? Ou bien s'agit-il de la dénoncer, la littérature préservant heureusement une ambiguïté fondamentale ? ... Le livre illustre de façon romanesque pourtant, le premier cycle de l'absurde. Au final, il critique plus l'absurdité d'une procédure juridique que ses premiers contenus mettant en scène des « populos ».

Alors, il faut recontextualiser : le propos de Camus cherche, selon sa fameuse expression, à « comprendre, et ne pas juger ». Premièrement, l'époque diffère moralement de la nôtre ;

---

441 in supra *Altermonde*, « Non-sens ». De plus, in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.83 : « Si Camus n'est absent d'aucun de ses récits [...] « Jonas ou l'artiste au travail », de tous, le concerne peut-être le plus directement. Ici comme toujours la pudeur est dans l'ironie, et celle-ci n'a jamais été aussi acérée que dans cette nouvelle. » — Cruauté dont nous parlerons bientôt.

442 Ce que soutient notre diagnostic in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « la Faiblesse d'Albert Camus » : « En somme, sa structure de personnalité demeure pré-œdipienne, malgré les modèles paternels qui se présenteront sur son chemin — avec Louis Germain qu'il salue encore en 1957 pour le Nobel dans le premier *Discours de Suède*, ainsi que Jean Grenier auquel il dédia *l'Homme révolté*, — et Camus dispose d'un caractère schizothyme, propre à l'époque qui vient, décrite par Félix Gattari et Gilles Deleuze [in Félix Gattari & Gilles Deleuze, *Capitalisme et schizophrénie I & II, L'Anti-Œdipe & Mille Plateaux*] : Camus rentre exactement dans leur schéma de la lutte moléculaire (« schizophrène ») anti-molaire (« paranoïaque ») par sa révolte, tandis que son attention au corps répond à la logique du CSO (« Corps Sans Organe ») [*L'Anti-Œdipe* : seule psychanalyse possible dans un univers pré-œdipien, si l'on en croit le diagnostic d'infantilisme fait par Philippe Muray quant à notre époque]. »

443 in François Armengaud, *Albert Camus et la philosophie*, « L'Ironie « tapie au fond des choses », ou l'inextricable texture de l'Envers et l'endroit », p.38 : « [L'ironie s'exprime ainsi] : c'est ce dont on a le plus besoin qu'on vous donne le moins. Ainsi par exemple c'est quand vous êtes âgé et malade, et que vous auriez besoin de davantage d'attention, qu'on vous en accorde le moins, par une sorte de loi d'inadéquation maximale ou une loi de croissance de l'effet pervers. Ce n'est pas seulement une distance entre ce qu'on souhaite et ce qu'on a : car ce qu'on obtient, c'est justement le contraire de ce qu'on voudrait. »

444 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, pp.79-80 : « [Les] nouvelles [de *l'Exil et le royaume*] s'inspirent [...] dans des registres différents, du même sentiment d'insatisfaction qui donne la parole à Clamence. »

445 Ce qui corrobore en sus *Aveuglement*, « *Désir* » et *Altermonde*, « *Fraternité* », où la solidarité et l'affection pour les Hommes tournent au vinaigre.

446 in Albert Camus, *l'Étranger*, p.47

447 in Albert Camus, *l'Étranger*, pp.58-60

448 in Albert Camus, *l'Étranger*, p.95

449 in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.18

secondement, les actions populaires décrites, quelque brutalité possèdent-elles, ont un sens — grossier à la manière d'un nazisme atténué et ordinaire<sup>450</sup>, oserons-nous dire dans l'ordre de la critique camusienne de cette idéologie, mais un sens.

L'absurdité vient d'ailleurs : de l'institution judiciaire, justement. Pourtant, cette quotidienneté demeure dérisoire, mais les magistrats viennent la couronner, car le fossé béé entre l'Algérie des pieds noirs et l'administration française. Situation elle encore dérisoire, aboutissant à cette conclusion alors compréhensible, de se souhaiter accueilli sur l'échafaud « avec des cris de haine » : l'affect crée au moins un contact, une relation, bien entendu dérisoires, sur le modèle de ces expériences de laboratoire où des rats esseulés souffrent psychologiquement plus que des rats maltraités — avec pour groupe témoin des rats bien traités ; — il faut combler un fossé interhumain, pour se rassurer<sup>451</sup>.

« Il s'agissait pour Camus de montrer une subjectivité aliénée en laissant le personnage se peindre lui-même par des actes qui ne l'expriment pas<sup>452</sup> », non, car ils expriment une situation coloniale impossible. Et quand Jean-Claude Brisville écrit : « Meursault, en ignorant le jeu [social], fait œuvre d'humoriste — et nul n'est censé ignorer le jeu. Le voici donc puni finalement pour son indifférence à la règle<sup>453</sup> » il se trompe profondément, puisque non seulement le personnage ne fait rire que jaune — ironiste, — mais en plus il s'agit bien plutôt d'une science absolue de la règle — au moins au plan de la subjectivation auctoriale, fonctionnant comme son arrière-plan cognitif — qui le pousse dans ces extrémités, par rejet moral de la situation. Car « Albert Camus n'éludait pas. Même si la révolte était vaine, elle lui paraissait noble et nécessaire, tant qu'une *explication* ne lui serait pas fournie<sup>454</sup> ». En attendant, ironisant depuis le départ, il se moque du monde. La critique a eu tendance à se jeter dans la brèche facile d'un rejet de la morale sociale, alors que la morale demeure soutenue, et que seuls les événements<sup>455</sup> motivent les différents soulèvements qui traversent l'œuvre entière.

Mais l'implication dans ces événements se fait dans l'anarchie des dynamiques, ou le chaos d'une volonté de puissance déboussolée voire déboussolante<sup>456</sup>, par le fait que « ce qu'une attitude condamné-à-mort est censée éliminer, c'est la signification *pratique* des activités<sup>457</sup> » rendues dérisoires. Cette élimination empêche de s'y retrouver judicieusement, et peut inciter à s'élaborer de nouveaux repères — la trajectoire discontinue de l'absurde à l'amour, en passant par la révolte, la liberté, l'égalité et la fraternité censées faire sa justice<sup>458</sup>. Or l'implication, quasi-militante et militante parfois<sup>459</sup>, s'explique trop personnellement pour faire mouche et, comme Meursault, Clamence ou Jonas, finit isolée : il y a là un individualisme annonciateur d'une meilleure vie — messie démocratique.

Néanmoins, elle justifie que l'on se batte pour un autre monde, moins dérisoire, et, globalement, la gloire posthume de l'écrivain-penseur s'édifia, de notre avis, sur cette base *a priori* non-nihiliste, mais sans bien sentir ni ses artifices, ni ses faiblesses, ni ses banalités — qui la rendent dérisoire elle-même, et pour ainsi dire sans crainte : *gloriole*<sup>460</sup>. Nous laisserons donc notre lecteur sur cette note nietzschéenne :

---

450 *in supra Altermonde*, « *Non-sens* »

451 De ce point de vue, *l'Étranger* a une fin dérisoirement heureuse.

452 *in* Rachel Bepaloff, *le Monde du condamné à mort*, p.137

453 *in* Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.60

454 *in* Jean Grenier, *l'Œuvre et l'homme*, p.167

455 *in* *infra Altermonde*, « *Événement* »

456 *in* *supra Aveuglement*, « *Projet* » et *Altermonde*, « *Non-sens* »

457 *in* Robert Champigny, *Esthétique et morale*, p.12

458 *in* *supra Altermonde*, « *Fraternité* »

459 *idem*, « *Aperception* »

460 Ce que les maintes possibilités de récupération par les tenants d'un bord comme de l'autre, en politique comme en philosophie, ne contredit pas.



Tous les écrivains ironiques comptent sur cette sorte d'hommes qui veulent avoir le plaisir de se sentir supérieurs à tous les autres, y compris l'auteur qu'ils regardent comme le porte-parole de leur prétention.<sup>461</sup>

---

<sup>461</sup>in Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain I*, §372, trad. Robert Rovini

## Événement

Dans cette dernière séquence, nous étudierons la façon dont Albert Camus se sert de l'événement — ou *des* événements — pour élaborer son (pré-)altermondialisme, après avoir établi sa trame fraternelle<sup>462</sup>, insensée<sup>463</sup> et dérisoire<sup>464</sup> qui, dans l'ensemble, permet déjà de sentir toute sa décadence<sup>465</sup>. Prenons une critique du *Mythe de Sisyphe* pour point de départ :

L'étude minutieuse des vecteurs métaphoriques à l'œuvre dans le [*Mythe de Sisyphe*] s'achemine alors vers une heuristique qui « implique le lecteur-spectateur et le narrateur-spectateur-traducteur pour affirmer que le champ métaphorique se doit d'être considéré comme un espace scénique intériorisé où s'écrit et se révèle par la dialectique de l'image une autre vérité ». L'étude de l'intégration méthodique de la métaphore à la rhétorique de l'Essai permet de dégager les torsions considérables qu'il impose aux notions ouvrières.<sup>466</sup>

Non seulement cette citation confirme-t-elle une réalité des torsions, rétorsions et distorsions décrites plus haut<sup>467</sup>, mais encore nous conduit-elle à la théâtralité dans l'écriture camusienne<sup>468</sup>, évoquée en *Contexture* : « Pathos, théâtralité et rhétorique constituent les démarches de celui qui, étudiant son expression, s'étudie lui-même, pour ainsi dire *maniériste*<sup>469</sup> » — or cette espèce de maniérisme nous apparut comme une façon de se valoriser, par exemple dans la puissance sisyphéenne<sup>470</sup>.

On ne s'étonnera donc pas que ladite théâtralité agisse dans un essai tel que *le Mythe de Sisyphe* même, tout froidement logique se présente-t-il, et nous jugeons effectivement qu'un Homme « écrit avec son corps, avec son sang »<sup>471</sup>.

S'abîmer dans cette certitude sans fond, se sentir désormais assez étranger à sa propre vie pour l'accroître et la parcourir sans la myopie de l'amant, il y a là le principe d'une libération. Cette indépendance nouvelle est à terme, comme toute liberté d'action. [...] [L'homme absurde] peut alors décider d'accepter de vivre dans un tel univers et d'en tirer ses forces, son refus d'espérer et le témoignage obstiné d'une vie sans consolation.<sup>472</sup>

Dans cette « indépendance nouvelle », nous trouvons, appliqué au réel, le paradoxe du comédien théorisé par Denis Diderot : tout se passe comme s'il s'agissait de devenir à soi-même sa propre marionnette dans le théâtre de l'univers, ce que signalent le déterminant indéfini « un » et l'épithète démonstratif « tel » — comme si l'univers avait une valeur quelconque parmi d'autres univers, pour

---

462in supra *Altermonde*, « Fraternité »

463idem, « Non-sens »

464idem, « Dérision »

465in supra *Contexture*, « Décadence »

466in Raymond Gay-Crosier, *Albert Camus 14, le texte et les langages*, p.4

467in supra *Aveuglement*

468Une théâtralité que, bien entendu, ses débuts au Théâtre du travail, ainsi que son retour au théâtre dans les années cinquante — avec ses différentes adaptations — ne contredit pas, in Roger Grenier, *Albert Camus, soleil et ombre*, p.267 : « Souvent aussi, le théâtre fut pour lui un refuge, et les adaptations un travail qui meublait le temps, entre deux périodes de création. » — Sans parler de son jeu théâtral, in supra *Aveuglement*, « Projet ».

469in supra *Contexture*, « Décadence »

470in supra *Altermonde*, « Fraternité »

471in Patrick Wotling, *la Philosophie de l'esprit libre*, « 5. le Corps » et « 13. l'Écriture philosophique »

472in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, p.85

ainsi dire *scéniques* — sans parler de cette « décision d’accepter d’y vivre », dérisoire<sup>473</sup> car, au fond, il n’y a qu’une seule décision réelle : celle de se tuer, et l’acceptation ou le refus constituent des non-sens<sup>474</sup>, en ce que la vie n’a rien d’un droit ni d’un devoir. Décision de se tuer qui, d’ailleurs, ne nous conduirait nulle part, mais nous ôterait bêtement l’aperception de l’univers sans l’annuler, sauf pour soi-même, solipsiste à la manière d’un comédien qui s’invente une fiction théâtrale — comme si l’on pouvait *retourner en coulisse*. À ce propos, le comédien fait partie des archétypes d’hommes absurdes décrits dans le livre, et quand on pense aux archétypes de Don Juan et du conquérant, il faut nécessairement leur trouver une affectation, dans le sens le moins honorable du mot *affectation*. Affectation qui, pourtant, permet à chacun de briller dans le « théâtre de l’univers ».

Il se trouve que le théâtre, genre dramatique — genre de l’action, — s’intéresse aux événements d’une façon particulière, puisqu’il en donne la représentation incarnée. Aussi bien, il s’agit, comme nous le disions plus haut, de ne pas s’engager réellement dans l’existence<sup>475</sup> mais d’en jouer la représentation et, conséquemment, de refuser d’aimer vraiment : « [le non-sens] permet d’éviter l’engagement réel auprès des Hommes, sincèrement coopératif et amical, en refusant l’amour au profit de l’indifférence révoltée cherchant à se justifier<sup>476</sup> », malgré les exhortes à l’amour, que l’on trouve pourtant bien avant le dernier cycle inentamé de l’écrivain-penseur.

La fausseté avec bonne conscience ; le plaisir pris à la dissimulation qui jaillit comme puissance, qui met à l’écart le soi-disant « caractère », le submerge, et parfois l’éteint ; l’aspiration intérieure à se glisser sous un rôle et un masque, sous une *apparence* ; une surabondance de capacités d’adaptations de toutes sortes qui ne savent plus se contenter de servir à l’utilité la plus immédiate et la plus étroite : n’est-ce pas *simplement* tout cela, le comédien en soi ? ... Un tel instinct se sera développé avec le plus de facilité dans les familles du bas peuple [...] Dans des conditions sociales plus élevées aussi, une pression semblable suscite une espèce d’homme semblable : si ce n’est qu’alors, la plupart du temps, l’instinct de comédien est justement encore bridé par un autre instinct, par exemple chez le « diplomate » [...] <sup>477</sup>

Or, non seulement Albert Camus provenait « du bas peuple », mais en plus, une fois adulte, tentait-il le périlleux exercice diplomatique de concilier la France et l’Algérie<sup>478</sup>. Dès lors, avec ce que nous disons ci-dessus, dans *Aveuglement* encore, ainsi que dans les parties précédentes concernant la nolonté d’impuissance camusienne au service d’un autre monde, nous pouvons trouver à l’auteur une « fausseté à bonne conscience ». D’ailleurs, « le plaisir pris à la dissimulation qui jaillit comme puissance », nous l’avons décelé chez Rieux et Clamence<sup>479</sup>, il existe chez d’Arrast ; la « mise à l’écart du caractère », elle existe chez Meursault et chez Camus lui-même<sup>480</sup> ; « l’aspiration intérieure à se glisser sous un rôle et un masque, sous une *apparence* », elle existe chez Caligula travesti, Jan, Kaliayev par l’idéologie, Janine dans le mensonge à son mari, le Renégat dans sa soumission<sup>481</sup> ; enfin, la « surabondance de capacités d’adaptations de toutes sortes qui ne savent plus se contenter de servir à l’utilité la plus immédiate et la plus étroite », elle se présente en Sisyphe et en *l’Homme révolté* face au pire, mais encore chez *les Muets*, Daru, Jonas<sup>482</sup> — à travers

473in supra *Altermonde*, « *Dérision* »

474in supra *Altermonde*, « *Non-sens* »

475in supra *Aveuglement*, « *Projet* ».

476in infra *Altermonde*, « *Non-sens* »

477in Friedrich Nietzsche, *le Gai savoir*, §361, trad. Patrick Wotling

478Nous reparlerons de cette tendance à la diplomatie in infra *Annonciation*, « *Médiocrité* »

479in supra *Aveuglement*, « *Aperception* » et *Altermonde*, « *Non-sens* »

480in Raymond Gay-Crosier, *Albert Camus 14, le texte et les langages*, p.6 : « [Le nom du narrateur de « l’Hôte »] fonctionne comme catalyseur de la narration et permet de suivre à la fois la naissance du texte et, derrière l’identité de l’instituteur, celle de l’auteur. » De plus, voir in supra *Aveuglement*, « *Désir* » et *Contexture*, « *Décadence* »

481in supra *Aveuglement*, « *Foi* », « *Désir* » et *Altermonde*, « *Fraternité* », « *Non-sens* »

482in supra *Aveuglement*, « *Projet* » et *Altermonde*, « *Non-sens* »

toute l'œuvre, en somme. Alors, nous voilà tentés de poser la question : la littérature camusienne ne promeut-elle pas « le comédien en soi » ? À laquelle nous répondons par l'affirmative<sup>483</sup>.

D'où une réduction théâtrale au second degré : par la réflexion, l'acteur est unifié à ses propres yeux comme personnage d'acteur. Un condamné à mort conscient joue le rôle du condamné-à-mort. [...] La réflexion réduit les diverses activités à des rôles [...] toute réflexion philosophique qui réfléchit sur elle-même forme un cercle. Ici toutefois le cercle ne serait pas entre philosophie et méta-philosophie, mais entre philosophie et théâtre. Ou, si l'on veut, le schéma spectateur-acteur-personnage se referme : le spectateur est un personnage. Cela peut amuser ou gêner.<sup>484</sup>

Et cela « peut amuser ou gêner » pour la simple raison que cette représentation, par son processus même, tourne tout à la dérision<sup>485</sup>, par son détachement et son besoin de valorisation<sup>486</sup> : « [...] Camus dramatise [...] l'écriture [de l'*Homme révolté*], il recherche les formules brillantes : son livre n'est pas exempt d'une certaine rhétorique théâtrale, d'une certaine mise en scène.<sup>487</sup> » De plus :

L'ironie, d'autre part, ne représente pas seulement une variété de logique illogique<sup>488</sup>. Si je dis « ne représente pas », cela tient à la situation particulière de l'ironie qui est essentiellement une logique en représentation : l'ironiste dialogue avec lui-même comme avec un autre [...]<sup>489</sup>

Ce qui nous oblige bien à mettre en doute la nature de l'amour camusien, car il n'y a pas d'amour simulé possible :

Nous avons vu plus haut que la première qualité de cette forme d'amour dont l'homme camusien a besoin, c'est d'être universelle, de pouvoir embrasser à la fois le monde physique, le monde social et le monde métaphysique, de réunir, dans le même élan du cœur, les deux univers opposés du moi et du non-moi. Il ne s'agit pas ici de choisir un amour contre un autre [...]<sup>490</sup>

Or cela, non content de confirmer ce que nous disions de Sisyphe<sup>491</sup>, se trouve par soi confirmé par le critique Ilona Coombs :

[...] la vision dramatique de Camus se traduit en termes d'un art collectif transcendant, qui se réalisait dans l'acte de communion unissant acteurs et public.<sup>492</sup>

En effet, que dire de cet amour confusionnel — voire *confusionniste* — tandis pourtant que la représentation met à distance, et détache, dans l'attitude existentielle même ? ... Il y a paradoxe<sup>493</sup>. Aussi bien, ce que nous trouvons dans la littérature camusienne consiste en une noli-tangere d'impuissance qui emploie la notion d'amour pour se maintenir vaille que vaille dans la

483D'ailleurs, les événements, dans son journalisme — *Actuelles, À Combat* — passionnèrent l'écrivain-penseur. Pour nous en tenir à notre corpus, nous ne pouvons nous pencher ici sur les écrits journalistiques ; reste que nous y trouverions la même tendance que nous trouvons dans sa littérature proprement dite : tendance à la représentation.

484in Robert Champigny, *Esthétique et morale*, pp.16-18

485in supra *Altermonde*, « *Dérision* »

486idem, « *Fraternité* »

487in Maurice Weyembergh, *Albert Camus et Karl Popper : la critique de l'historisme et de l'historicisme*, pp.16-18

488« *Logique illogique* » qui corrobore notre affirmation d'une décohérence interne à l'œuvre, malgré les propos réitérés de Camus sur la recherche de la cohérence, in supra *Altermonde*, « *Non-sens* ».

489in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.18

490in Pierre Nguyen-Van-Huy, *la Métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, p.86

491Ce que nous avons vu, in supra *Altermonde*, « *Non-sens* ».

492in Ilona Coombs, *Camus, homme de théâtre*, p.31

493in infra *Annunciation*, « *Confusion* »

communauté des Hommes<sup>494</sup>, mais un amour teinté de méfraternité<sup>495</sup>, qui le rend au désamour. Alors, la nolonté d'impuissance se sert de la médiation de l' - ou des- événement(s) pour, paradoxalement, impliquer autant que séparer le locuteur de son allocutaire, à savoir maintenir un *statu quo*, soutenant la logique défensive déjà vue<sup>496</sup>. Et voilà bien la tragédie camusienne, qui au vrai ne vit pas dans la perspective qu'il offre sciemment à lire<sup>497</sup>, mais dans ce dilemme nescient de l'engagement et de l'amour, ou du dégageant et du mépris. Une indécision que l'on retrouve, par exemple, dans *la Peste*, au sujet du bonheur :

Encore faudrait-il que le bonheur nous mette en communion avec une force suprême, qu'il soit une affirmation positive et passionnée. Mais il me semble que Camus n'en donne jamais qu'une définition négative. Si le bonheur est seulement le fait d'échapper à la peste, cela ne suffit pas : nous voulons qu'il soit la possibilité d'atteindre à ce qui est en dehors de l'ordre de la peste, un usage et une justification de notre liberté.<sup>498</sup>

La peste ne peut pas nous sortir de cet « ordre » en « justifiant un usage de notre liberté », parce que, précisément, ladite nolonté d'impuissance l'en empêche. Or il y a un avantage à ne pas s'en tirer, tout d'abord parce que voilà une source de l'explication tragique à laquelle tient Camus, mais encore parce que la décision ruinerait tout l'édifice de l'absurde, de la révolte, sa liberté, son égalité et sa fraternité, et de l'amour<sup>499</sup>. En somme, il s'agit de préférer l'idéalisme au pragmatisme, pour ce que le pragmatisme conduit nécessairement à « *faire une omelette en cassant des œufs* », ce que s'interdit *l'Homme révolté* d'après le même adynamisme. On comprend alors que « cette manière de voir conduisait au rigorisme dans le langage<sup>500</sup> », car la rigueur fonctionne d'abord comme une interdiction, un empêchement de sortir d'un ordre<sup>501</sup> — celui de l'absurde divinisé<sup>502</sup>, — et permet encore de briller par une démonstration de force dans la striction, exaltation du sentiment de puissance, ce qui explique que pour Camus :

Le grand style est donc à trouver dans la tension la plus haute. Se refusant en même temps à la photographie et au délire, il peut répondre alors à l'exigence d'unité que la révolte nous découvre.<sup>503</sup>

Cela dit, la révolte ne la découvre pas, il s'agit bien plutôt d'un prérequis à la révolte dans le conditionnement de l'absurde. Mais revenons au traitement impliqué-détaché de l'événement :

Dans ce café maure, tout au bout de la ville arabe. Je me souviens non d'un bonheur passé, mais d'un étrange sentiment. C'est déjà la nuit. [...] Personne dans la salle, les bruits de la ville en contrebas, plus loin les lumières sur la baie. J'entends l'Arabe respirer très fort, et ses yeux brillent dans la pénombre. Au loin, est-ce le bruit de la mer ? [...] Une sorte de chant secret naît de cette indifférence. Et me voici rapatrié. Je pense à un enfant qui vécut dans un quartier pauvre. [...] Il n'y avait qu'un étage et les escaliers n'étaient pas éclairés. Maintenant, après de longues années, il pourrait y retourner en pleine nuit. [...] Sa main, l'horreur instinctive, jamais vaincue, de la rampe d'escalier. Et c'était à cause des cafards.<sup>504</sup>

---

494in supra *Aveuglement*, « Désir »

495in supra *Altermonde*, « Fraternité »

496in supra *Aveuglement*, « Aperception »

497in infra, *Annonciation*, « Sensationnel »

498in Gaëtan Picon, *Remarques sur la Peste*, p.83

499in supra *Altermonde*, « Fraternité »

500in Jean Grenier, *l'Œuvre et l'homme*, p.169

501in supra *Altermonde*, « Non-sens »

502in supra *Aveuglement*, « Foi » et *Altermonde*, « Dérision »

503in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.49

504in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « Entre oui et non », pp.57-58

Nous n'avons pas choisi l'essai *Entre oui et non* par hasard, puisque par son titre même, il récuse la décision, maintient le dilemme et, en ce sens, ouvre sur la tragédie : la tragédie de quitter ou non l'enfance, la jeunesse<sup>505</sup>. Car enfin, ce narrateur qui s'exprime dans l'obscurité d'un « café maure », l'enfant dont il se souvient, lui aussi connaît l'obscurité — rapprochement thématique — mais aussi, nous savons biographiquement qu'il s'agit de l'enfance d'Albert Camus, qui écrit maintenant. Voilà donc un signal de l'amour confusionnel, pour commencer, dans le « rapatriement » comme dans l'obscurité parallèle du narrateur et de l'enfant. Mais, paradoxalement, il y a distanciation face à l'événement mémoriel : « Je pense à un enfant ». Le narrateur ne dit pas qu'il parle de lui et, au surplus, il distancie encore l'enfant avec le déterminant indéfini, enfant qui lui-même éprouve une « horreur instinctive » pour le chemin qui le conduit chez lui — implication détachée.

Ce souvenir sert de médiation pour traiter la préférence de « regarder [son] destin dans les yeux<sup>506</sup> » dans l'essai. Au reste, la distanciation apparaît clairement, et parallèlement, dans la description du contexte d'énonciation, où les événements se passent « tout au bout », « en contrebas » ou « au loin ». Enfin, nul ne communique, et tout passe par la sensorialité d'un barman regardant le verre vide du narrateur, ou bien du narrateur entendant la respiration de l'Arabe.

La salle déserte contraste avec le monde peuplé, dont on participe allusivement grâce à la sensorialité, quasi impressionnisme littéraire<sup>507</sup>. Par soi, rien de tragique dans la narration, mais pourtant elle trouve sa source dans la tragédie de la décision à prendre et de l'indécision concomitante, qui nécessite de regarder son destin en face — mais un destin qui n'a plus rien de tragique, et tout d'absurde dans son *statu quo*<sup>508</sup>, car il faut bien distinguer une structure sur deux niveaux : la nescience de ladite tragédie, et l'élaboration d'une science non-tragique absurde se réclamant du tragique dans l'aperception pourtant.

Nous retrouvons cela partout : « Mis à l'épreuve de l'« antithéisme », Camus devait envier tôt ou tard, l'assurance de l'athée, qui lui semblait n'avoir d'égale que celle de l'homme de foi.<sup>509</sup> » Un ni-ni tragique au fond, en ce que l'« épreuve » appelle une décision face au dilemme, maintenant une « envie » absurde, face à l'événement religieux, de sorte à pouvoir en conserver la représentation. Ou bien :

[Nous lirons] l'œuvre de Camus tout entière comme l'expression d'un conflit politique, poétique et donc critique, entre le mythe du soleil et l'idéologie du nihilisme prétendu « révolutionnaire ». Cet antagonisme, produit des contradictions de l'Histoire, serait relativement simple, si le mythe solaire n'était pas lui-même *sous-tension*.<sup>510</sup>

La décision entre « le mythe du soleil » et « l'idéologie du nihilisme » ne peut se voir prendre, car *l'Homme révolté* doit s'impliquer dans les « contradictions de l'Histoire » par-devers la « sous-tension ». Indécidé, en vertu de sa propre idéologie<sup>511</sup> qui l'oblige à s'impliquer, il rejette pourtant la violence du devenir et maintient la distance. Encore un ni-ni tragique au fond, absurde dans sa traduction pratique face aux événements historiques, de sorte à pouvoir en conserver la représentation — en quoi Albert Camus exprime bien une volonté de puissance purement artistique. Mais voilà encore pourquoi « le malentendu est partout [...] Innocents ? Coupables ? Personne ne le

505« Juvénilité » que nous trouvons déjà *in supra Aveuglement*, « Désir » et *Altermonde*, « Non-sens », « Dérision ».

Voir encore *infra Annonciation*, « Surfusion »

506in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « Entre oui et non », p.72

507Dont nous décrirons plus précisément la nature *in supra Annonciation*, « Sensationnel ».

508in *supra Altermonde*, « Non-sens »

509in Paul Viallaneix, *l'« Incroyance passionnée » d'Albert Camus*, p.120

510in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.23

511in *supra Aveuglement*, « Aperception »

serait-il plus [...] ?<sup>512</sup> » car son art jaillit de cette irrésolution même.

Pour l'encenser, Jean-Claude Brisville juge bon de dire :

Au moment d'être interrompue, sa pauvre vie [à Meursault] découvre ainsi son unité dans cette volonté farouche de ne rien éluder. Purifié de tout espoir trompeur l'acte de vivre est notre seule certitude. Au contraire, il s'avive dans notre dénuement.<sup>513</sup>

Au contraire, Meursault éludait, dans sa radicalité existentielle, la possibilité du mensonge — dit-on communément, — ou plutôt la possibilité d'arrêter de jouer et de prendre les choses à la légère — disons-nous<sup>514</sup>. Il maintenait son badinage, car il refusait lui-même de décider entre son innocence ou sa culpabilité face au meurtre. Si « l'acte de vivre » — pour autant qu'il s'agisse d'un acte, et non d'un donné — ressemble à une certitude, cela vient de ce qu'il ne reste plus que cela et, loin de « s'aviver dans notre dénuement », l'irrésolution nous dénude dérisoirement.

« Meursault est un homme charnellement soumis au soleil, et je crois qu'il faut entendre cette soumission dans un sens à peu près sacré.<sup>515</sup> » Nous ne dirons pas le contraire<sup>516</sup>, mais ladite « soumission » n'a rien d'esciente : on y entre à force d'indécision face aux événements, de cette indécision prétendument justifiée par l'amour confusionnel et dont la confusion, dès lors, s'apparente à une mélasse, ironie noire<sup>517</sup>, qui fait bien de la dérision ludique la dynamique de ce positionnement indifférent — ou refus de se positionner — face aux événements. À savoir que Camus nous incite à prendre au sérieux un enfantillage, à nous rendre à l'animalité inférieure<sup>518</sup> d'une bourgeoisie toute de sensiblerie et repue qui adviendrait socialement au courant des années 70, et dont Brigitte Bardot constitue un emblème<sup>519</sup> ; et encore, avec une gravité sans borne. Où l'on comprend qu'« il est permis de deviner chez l'auteur [de *la Chute*], en quelques points du monologue, le désir de régler son compte à la légende du Camus moralisant, prêcheur et vertueux, par lui-même souvent dénoncée<sup>520</sup> » : il ne pouvait en aller autrement dans la vénération du dieu noir-solaire, nesciente divinisation de soi, donc tout autant amour de soi confusionnel avec le monde, qui conduit fatalement à la « fidélité aux certitudes instinctives<sup>521</sup> ». Certitudes qui, pourtant, banales et tautologiques, ne mènent à rien<sup>522</sup>. Car dans l'univers absurde « sans doute rien n'est-il défendu, mais rien en même temps n'est permis puisqu'il n'y a plus de valeur qui autorise et oriente l'action. Cette valeur, ce sera la grandeur de l'homme de la créer lui-même.<sup>523</sup> » Or « la mère, chez [Camus], est en effet cette source symbolique de toute vie et de toute valeur.<sup>524</sup> »

Aussi bien, le but revient à la source, et il s'avère nihiliste. Comme nous l'avons dit, la nolonté d'impuissance se sert de la médiation de l' - ou des- événement(s) pour, paradoxalement, impliquer autant que séparer le locuteur de son allocutaire, à savoir maintenir un *statu quo*. Mais, sans cette médiation, l'énonciateur n'aurait plus jamais de contact avec ses pairs, demeurant « dans les jupes de sa mère », à cause de sa « *politique de l'autruche* ». Notamment, on le perçoit dans *Noces* et *l'Été* car, au fond, ces essais témoignent manifestement, plus que tout le reste de l'œuvre, du

---

512 Roger Quilliot, *un Monde ambigu*, p.101

513 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.63

514 in supra *Aveuglement*, « *Projet* »

515 in Roland Barthes, *l'Étranger, roman solaire*, p.63

516 in supra *Aveuglement*, « *Foi* »

517 *idem* et *Altermonde*, « *Dérision* »

518 in supra *Altermonde*, « *Fraternité* »

519 in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

520 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.79

521 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.108 : « Cette fidélité aux certitudes instinctives, c'est elle finalement qui va le maintenir debout dans le cours furieux de l'histoire. »

522 in supra *Altermonde*, « *Non-sens* »

523 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.113

524 in Pierre Nguyen-Van-Huy, *la Métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, p.104

bonheur camusien. Un bonheur passant par la médiation des lieux et des quotidiennetés, bonheur sans Histoire, pour ainsi dire sans événement, où l'événementiel gît tout entier dans la « *dominicalité* » : nous disons bien qu'il s'agit de « bonheurs du dimanche », jour du Seigneur éventuellement, mais jour bourgeois par excellence, aussi, dépourvu des objectifs productifs de la semaine.

D'ailleurs, nous n'avons pas cité *Noces* et *l'Été* comme représentatifs de la théâtralité, en début de partie. Car, bien que la bourgeoisie se rende aux « bonnes manières<sup>525</sup> », il n'en reste pas moins que le drame au sens fort, constitue par soi quelque chose qu'elle craint au plus haut degré — ne lui reste que le vaudeville. D'où, alors, l'appel camusien à l'événement des événements, à savoir « une plus grande vie ». Un appel qui, de lui-même, signale qu'elle lui fait défaut, et explique ses grandes manières théâtrales : il faut bien se donner des sensations d'événement, quand se sent écrasé par le devenir.

---

525À mettre en relation avec le *maniérisme* évoqué plus haut.



## Synthèse

Le pré-altermondialisme camusien émerge généalogiquement de 1) une fraternité gauche, en ce qu'elle se trouve affirmée pour s'affirmer soi-même, individu ; 2) l'absence de but, dans laquelle on pose un non-sens conditionnant une révolte elle-même insensée, en faveur d'une justice bientôt remplacée par l'amour, parce qu'au vrai il n'y avait pas d'injustice initiale ; 3) la tendance à tout railler, afin de légitimer le non-sens, la révolte encontre et la démarche inhérente ; enfin 4) le manque de vie provoqué par la dérision des choses<sup>526</sup> et la théâtralité inhérente, qui passent par la médiation de l'événement — et, ajoutons-nous pour boucler la boucle, une fraternité gauche.

Dans l'ensemble, il s'agit bien des faiblesses d'une volonté de puissance arrêtée en nolontés d'impuissance. Toutes choses que, de notre avis, l'on perçoit de nos jours dans l'altermondialisme — expression caricaturale desdits éléments — mais, aussi, et globalement, dans le devenir moderne rendu aux gestions économiques sans politique de civilisation aucune : la modernité camusienne, tout en préfigurant la nôtre, contribua à la faire.

À mettre au registre de l'Histoire littéraire.

---

<sup>526</sup>Pour un peu, dans l'ordre de la partie *Événement*, on pourrait croire qu'Albert Camus trépigna toute sa vie, de ne pas avoir pu courir au front, en 1940, à cause de sa tuberculose.

**ANNONCIATION**  
**le Message inspiré d'Albert Camus**

## Préambule

Jusqu'à présent, notre critique immoraliste d'Albert Camus répondit aux questions suivantes : *quelles mœurs renforce sa littérature ? quelles autres affaiblit-elle ? avec Aveuglement ; et pour quelles raisons généalogiques ? avec Altermonde.*

Nous avons vu, donc, qu'il y avait un type de foi, de désir, d'aperception et de projet renforcés qui, inversement, affaiblissaient leurs contraires — auxquels pourtant ils se trouvent en proie, rendant les choses ambiguës au plan locutoire, quant on le confronte à son illocutoire et son intention perlocutoire ; rien que de logique, dans le chaos de la volonté de puissance et ses cristallisations en nolontés d'impuissance dans un type de fraternité, de non-sens, de dérision et d'événement déterminant lesdites mœurs, généalogiquement. L'ensemble de cette recherche se vit placer dans le contexte plus vaste des temps, où règnent des vellétés d'alternatives sociopolitiques, proposant inévitablement des éléments de réponse à la question : *pour orienter vers quel type de vie la littérature camusienne déploie-t-elle ces mœurs ?* Cela dit, ce dernier point d'interrogation n'a pas encore reçu les développements qu'il méritait.

En effet, si revient souvent l'assertion que la littérature camusienne valorise une vie bourgeoise-bohème, et que dans l'ensemble on sent bien l'émergence des Droits de l'Homme — dont la vocation consiste purement à sauvegarder l'Humanité, sans politique d'avenir, logique du Dernier Homme nietzschéen — il faut que nous parvenions pourtant à la nature exacte du type de vie ressortant desdites torsions, rétorsions et distorsions, doublées de leurs fondements adynamiques.

Reste qu'enfin, tous les circuits par lesquelles nous passâmes — aussi complexes se présentèrent-ils, — expliquent assez bien le « mal de vivre » de l'écrivain-penseur, sensible dans ses *Carnets* et *Journaux de voyage*<sup>527</sup>, sans parler de son exigence et de ses appréhensions dans son journalisme<sup>528</sup>. En somme, nous avons dégagé toute sa nescience — nescience qui, pour rappel, n'a rien d'inconscient, mais relève plutôt d'un insu que l'auteur aurait pu apprendre ; mais, pour l'apprendre, il eût besoin de réfléchir sa trajectoire en des termes immoralistes, qui lui auraient conféré une certaine science de sa volonté de puissance ; à savoir, tout aussi bien : plus de « philologie ». En attendant, moins pragmatiste qu'idéaliste comme déjà dit, il ignore ses dynamiques, sources de son art.

Nous ne disons pas cela pour le dévaloriser ni lui adresser de reproche — cela n'aurait aucun intérêt, — mais nous soulignons là l'importance de cette notion de *nescience*, qui ne prive pas l'Homme de la possibilité de se maîtriser lui-même, pour autant qu'il dispose des outils adéquats, et dont l'immoralisme relève dans l'ensemble. Car voilà bien ce qui nous permet — en mobilisant des éléments connus autour de l'œuvre camusienne, — de la critiquer de façon originale : de la dynamiter, afin d'en révéler les illusions, par-devers les affirmations de lucidité issues de Camus lui-même ou de nombre de ses critiques.

Au reste, de façon collatérale certes, mais non-négligeable — comme en trame de fond sur laquelle s'appliqua l'écrivain-penseur, — l'Histoire et la société elles-mêmes nous apparaissent sous un autre jour. Précisément : dans des vellétés à caractère altermondialiste, des Lumières jusqu'aux mouvements marginaux actuels, en passant par les régimes néo-absolutistes fallacieux d'Hitler, Staline, Mussolini et Franco, posant que la modernité actuelle a fait des Lumières une nouvelle tradition formée dans le démocratisme libéral, ou libéralisme démocratique — ce qu'on appelle « modernité ». Bref, il fallait contextualiser pragmatiquement pour comprendre pragmatiquement,

---

<sup>527</sup>in Albert Camus, *Carnets* et *Journaux de voyage*, et Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « la Faiblesse d'Albert Camus »

<sup>528</sup>in Albert Camus, *Actuelles* et *À combat*

dans la perspective immoraliste.

Dès lors, dans cet ordre d'idées, il devient possible de développer le type de vie vers lequel oriente la littérature camusienne, qui tient dans les items 1) d'un tragique virant au sensationnel par le médium de l'absurde, et même à l'onirisme ; 2) d'une médiocrité existentielle inhérente, dans le confort dudit onirisme ; 3) d'une surfusion morale découlant de cette médiocrité ; et 4) d'une démarche n'ayant l'air de rien, malgré le fait que, comme on dit souvent : Albert Camus aurait eu raison trop tôt — or cela dit seulement que l'on se retrouve aujourd'hui dans son propos, non qu'il détient la vérité.

Nous aurons ainsi développé son *Annonciation*, ou son *message inspiré* adressé à la modernité, qui en infléchit le court. Voilà que nous apparaîtra réellement et définitivement sa démarche de messie démocratique.

*Messie démocratique* : une expression oxymorale dans les termes, puisque les temps modernes se déploieront à l'exclusion du religieux. Dans un sens, ils ne peuvent connaître de *messie* : le démocratisme égalitaire et libéral ne supporte pas l'élection divine d'un Homme qui prescrit — ce que Sartre, par exemple, reprocha bien assez à Camus. Inversement, pour annoncer la démocratie, il faut pourtant s'en extraire, afin de pouvoir l'inspirer : sans exemplarité, sans modèle à suivre, point de force dans le message. Mais cet oxymore nous sert précisément à connoter la complexion de la volonté de puissance camusienne, car la tension de ses termes présuppose, en condensé, tout ce que nous avons déjà détaillé.

Vient le moment d'expliquer ce qui s'ensuit.

## Sensationnel

Nous disions, dans la sous-partie *Événement*<sup>529</sup> que « la décision tragique ruinerait tout l'édifice de l'absurde », pour situer la tragédie non dans le texte, mais dans le tréfonds dynamique de sa volonté de puissance — ou plutôt, précisément, dans l'adynamisme d'une nolonté d'impuissance se servant de la médiation des événements de sorte à créer une esthétique qui, elle, relève bien d'une volonté de puissance artistique<sup>530</sup>. Il s'agit de donner à lire la sensation du tragique en effet, plutôt que la tragédie elle-même, malgré le souhait affiché de faire dans la tragédie : « La tragédie le fascinait parce qu'il [Camus] y voyait la peinture vraie de notre condition.<sup>531</sup> » Ou :

Donner à l'époque sa tragédie fut le rêve de Camus, ainsi que l'indiquent ses nombreuses préfaces à ses pièces et à ses adaptations et surtout sa conférence, faite à Athènes en 1955, sur l'avenir de la tragédie. C'est à la lumière de cette ambition que l'on devrait considérer toutes ses tentatives théâtrales.<sup>532</sup>

Voilà ce qu'en dit Ilona Coombs, prenant le propos de l'écrivain-penseur « *au pied de la lettre* ». Toutefois, puisque nous trouvons la tragédie moins esciente que nesciente, nous ne saurions dire la littérature camusienne proprement tragique, ce que confirme malgré elle une étude menée à ce sujet :

La nouveauté tient à l'idée, si féconde, qu'a eue Fernande Bartfeld de *déplacer* les termes et les enjeux [...] de « la tragédie » au « tragique » [...] : cette nouvelle optique permet d'échapper aux débats stériles sur la validité d'une forme, ou le degré de soumission qu'elle exige du créateur, en mettant l'accent sur une « catégorie mentale » [...]<sup>533</sup>

La tragédie : catégorie mentale plus que genre littéraire. Or, à ce point, tandis que Fernande Bartfeld sauve comme elle peut cette notion dans la littérature camusienne, nous disons que ses œuvres n'ont rien de tragique. À commencer par cette espèce de comique, inhérent à la légèreté que nous dégagions chez Meursault<sup>534</sup>, et encore la dérision qui traverse tous les livres<sup>535</sup>. Mais, puisqu'*a priori* le théâtre semble propice à l'expression du tragique, penchons-nous dessus, avec d'abord la première apparition de Caligula dans la pièce éponyme :

HÉLICON, *d'un bout à l'autre de la scène*

Bonjour, Caius.

CALIGULA

Bonjour, Hélicon.

*Silence.*

HÉLICON

---

529 *in supra Altermonde*

530 À la limite, *in* Ilona Coombs, *Camus, homme de théâtre*, p.32 : « À sa vision humaniste correspond un credo tragique [...] » — mais il s'agit bien d'un credo, d'une profession de foi. Nous allons voir qu'ils ne se traduisent pas concrètement.

531 *in* Paul Viallaneix, *l'« Incroyance passionnée » d'Albert Camus*, p.128

532 *in* Ilona Coombs, *Camus, homme de théâtre*, p.30

533 *in* Fernande Bartfeld, *l'Effet tragique, essai sur le tragique dans l'œuvre d'Albert Camus*, préface de Jacqueline Lévi-Valensi, p.15

534 *in supra Aveuglement*, « Désir », en note de bas de page

535 *in supra Altermonde*, « Dérision »

Tu sembles fatigué ?

CALIGULA

J'ai beaucoup marché.

HÉLICON

Oui, ton absence a duré longtemps.

*Silence.*

CALIGULA

C'était difficile à trouver.

HÉLICON

Quoi ?

CALIGULA

Ce que je voulais.

HÉLICON

Et que voulais-tu ?

CALIGULA, *toujours naturel*

La lune.

HÉLICON

Quoi ?

CALIGULA

Oui, je voulais la lune.

HÉLICON

Ah !

*Silence. Hélicon se rapproche.*

Pour quoi faire ?

CALIGULA

Eh bien ! ... C'est une des choses que je n'ai pas.

HÉLICON

Bien sûr. Et maintenant, tout est arrangé ?

CALIGULA

Non, je n'ai pas pu l'avoir.

HÉLICON

C'est ennuyeux.

CALIGULA

Oui, c'est pour cela que je suis fatigué.<sup>536</sup>

Dans cet extrait, ce qui donne de la pesanteur à l'action tient notamment de la mise en scène : les deux personnages se parlent d'un bout à l'autre de la scène, lit-on d'emblée en didascalie ; et puis, trois silences relativement proches l'un de l'autre, après des éléments anodins, qui laissent avec le vide de la scène quatre « espaces » dans lesquels s'engouffrer.

Si bien entendu, au plan scénographique, cela mime le retour d'un Caligula qui, peu à peu, reprend sa place — ou bien la laisse définitivement vacante, avec sa nouvelle préoccupation, n'assumant

---

536in Albert Camus, *Caligula*, « Acte I, Scène IV », pp.23-25

plus ses responsabilités dans l'ordre des choses gouvernementales, — il n'en reste pas moins qu'advient une pesanteur. Les répliques courtes délivrent peu d'informations, au surplus. Dans l'ensemble, il s'agit de suspense.

Pourtant le texte, contrastivement, nous semble annuler ladite pesanteur. Le premier souci d'Hélicon tient de la compassion : il s'inquiète pour Caligula et se dépite avec lui, tout en maintenant une distance respectueuse. Certes, il s'agit de son empereur. Mais, dans un sens, on peut juger qu'Hélicon se fiche littéralement de lui<sup>537</sup>, et nous gageons qu'un metteur en scène pourrait monter la pièce en demandant un tel jeu de ses acteurs — du début à la fin. En effet, la prétention et la frustration de Caligula se trouvent risibles<sup>538</sup>, et le miroir face auquel il grommelle juste avant l'extrait signale son narcissisme, qui appert soudain sous un jour infantile<sup>539</sup>.

« Mais il suffit peut-être de rester logique jusqu'à la fin [du raisonnement désirant l'impossible].<sup>540</sup> » — En quoi nous décelons en marche le logicisme camusien<sup>541</sup>, mais justement aussi tout ce qui l'éloigne du bon sens, du pragmatisme, le rendant non seulement à l'idéalisme, mais encore au risible, car la quête ici en question recherche « quelque chose qui soit dément peut-être<sup>542</sup> », sans que jamais Caligula ne développe de plan conséquent — la tentative de construire une machine volante, par exemple. Aussi bien, il se rend irrationnellement à la cruauté, sans lien de cause à effet avec son projet, par jeu<sup>543</sup> et, dès lors, nous pouvons dire que, dans l'action comme dans le verbe, ce que recherche l'écrivain-penseur tient dans le sensationnel et le sensationnel seul, bien qu'il escompte témoigner d'un échec, dans sa réflexion sur l'absurde. À savoir, donc, que tout, en Caligula, procède du non-sens, par-devers les justifications<sup>544</sup>, et l'on entre dans une espèce de rêve<sup>545</sup>. En effet :

Le jeune Camus défend la thèse [selon laquelle] l'art nous sauve du monde, il nous permet d'échapper à la tyrannie de la nécessité et nous conduit dans un univers de *rêve* [...] <sup>546</sup>

Or il n'y a pas que le jeune Camus qui défende cette thèse. Mais où trouver la tragédie, ou rien que la tragique comme « catégorie mentale », là-dedans ? ... Quand les héros antiques souffraient de la lutte de leurs volontés avec le destin ou les dieux, quand les héros classiques souffraient de la lutte de leurs passions avec le devoir, les héros modernes — camusiens, du moins — souffrent de leur entêtement buttant contre le réel. Ce que *les Justes* démontrent très bien :

*Annenkov est à la fenêtre. Dora près de la table.*

ANNENKOV

Ils sont en place. Stepan a allumé sa cigarette.

---

537 Dans la suite, Hélicon dit même : « Tu sais bien que je ne pense jamais. Je suis bien trop intelligent pour ça. » — Comment interpréter ce « ça » ? Parle-t-il pour son empereur qu'il se garde bien de contredire, ou en général ? Dans les deux cas, ce propos devient risible.

538 Inversement, on pourrait imaginer une scénographie dans laquelle Caligula se moque d'un monde trop sérieux. Deux mises en scène qui confirment nos *Aveuglement*, « *Projet* » et *Altermonde*, « *Dérision* ».

539 Infantilité, par exemple, de désirer posséder la lune. Et possessivité, illustrant encore le triptyque *sexe, pouvoir & fric* dégagé in supra *Altermonde*, « *Dérision* ».

540 in Albert Camus, *Caligula*, « *Acte I, Scène IV* », p.26

541 in supra *Aveuglement*, « *Préambule* »

542 in Albert Camus, *Caligula*, « *Acte I, Scène IV* », p.26

543 in supra *Aveuglement*, « *Projet* »

544 in supra *Altermonde*, « *Non-sens* »

545 De plus, in Rachel Bespaloff, *le Monde du condamné à mort*, p.137 : « Dans *l'Étranger*, Camus a déjà mis au point son instrument : ce réalisme que je nommerai « cryptique » pour le distinguer du réalisme naturaliste. [...]

L'objectivité, chez Camus, ne tend pas à créer l'illusion du réel, puisque c'est précisément le réel qui est en question, mais au contraire à faire sauter le morcellement, l'incohérence d'un monde qui a pour ainsi dire perdu ses écrous. »

546 in Michel Onfray, *l'Ordre libertaire*, p.90

DORA

À quelle heure le grand-duc doit-il passer ?

ANNENKOV

D'un moment à l'autre. Écoute. N'est-ce pas une calèche ? Non.

DORA

Assieds-toi. Sois patient.

ANNENKOV

Et les bombes ?

DORA

Assieds-toi. Nous ne pouvons plus rien faire.

ANNENKOV

Si. Les envier.<sup>547</sup>

Suspense encore — maintenu du début à la fin de la pièce d'ailleurs, par la réserve ou le secret des personnages, — frustration et entêtement d'Annenkov. Or il n'y a pas que le poids de ses responsabilités qui l'agite ; au contraire, il s'agite tout seul : les interventions de Dora le démontre cotrastivement. Au dernier acte, Kaliayev même soutient en prison, selon l'horizon d'attente de son rôle, l'idéologie socialiste révolutionnaire, tandis que Skouratov, un policier qui prétend lui laisser la vie sauve s'il dénonce ses camarades, développe une argumentation non-idéologique. Car ce personnage-là, pour autant qu'il a quelque chose de véreux dans l'ordre de l'idéologie, construit un discours qui fait réfléchir sur l'action terroriste, par son pragmatisme : lui, ne correspond pas exactement à son horizon d'attente du fait de ses réflexions et, en somme, il traite Kaliayev avec respect. À noter, donc, que le sensationnel demeure dans l'attente et dans l'obstination idéologique, édifiante, au nom du rêve de justice universelle.

Quant au *Malentendu* que nous avons chronologiquement sauté, nous avons déjà dit qu'il ne s'agissait pas d'un malentendu, mais d'un non-dit dramatique pour Jan et sa femme<sup>548</sup>, qui entretient la tension de la pièce — sa famille le reconnaîtra-t-elle ? — tandis qu'il s'entête dans son anonymat. Alors, que nous envisagions *Caligula*, *les Justes* ou *le Malentendu*, dans tous les cas, nous n'avons pas affaire à des tragédies, mais à des drames déployant chacun leur forme d'absurdité — d'après une tragédie nesciente, tenant réellement du dilemme entre la juvénilité ou la maturité mais qui, irrésolu, engendre l'esthétique absurde. Car les tragédies antique et classique, elles, résolvaient le dilemme par la destruction de l'un ou l'autre de leurs termes. Ici, les termes demeurent, et l'issue dramatique, même mortelle, constitue une échappatoire dérisoire.

Mais : « *L'Étranger* est sans doute le premier roman classique de l'après-guerre (j'entends premier, pas seulement en date, mais en qualité !). [...] C'est d'ailleurs cette ambiguïté entre le Soleil-Chaleur et le Soleil-Lucidité qui fait de *l'Étranger* une tragédie.<sup>549</sup> » Ou encore :

Dès son premier récit [*l'Étranger*], Camus affirme son classicisme par la préméditation de son art, son respect des proportions, son sens de la litote. Ses phrases, bouclées sur elles-mêmes, se succèdent comme autant d'absolus dans un vide métaphysique dont elles donnent le vertige. [...] c'est finalement le mérite exceptionnel de ce récit que d'avoir su faire jaillir les mots du cœur du plus amer délaissement.<sup>550</sup>

547in Albert Camus, *les Justes*, « Acte II », p.47

548in supra *Aveuglement*, « Projet »

549in Roland Barthes, *l'Étranger; roman solaire*, pp.60-64

550in Jean-Claude Brisville, *Camus*, pp.63-64



Or, au fond, et selon la même critique, le classicisme manque<sup>551</sup>. Premièrement, nous avons vu que la prétendue lucidité camusienne n'a rien d'évidente<sup>552</sup>, ce qui rend le *distinguo* barthien entre les deux soleils caduc dans notre ordre d'idées. Secondement, de même que la « nouvelle Délos » invoquée<sup>553</sup> ne rend pas la modernité à l'antiquité, de même le remploi de procédés rhétoriques apparemment classiques ne rend pas au classicisme — les *morelletés* divergent. « Vide métaphysique », « vertige », « délaissement », ne constituent pas des ingrédients proprement tragiques. Au contraire, la tragédie fonctionne bien plutôt sur un trop-plein métaphysique, une forme de claustrophobie, un peuplement moral, étranglant les protagonistes. De plus, la fatalité subie tragiquement n'a rien de délibérée ; or les personnages camusiens entreprennent toujours leurs déboires, ce qui les fait méshéroïques<sup>554</sup>. En quoi nous nous alignons en général, sur ce discours de Maurice Blanchot :

Nous voyons là [dans *la Chute*] un exemple de la manière dont Albert Camus use de l'art classique à des fins nullement classiques. L'impersonnalité des traits, la généralité des caractères, les détails qui ne répondent à rien d'unique, et jusqu'à la scène du remords qui semble empruntée à une lettre de Stendhal, cette « confession dédaigneuse » qui ne confesse rien où l'on puisse reconnaître quelque expérience vécue, tout ce qui, dans la discrétion classique, sert à peindre l'homme en général et la belle impersonnalité de tous, n'est ici que pour nous faire atteindre la présence de quelqu'un qui n'est presque plus personne, alibi aussi où il cherche à nous prendre tout en s'échappant.<sup>555</sup>

Quant à l'« héroïsme » qui émerge de la délibération des personnages :

[...] Comme toutes les erreurs, [celui-ci] contient sa part de vérité. Un certain refus de l'émotion, un certain raidissement devant la destinée, qui se traduit souvent dans la raideur du style et la recherche constante du lapidaire, révèle ce qui est, en effet, la tentation de l'héroïsme [...]<sup>556</sup>

Une « tentation de l'héroïsme » qui ruine le classicisme proprement héroïque, et un « lapidaire » qui ne renvoie pas nécessairement aux procédés d'écriture classiques. Au reste :

Camus [...] appartient à cette génération que l'histoire a fait vivre dans le climat de la mort violente. [...] Même sur le plan de l'humanisme tragique — le plan cornélien, shakespearien — la mort n'avait point cet aspect : pourvoyeuse de gloire, elle était juge de la grandeur. Rien de tel aujourd'hui. La fumée des fours crématoires a fait taire le chant magique [...]<sup>557</sup>

D'où vient la *morelleté* divergente : d'un traumatisme historique<sup>558</sup>, tandis que les tragédies antique et classique n'ont rien de traumatisé — elles se présentent bien plutôt comme traumatisantes.

L'ambiguïté se retrouve dans le style même [aux] qualités hors de pair, mais que sa division intérieure paralyse souvent. Déchiré entre la réalité et le mythe, Camus l'est aussi entre un dé-

---

551 in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.123 : « Si, par exemple, le mot classique vient spontanément à l'esprit à propos de Camus, héritier d'une tradition artistique rigoureuse, nous sentons aussitôt combien ce terme vague est impuissant à évoquer toutes les voix qui, dans cette œuvre, se croisent et se répondent. »

552 in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

553 in supra *Altermonde*, « *Fraternité* »

554 in supra *Aveuglement*, « *Projet* » et *Altermonde*, « *Fraternité* »

555 in Maurice Blanchot, *la Confession dédaigneuse*, pp.93-94

556 in Serge Doubrovsky, *la Morale d'Albert Camus*, p.160

557 in Rachel Bespaloff, *le Monde du condamné à mort*, p.138

558 Ceci dit, nous n'affirmons pas que l'héroïsme s'avérerait impossible aujourd'hui, mais seulement que la *morelleté* camusienne le rend impossible.

pouillement [...] et un élan lyrique et dramatique qui l'habite profondément [...] les deux veines de son style s'éteignent réciproquement lorsqu'elles viennent à se mêler.<sup>559</sup>

Nous pensons que cette « extinction » constitue un effet de l'absurde. Mais, au-delà, ce qui doit retenir maintenant notre attention, vient de ce « déchirement entre la réalité et le mythe ».

Jacqueline Lévi-Valensi ajoutait : « Camus n'est donc pas un créateur de mondes imaginaires ; mais il s'agit pour lui de « faire vivre des mythes », qui sont avant tout d'illusion et d'expérience de la condition humaine.<sup>560</sup> » Or le rêve, traité plus haut dans cette séquence, se situe bien à la confluence du mythe et de la réalité : « [...] l'œuvre n'est enracinée ni dans l'épaisseur réelle de la vie ni dans l'épaisseur poétique du mythe.<sup>561</sup> »

[L'originalité] de son œuvre — dont les divers « essais » sont peut-être la meilleure part — ne tient pas à des idées, ni à des images, mais à leur fusion dans une prose qui marie sans effort lyrisme et logique. [...] Aussi peut-on parler plutôt de sa mythologie [...] Penser se confond alors avec le poignant retour vers l'Ithaque des certitudes premières.<sup>562</sup>

À ce point, si l'on admet avec la psychanalyse — même superficiellement, en ce qu'elle témoigne de cette possibilité — que le rêve rejoue, avec des problématiques présentes, la petite enfance, « Ithaque des certitudes premières », qui corrobore ce point que les valeurs que désire créer Camus s'originent sciemment en la mère<sup>563</sup> — sans parler de la religiosité de l'écrivain-penseur ni de son dénuement expiatoire de la souffrance du monde, par sentiment de culpabilité<sup>564</sup>, — nous pouvons poser que son classicisme modernisé correspond, concrètement, à un *onirisme*, et l'on comprend pourquoi il s'opposait, dans son *Discours de Suède*, à la possibilité du réalisme<sup>565</sup> : sa démarche l'empêche tout simplement de l'envisager<sup>566</sup>.

« La perspective déréalisante indiquée par Breton dans *Nadja* appartient [au *Mythe de Sisyphe*].<sup>567</sup> » Ajoutons à cela qu'Albert Camus entretenait une amitié et une correspondance avec Francis Ponge<sup>568</sup> qui, quant à lui, donnant dans un certain objectivisme, pourrait se situer dans la veine du « Nouveau Roman ». Eh bien, entre surréalisme et objectivisme, nous trouvons bien l'onirisme, où le rêve « déréaliste », sans s'envoler dans le surréalisme, offre une vision à caractère mythique en conservant toutefois une référentialité forte :

Retenu par la confiance dans « le Retour [à Tipasa] », le lyrisme s'affirme sans contrainte au long des strophes de « la Mer au plus près ». Certains cris de Caligula, la Hollande rêvée de Clamence nous avaient avertis de quel feu se nourrit chez Camus le ton classique. Ici encore, l'auteur s'abandonne à sa vision.<sup>569</sup>

Car il s'agit donc bien de vision. D'un rêve qui, pour se donner les impressions d'événement dites ailleurs<sup>570</sup>, donne dans le sensationnel à divers niveaux : que cela tienne dans le ludique, le

---

559in Gaëtan Picon, *Remarques sur la Peste*, p.81

560in Jacqueline Lévi-Valensi, *les Critiques de notre temps et Camus*, p.35

561in Gaëtan Picon, *Remarques sur la Peste*, p.80

562in Jean Sarrochi, *Albert Camus philosophe*, p.131

563in supra *Altermonde*, « Événement »

564in infra *Annonciation*, « Surfusion »

565Et, simultanément, que tout cela ne tient pas de l'Inconscient, in supra *Aveuglement*, « Aperception »

566Parallèlement, nous pouvons dire que son idéalisme et, plus précisément, son logicisme, existent et se déploient dans ce champ oniriste.

567in Robert Champigny, *Esthétique et morale*, p.13

568in Albert Camus, Francis Ponge, *Correspondance 1941-1957*

569in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.122

570in supra *Altermonde*, « Événement »

militantisme, la supériorité ou l'effroi<sup>571</sup>, en compensation de l'« anesthésie » existentielle<sup>572</sup>. Dans l'ensemble, l'Apollon nietzschéen domine, symptôme d'une vie réifiée.

Mais prenons une autre dialectique que celle du surréalisme et de l'objectivisme :

[...] dans une interview pourtant contemporaine de *l'Homme révolté*, Camus donne au mot « romantisme » une tonalité plus positive quand il accepte pour sienne la définition de Gide suivant lequel le classicisme est un « romantisme dompté » (*les Nouvelles littéraires*, 10 mai 1951, E, .1342). Du moment que Camus considère ailleurs le classicisme comme une « domination des passions », on identifiera sans grand risque d'erreur romantisme et passion.<sup>573</sup>

Cette domination des passions même, dite classique, trouve son expression camusienne dans les items sensationnels précédents, qui procure l'illusion de contrôle. Mais, encore un coup, le classicisme ne correspond pas à cette morelleté. Loin de dominer les passions, il les exprime avec maîtrise dans toute leur vigueur. Camus (à la suite de Gide) s'adonne là à un nietzschéisme tordu<sup>574</sup>, qui procure du sensationnel. À considérer *le Malentendu*, notamment, à qui l'on fit le reproche qui vient, mais encore l'ensemble de la production camusienne, en passant par les récits et les essais, rarement les personnages expriment leurs passions sans d'abord les avoir logiciées, en quoi ses écrits dominent bien les passions. La tragédie classique les laissait flamber cependant, et cela faisait son expressivité, absente de chez Camus, tendant à l'indifférence. Mais encore :

À la tentation de la démesure, Camus oppose la mesure, qui ne serait que médiocrité si elle n'impliquait pas un combat ou une tension. De même devine-t-on sous l'idéal classique de Camus, et jusque dans ses propres ouvrages, la fièvre du meilleur romantisme, celui qui donne tout son prix aux exigences d'une expérimentation serrée et économe.<sup>575</sup>

Pierre-Louis Rey se trompe à notre avis ; il s'agit là d'effets de surface. Nous pensons que la passion, chez Camus, gît comme morte<sup>576</sup>, et qu'elle déploie son ressentiment envers la vie<sup>577</sup>, source de son « combat » et de sa « tension » alors enclenchés. Aussi bien, la démarche a bel et bien une forme de médiocrité : la démesure ne la tente pas, elle ne saurait si répandre ; elle la craint, même, pour quoi elle la combat, et le seul idéal discernable reste humanitaire<sup>578</sup>. Enfin, nous ne connaissons pas de romantisme « donnant tout son prix aux exigences d'une expérimentation serrée et économe », à moins, comme nous le posons, qu'il ne s'agisse d'un onirisme, dans la condensation d'un rêve.

Ainsi le messie démocratique Camus inspire-t-il un rêve à la modernité, avec son sensationnel — ce qui décrit assez bien la forme des messages progressistes et technicistes des médias de masse, entre mythe et réalité, où le rêve devient réalité, et enfin l'ère esthétique dans laquelle nous vivrions, selon Gilles Lipovetsky et Jean Serroy<sup>579</sup>. Bref : l'inspiration camusienne exalte une dynamique où la volonté de puissance ne se réalise plus, mais se diffuse en sensationnel ou, pour ainsi dire, en virtualités, règne de l'Apollon nietzschéen, auquel manque l'intensité vitale.

---

571 in supra *Aveuglement*

572 in supra *Altermonde*

573 in Pierre-Louis Rey, *Camus, une morale de la beauté*, p.53

574 in Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « Méta-Merlin désenchanté », « le Nietzschéisme tordu »

575 in Pierre-Louis Rey, *Camus, une morale de la beauté*, p.53

576 in Jean-Paul Sartre, *Situations IV, portraits*, p.91 : « [...] vous êtes devenu la proie d'une morne démesure qui masque vos difficultés intérieures et que vous nommez, je crois, mesure méditerranéenne [...] » — il faut ici reconnaître la valeur du jugement de l'ancien ami.

577 in supra *Altermonde*, « Non-sens »

578 in supra *Aveuglement*, « Aperception »

579 in Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'Esthétisation du monde*

## Médiocrité

La valeur d'une cause se mesure parfois non à ce qu'on atteint par elle, mais à ce qu'il faut la payer, à ce qu'elle nous *coûte*. En voici un exemple. Les institutions libérales cessent d'être libérales dès qu'elles sont acquises : ensuite, rien n'est plus systématiquement néfaste à la liberté que les institutions libérales. On ne sait que trop à quoi elles aboutissent : elles minent la volonté de puissance, elles érigent en système moral le nivellement des cimes et des bas-fonds, elles rendent mesquin, lâche et jouisseur — en elles, c'est l'animal grégaire qui triomphe toujours. [...] La liberté signifie que les instincts virils, les instincts belliqueux et victorieux, ont le pas sur les autres instincts, par exemple, celui du « bonheur ». <sup>580</sup>

Voilà comment Nietzsche — qui, comme on l'a compris, aiguillonne notre critique immoraliste sans la déterminer pourtant, en ce que nous l'instrumentalisons — définit la liberté, méprise le bonheur, et condamne plus généralement la domination bourgeoise à travers ses institutions libérales : en prenant la médiocrité pour mesure. Or, on sait que la recherche camusienne tend vers le bonheur <sup>581</sup>, et traite la liberté en relation avec la révolte et la justice idoine <sup>582</sup> comme situation — non comme puissance ; — la seule lutte à laquelle convie la littérature camusienne, par-devers les sourires quand il y en a, tient du néant <sup>583</sup>. Et Roger Quilliot de dire, à partir d'une citation de Camus :

« Pour cesser d'être douteux, il faut cesser d'être, tout bellement. » Suprême ironie ! Nous n'avons pas fini de questionner son œuvre et de répondre à ses questions. Aujourd'hui comme hier, Camus reste douteux. C'est sans doute qu'il n'a pas cessé d'être. <sup>584</sup>

Roger Quilliot écrit cela en 1960, peu après le décès de l'écrivain-penseur, donc. Il faut penser que son actualité reste brûlante, en quoi il peut bien « ne pas avoir cessé d'être ». Mais nous avons vu qu'il continue « d'être » aujourd'hui <sup>585</sup>, un peu plus d'un siècle après sa naissance : il n'a pas « cessé d'être douteux ». Il continue d'interpeller, disons-nous, parce qu'il nous parle de notre époque, lui proposant une morale à sa mesure — mesure passivement nihiliste <sup>586</sup>. Mais questionne-t-il vraiment ? ... Il nous tend un miroir, plutôt, reflétant notre propre médiocrité :

[Dans *la Peste*] tout se passe comme si l'auteur cherchait à s'enfermer dans une sagesse si sûre qu'il n'ait rien à redouter. Et avec la notion de risque, la notion de choix. <sup>587</sup>

En effet, puisque nous avons vu que le risque et le choix se voyaient notoirement résoudre dans le jeu <sup>588</sup>, procurant des sensations oniriques <sup>589</sup>, des impressions d'événement faisant la relation avec autrui <sup>590</sup>, par désir <sup>591</sup>, en fraternité <sup>592</sup>. Aussi bien, le « doute » constitue-t-il un ingrédient nécessaire à

---

580in Friedrich Nietzsche, *le Crépuscule des idoles*, §38, trad. Jean-Claude Hémery

581in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

582in supra *Altermonde*, « *Non-sens* »

583in supra *Aveuglement*, « *Foi* » et *Altermonde*, « *Fraternité* »

584in Roger Quilliot, *un Monde ambigu*, p.103

585in supra *Contexture*, « *Préambule* »

586in supra *Aveuglement* et *Altermonde*

587in Gaëtan Picon, *Remarques sur la Peste*, p.83

588in supra *Aveuglement*, « *Projet* »

589in supra *Annonciation*, « *Sensationnel* »

590in supra *Altermonde*, « *Événement* »

591in supra *Aveuglement*, « *Désir* »

592in supra *Altermonde*, « *Fraternité* »

cette dynamique, puisqu'il suspend tout, en laissant le réel insensé conditionner l'existence<sup>593</sup> dérisoirement<sup>594</sup>. Mais donc, il empêche la volonté de puissance de se réaliser, ou bien la réalise médiocrement. Car :

L'entreprise de notre temps est cependant liée à cette contradiction [du pessimisme et de l'espoir] [...] Notons d'abord la modestie de son ambition. [...] l'homme qui déclare qu'il n'a pas assez de vertu ni de lumière pour transformer le monde et que son rôle est seulement de servir à sa place « les quelques valeurs sans lesquelles un monde même transformé ne vaudra pas la peine d'être respecté » se voue du même coup à la réflexion solitaire. Le sentiment de n'être en possession d'aucune vérité absolue, une authentique liberté de conscience et le goût instinctif du plaisir, de la beauté, de l'ironie, autant de provocation envers l'esprit religieux de notre temps.<sup>595</sup>

Des provocations faciles, après les luttes du 19<sup>ème</sup> siècle et du début 20<sup>ème</sup>. De plus, il n'y a aucun lien de cause à effet entre son doute — ce scepticisme en matière de l'absolu des autres, cette laïcité d'esprit et cet instinctivisme en matière de joie, — et l'esseulement dans lequel il se trouve : il s'isole sciemment afin de se sentir unique, et se saisit des « contradictions » du temps comme justification, défensivement<sup>596</sup>. Voilà donc la « modestie de son ambition », qui le rend à la médiocrité — du latin *mediocritas* : juste milieu, insignifiance. Ce souci appert nettement dans *la Peste*, par exemple :

L'intention du narrateur n'est cependant pas de donner à ces formations sanitaires plus d'importance qu'elles n'en ont. À sa place, il est vrai que beaucoup de nos concitoyens céderaient aujourd'hui à la tentation d'en exagérer le rôle. Mais le narrateur est plutôt tenté de croire qu'en donnant trop d'importance aux belles actions, on rend finalement un hommage indirect et puissant au mal. Car on laisse supposer alors que ces belles actions n'ont tant de prix que parce qu'elles sont rares et que la méchanceté et l'indifférence sont des moteurs bien plus fréquents dans les actions des hommes. C'est là une idée que le narrateur ne partage pas. Le mal qui est dans le monde vient presque toujours de l'ignorance, et la bonne volonté peut faire autant de dégâts que la méchanceté, si elle n'est pas éclairée. Les hommes sont plutôt bons que mauvais, et en vérité ce n'est pas la question. Mais ils ignorent plus ou moins, et c'est ce qu'on appelle vertu ou vice, le vice le plus désespérant étant celui de l'ignorance qui croit tout savoir et qui s'autorise à tuer.<sup>597</sup>

La recherche du juste milieu et l'insignifiance — médiocrité, — constituent le cœur de cet extrait, dans lequel Rieux — le narrateur — émet des jugements d'ordre général valant pour toute sa démarche, du début à la fin du livre. Mais aussitôt, il faut pourtant dire que, dans l'ordre du récit, la peste aurait gagné sans les formations sanitaires. Dès lors, leur puissance se voit dirimer. « L'intention du narrateur n'est cependant pas de donner à ces formations sanitaires plus d'importance qu'elles n'en ont » et pourtant, elles en ont une capitale. Suit une critique dirimant « beaucoup de nos concitoyens » prétendument illusionnés à ce sujet, face à quoi Rieux pose un adversatif où, modalisant son avis dans le sens de la modestie — « plutôt tenté de croire », etc. — il finit par moraliser sur la question du mal — dans des termes platoniciens (idéalistes) : ainsi assène-t-il médiocrement ses vérités sur la nature humaine, concluant : « L'âme du meurtrier est aveugle et il n'y a pas de vraie bonté ni de bel amour sans toute la clairvoyance possible.<sup>598</sup> » En somme, Rieux affirme sourdement détenir cette clairvoyance.

---

593idem, « Non-sens »

594idem, « Dérision »

595in Jean-Claude Brisville, *Camus*, pp.108-110

596in supra *Aveuglement*, « Aperception »

597in Albert Camus, *la Peste*, p.124

598in Albert Camus, *la Peste*, p.124

Ajoutons à cela que ces formations sanitaires « se réalisèrent grâce à Tarrou<sup>599</sup> », et l'on doit supposer qu'il exprime une jalousie :

C'est pourquoi nos formations sanitaires qui se réalisèrent grâce à Tarrou doivent être jugées avec une satisfaction objective. C'est pourquoi le narrateur ne se fera pas le chantre trop éloquent de la volonté et d'un effort auquel il n'attache qu'une importance raisonnable.<sup>600</sup>

Nous demandons : où gît le « raisonnable » ? Pourquoi faut-il là du raisonnable, sinon en dehors de la moralisation donnant raison à Rieux ? ... Dans son refus de l'« éloquence » — qu'il mobilise pourtant dans sa rhétorique modeste — il pose une dynamique concurrente à la réalisation des formations sanitaires : celle du chantre, qui justifie ainsi sa démarche. En somme, lit-on, l'art scriptural, par le songe moralisant qu'il propose autour des événements<sup>601</sup>, vaut plus que la réalité médicale rencontre le fléau. Et quand on sait que Tarrou mourra de la peste, on découvre, au plan de la subjectivation auctoriale, l'expression d'un ressentiment : le narrateur, médiocre, ne peut supporter la gratuité et la valeur de l'engagement de son ami, qui doit mourir.

« Il valait mieux alors accepter son propre orgueil et tâcher de le faire servir plutôt que de se donner, comme dit Chamfort, des principes plus forts que son caractère. »<sup>602</sup>

Où l'on juge que l'orgueil que Camus donne à Rieux, tout en servant la chronique de la peste, s'affirme contre ce qu'il y a de sain, de noble représenté par Tarrou, par-devers sa morale ; et plutôt que Rieux sert la morale, se saisissant de la narration, nivelant toute espèce de vaillance dans l'effroi de son *ethos* — l'ironie noire de ce dieu-Homme médiocre<sup>603</sup>. Pour illustrer cela sans ambages, et comme Camus évoque Chamfort, consultons brièvement la préface qu'il fit aux *Maximes et pensées* :

Pour un homme qui observe le monde sans cesser d'y tenir sa place, il est bien difficile de penser toujours comme Chamfort. [...] Il est bien difficile aussi d'entrer avec Chamfort dans un des sentiments les plus communs et les plus sots qui soient au monde, je veux dire le mépris des femmes en général. [...] Je donnerais volontiers tout le livre des *Maximes* pour une phrase heureuse de *la Princesse de Clèves* et pour deux ou trois petits faits vrais comme savait les collectionner Stendhal. [...] Ce qui est attaqué dans la chronique de Chamfort, c'est une classe, une minorité séparée du reste de la nation, sourde et aveugle, entêtée de plaisirs.<sup>604</sup>

En somme, lors même qu'il s'agit d'inaugurer l'ouvrage d'un grand moraliste, l'écrivain-penseur commence par le dirimer encore. Plus tard, il ne le valorisera qu'en ce que Chamfort aurait donné dans le roman, à savoir dans son propre domaine où, nécessairement, non-romancier, Chamfort ne peut soutenir la comparaison. Jalousie, encore. Car enfin, les *Maximes et pensées* ne traitent pas que de l'élite, et Albert Camus exalte contradictoirement l'hédonisme qu'il critique chez Chamfort. Tout se passe comme si l'écrivain-penseur, se reconnaissant nesciemment dans cette élite, reprochait tréfondamentalement à Chamfort une critique qui vaut pour lui, s'en défendant ainsi — sentant quant à soi une médiocrité, réelle ou illusoire, peu importe, et il se peut que ce sentiment même originasse la dévaluation des femmes, par Mersault et Meursault<sup>605</sup>.

Mais la médiocrité s'exprime encore nettement dans une nouvelle, *le Renégat*, où le narrateur s'en

---

599 *idem*

600 *idem*, pp.124-125

601 *in supra Annonciation*, « Sensationnel » et *Altermonde*, « Événement »

602 Albert Camus, cité par Monique Saint-Clair, *in Galerie privée*, p.16

603 *in supra Aveuglement*, « Foi » et *Altermonde*, « Dérision »

604 *in Chamfort, Maximes et pensées, Caractères et anecdotes*, préface d'Albert Camus, pp.7-9

605 *in supra Aveuglement*, « Désir »

remet à la violence de ses maîtres assoiffés de pouvoir et de violence :

Du moins, une chose est sûre, j'attends le missionnaire qui doit venir me remplacer. [...] Le missionnaire doit arriver ce matin, ou ce soir. J'ai entendu dire qu'il viendrait avec un guide, il se peut qu'ils n'aient qu'un seul chameau pour deux. J'attendrai, j'attends, le froid, le froid seul me fait trembler. Patiente encore, sale esclave ! [...] J'ai un compte à régler avec lui et avec ses maîtres, avec mes maîtres qui m'ont trompé, avec la sale Europe, tout le monde m'a trompé. La mission, ils n'avaient que ce mot à la bouche, aller aux sauvages et leur dire : « Voici mon Seigneur, regardez-le, il ne frappe jamais ni ne tue, il commande d'une voix douce, il tend l'autre joue, c'est le plus grand des seigneurs, choisissez-le, voyez comme il m'a rendu meilleur, offenez-moi et vous en aurez la preuve. » Oui, j'ai cru râ râ et je me sentais meilleur, j'avais grossi, j'étais presque beau, je voulais des offenses.<sup>606</sup>

Ici, le narrateur se sent médiocre au sens le plus péjoratif du terme, se méprisant lui-même, se jugeant lui-même à l'aune de ses nouveaux maîtres, qu'il désire défendre d'une menace dérisoire pour eux : la venue d'un autre missionnaire. Mais, ancien missionnaire lui-même, il s'oppose à un rival. Si l'on ne peut pas dire qu'il en ressent de la jalousie, il n'empêche qu'une autre dynamique l'anime, celle de l'envie, au sens chrétien du terme : une jalousie incapable de rivaliser et qui, dans cet ordre, détruit son objet. Or cet objet, paradoxalement, et de son propre aveu, lui permettait de se sentir meilleur, « presque beau ». Voilà qu'il préfère l'avilissement qui, paradoxalement toujours, constitue une offense, pourtant reprochée chez le missionnaire chrétien. Cela correspond à sa confusion mentale, mais encore au parallélisme mimétique occasionnant la rivalité. D'ailleurs, la prière même qu'il prononce<sup>607</sup>, parodie du *Notre Père*, se trouve rivale du christianisme. Et puis enfin, le renégat ne fait qu'asséner sa supériorité sur la supériorité chrétienne : prétention contre prétention. Dans tous les cas, un sentiment de puissance en remplace un autre, et la volonté de puissance mise en scène, versatile, s'avère médiocre dans sa faiblesse : si le renégat doit préciser que « seul le froid le fait trembler », il faut pourtant soupçonner qu'il craint, envers et contre tout, les nouveaux venants et ses propres maîtres — sans quoi il ne chercherait pas, respectivement, à les occire ni les servir. La fin du récit confirme alors sa médiocrité puisque, les ayant rencontrés mais ayant alerté des soldats en tirant, ses méchants maîtres le ruent de coups, et il se fait encore battre par les soldats vainqueurs. Alors soudain, il doute encore : « Ah ! Si je m'étais trompé à nouveau ! Hommes autrefois fraternels, seuls recours, ô solitude, ne m'abandonnez pas !<sup>608</sup> » — Nous retrouvons manifestement toute l'ambiguïté latente de Caligula, qui déprimait de ce que personne ne le suivisse dans sa folie<sup>609</sup> : l'empereur aussi, se trouvait médiocre.

Mais revenons une dernière fois aux nouvelles de *l'Exil et le royaume*. Dans *la Pierre qui pousse*, d'Arrast n'use pas du pouvoir qu'on lui confère, par humanitarisme, mais aussi par manque de probité : un policier qualifié d'« escogriffe » attrape son passeport, en l'accusant de faux. Tous les notables le reprennent, avant de revenir vers le personnage principal :

Le juge vint aussitôt expliquer à d'Arrast, d'une voix redevenue harmonieuse, que ce grossier personnage était le chef de la police, qu'il osait prétendre que le passeport n'était pas en règle et qu'il serait puni de son incartade. [...] et pour finir, il lui demanda de bien vouloir décider lui-même de la punition qu'il convenait d'infliger à ce personnage calamiteux. D'Arrast dit qu'il ne voulait pas de punition, que c'était un incident sans importance [...] Le maire pris alors la parole pour affirmer avec beaucoup d'affectueuse bonhomie qu'une punition, vraiment, était indispensable, que le coupable resterait aux arrêts et qu'ils attendraient tous ensemble que leur

---

606in Albert Camus, *l'Exil et le royaume*, « le Renégat », pp.37-39

607Citée in supra *Aveuglement*, « Foi ».

608in Albert Camus, *l'Exil et le royaume*, « le Renégat », p.57

609in supra *Aveuglement*, « Désir »

éminent visiteur voulût bien décider de son sort. Aucune protestation ne put fléchir cette rigueur souriante et d'Arrast dut promettre qu'il réfléchirait.<sup>610</sup>

La posture dans laquelle se trouve d'Arrast l'embarrasse : ingénieur venu dans une démarche de codéveloppement, seul l'intéresse son ouvrage. Les mondanités, doublées des us & coutumes, pèsent sur son intérêt et sa compassion. Il les rejette, et jamais d'ailleurs il ne prescrira de punition. Par là, il embarrasse ses hôtes, qui insistent pourtant. Mais le peu d'importance accordé aux événements se trouve accentué par l'emploi du discours indirect, comme pour déréaliser la situation, n'en faire plus qu'un rêve pénible<sup>611</sup>.

Dans l'ordre de valeurs européen incarné par d'Arrast, les indigènes font pitié<sup>612</sup>. Mais, dans l'ordre de valeurs sud-américain où a lieu la scène, d'Arrast devient anxigène, à refuser ses prérogatives, pour la simple raison qu'une absence de punition laisserait le policier penser qu'il peut se permettre d'autres outrages à leur sens de l'hospitalité — outrages auxquels il s'adonne par coquetterie, mais la coquetterie n'a pas sa place ici. Résultat : un humanitarisme médiocre fait fi des réalités, et d'Arrast lui-même risque de se voir juger médiocre par ses hôtes, qui insistent pour son honneur. Par soi, son manque de probité s'avère médiocre, de ce manque de probité que nous décelions déjà chez Meursault<sup>613</sup>.

Mais enfin, la médiocrité en question tient flagamment de la bourgeoise qui, dans la sensiblerie<sup>614</sup> de ses mœurs, dédaigne aussitôt ce qui diverge d'elles, se prenant pour un absolu ; aussi bien, le « doute » camusien ne semble présenté que *pour faire joli* encore une fois, de même que l'absurde « faisait joli » autour de la révolte<sup>615</sup> et, à la fin, tout cela rentre dans le mouvement de la rhétorique modeste affichée. Au tréfonds, le progressisme véritable<sup>616</sup> domine médiocrement, pour poser la moralisation intouchable défendue<sup>617</sup>.

[...] Camus, à la différence de Voltaire réfutant Pascal, ne prenait pas son parti des contradictions de l'homme. Il les prenait au sérieux, au tragique : leur spectacle éveillait, chez lui, un mouvement de révolte. Mais qui dit révolte dit révolte contre quelqu'un. Ce témoin hostile ou indifférent, ne put être dans la pensée révoltée de Camus, quand elle suivait son cours logique, que le Dieu que dissimule la nuit de Gethsémani. La révolte contre « *l'absurde* », la révolte « *métaphysique* » fut, à proprement parler, un « *antithéisme* ».<sup>618</sup>

Et justement : Meursault ou d'Arrast « ne prennent pas leur parti des contradictions de l'homme » — en l'occurrence : de la dialectique du désir et du devoir propre à la tragédie classique. Puis, les « prenant au sérieux » — d'un sérieux petit-bourgeois, — l'ensemble perd toute tragédie<sup>619</sup>, sombrant dans le drame vaudevillesque<sup>620</sup> du quiproquos. Confirmation, alors, d'une révolte face au non-sens qui elle-même constitue un non-sens<sup>621</sup>, mais, au-delà, il y a recherche d'un coupable, par vengeance : Dieu. Médiocre accusation, qui place l'ensemble, « antithéiste », dans une posture

610in Albert Camus, *L'Exil et le royaume*, « *la Pierre qui pousse* », pp.154-155

611in supra *Annonciation*, « *Sensationnel* »

612D'ailleurs, le personnage principal pourrait plus raisonnablement empêcher d'avoir à recommander une punition, s'il niait humblement le statut d'éminence qu'on lui ménage et dont il profite : il jouit nesciemment de sa posture, pour son sentiment de puissance.

613in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

614in supra *Altermonde*, « *Événement* »

615idem, « *Non-sens* »

616in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

617Sans parler du racisme malgré soi ainsi exprimé, racisme à bonnes intentions ; de même qu'un racisme s'exprimait dans *l'Étranger* face aux Arabes. Aujourd'hui, on le dirait *post-colonial*.

618in Paul Viallaneix, *L'« Incroyance passionnée » d'Albert Camus*, p.120

619in supra *Annonciation*, « *Sensationnel* »

620in supra *Altermonde*, « *Dérision* »

621idem, « *Non-sens* »



satanique<sup>622</sup>.

Camus connaît bien le sens profond de toutes les dérives du pouvoir qui rend fou, tel qu'il a été formulé dans la *Genèse*, quand Satan, le démon négatif par excellence et le père de tous les nihilistes à venir, séduit Adam et Ève en leur inspirant « d'être comme des dieux ». <sup>623</sup>

Eh non, pas assez, voilà pourquoi il s'enfoncé toujours et plus dans la médiocrité : car il ne connaît pas ce « sens profond de toutes les dérives du pouvoir » et, au contraire, les affirme dans sa littérature, au plan *sexé, pouvoir & fric*<sup>624</sup> comme au plan diplomatique<sup>625</sup>, car ses tentatives de conciliation s'avèrent scabreuses. L'Histoire en donna une illustration avec la guerre d'Algérie, et notamment ce fameux tollé, après qu'il eût affirmé préférer sa mère à la justice, si *justice* signifiait l'action violente — et donc le risque qu'elle meure<sup>626</sup>. Mais, précisément dans sa littérature, nous avons déjà vu cette médiocre conciliation à l'œuvre dans *l'Ironie*<sup>627</sup> ou avec *Entre oui et non*<sup>628</sup>. Voyons ailleurs, dans *le Mythe de Sisyphe* :

Je peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines sauf ce désir d'unité [...] Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure [...] sauf ce chaos [...] Et ces deux certitudes, mon appétit d'absolu et d'unité et l'irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier. [...] Et qu'est-ce qui fait le fond de ce conflit, de cette fracture entre le monde et mon esprit, sinon la conscience que j'en ai ? Si donc je veux le maintenir, c'est par une conscience perpétuelle, toujours renouvelée, toujours tendue.<sup>629</sup>

Ce qui, donc, concilie en les préservant « le désir d'unité » et « l'irréductibilité du monde », consiste en la « perpétuation de la conscience ». Fort bien, mais la conscience se trouvait originaire : elle apercevait l'un et l'autre termes déjà, de sorte que le raisonnement finisse par les maintenir tous deux. Alors pourquoi s'efforcer ainsi, se tendre ainsi ? Pourquoi y aurait-il conflit ? ... Ce conflit n'existe que pour la tentative de synthèse, limite *a priori* de la raison philosophique. Aussi bien, il ne s'agit pas de maintenir à la conscience l'un et l'autre termes, mais de les remplacer par l'obsession de la synthèse, impossible dans cet ordre d'idées. Dit autrement, la conscience ne doit retenir que l'impossible et, pour ne pas en désespérer, fournir tout l'effort nécessaire à ce soutènement qui l'épuise. Tout autant, nous pourrions trouver là un suicide intellectuel, par-devers la négation du suicide qui nierait lui-même l'absurde : la mort physique rejetée, prime la mort psychique — choix escient de la faiblesse, médiocre, présenté héroïquement<sup>630</sup>. Car l'ensemble se déploie dans une rhétorique modeste telle, qu'il donne l'impression de la force, quand il y a acharnement.

Avec *l'Homme révolté*, le fond des choses ne diffère pas :

Ceux qui se ruent dans l'histoire au nom de l'irrationnel [fascistes], 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 [marxistes] rencontrent servitude et terreur, et

622in supra *Aveuglement*, « Foi »

623in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.194

624in supra *Altermonde*, « Dérision »

625in supra *Altermonde*, « Événement »

626Par soi, il affirmait bien une « certitude instinctive », sentimentalement compréhensible mais médiocre, par laquelle il se préférerait, lui et les siens, à tout le reste et, en somme, rien ne devait entraver sa route, rien ne devait avoir le droit de le toucher. On comprend alors mieux le tollé inhérent.

627in supra *Aveuglement*, « Foi »

628in supra *Altermonde*, « Événement »

629in Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, pp.75-76

630in supra *Altermonde*, « Fraternité »

débouchent dans l'univers concentrationnaire. [...] Les pensées qui prétendent mener notre monde au nom de la révolution sont devenues en réalité des idéologies de consentement, non de révolte. [...] Mais ces extrêmes perversions crient, en même temps, la nostalgie de la valeur révoltée primitive.<sup>631</sup>

La « révolte primitive », même « pervertie », se retrouve à la fin nostalgique. En somme, la conciliation existe au début, avant même que le besoin de concilier se fasse sentir à cause de la perversité — où l'on retombe sur la tautologie « des moyens justifiant la fin<sup>632</sup> » : la voilà médiocre.

Alors, pour rassembler cette sous-partie, nous dirons que le messie démocratique Camus prêche ladite médiocrité, afin de dominer moralement les Hommes. En fait, il s'agit de la « toute-puissance » du « dieu-Homme<sup>633</sup> » qui trouve ici son expression. L'Homme camusien n'a rien d'un impie : au contraire, il traque l'infidèle et ses mœurs pour les dirimer voire les détruire, car tout doit reconnaître son absolue vérité, insignifiante, du juste milieu. Une préfiguration de la neutralisation et la moralisation des partis politiques à la fin du 20<sup>ème</sup> siècle-début 21<sup>ème</sup> ? — Nous répondons oui, par-devers ceux qui pensent toujours qu'on n'entendit pas assez Camus<sup>634</sup>.

---

631 in Albert Camus, *l'Homme révolté*, pp.307-308

632 in supra *Altermonde*, « Non-sens »

633 in supra *Aveuglement*, « Foi »

634 in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.20 : « Laissons les réalistes de tout poil ricaner sur la naïveté de ceux qui [comme Camus] font quand même confiance aux hommes pour vivre mieux ensemble en moralisant la politique, c'est-à-dire en étant autrement raisonnables, pour l'amour de la liberté fondé sur la liberté d'aimer. » — et voilà l'heure de Mai 68 et du *flower power*.

## Surfusion

Tautologies<sup>635</sup>, lapalissades, donquichottismes<sup>636</sup>, conciliations par l'origine<sup>637</sup>, certitudes instinctives<sup>638</sup>, valeurs issues de- et retournant à- la mère : « Il n'est, à coup sûr, pas exagéré d'affirmer que toute l'œuvre d'Albert Camus est mue par cette recherche du paradis perdu, par cette nostalgie d'un Éden original disparu qu'il s'agit de reconquérir<sup>639</sup> » car « [Camus] ne voulait pas que l'homme fût sacrifié à l'Histoire [...]»<sup>640</sup>. Et Jean-Paul Sartre de reprocher à l'auteur : « Bref, vous n'avez jamais songé à « faire l'Histoire », comme dit Marx, mais à l'empêcher de se faire.<sup>641</sup> »

Comme il le dit, sa solution est une solution d'attente. Celle de la tâche quotidienne. [...] sa voix s'est tue. Et l'on ne peut s'empêcher d'oublier un moment tout ce qu'il a dit, pour penser à tout ce qu'il aurait pu dire à propos de ce pari qu'il avait engagé sur « l'homme sans autre avenir que lui-même ».<sup>642</sup>

À savoir, donc, que l'homme, projetant normalement l'avenir au-delà, se rend à soi comme avenir, annulant ainsi l'avenir en retournant sur soi. Il y a là, à la fois, une animalité dans la fraternité<sup>643</sup> et une bourgeoisie dans la quotidienneté — ailleurs traitée avec la *dominicalité*<sup>644</sup>.

Pour Camus, l'essence des rapports entre les hommes est fondée sur le désir d'assouvir les besoins, de jouir du monde ; ici, il est possible d'imaginer une assimilation entre Moi et l'Autre, qui peut mener à la jouissance, au bonheur [...]»<sup>645</sup>

Au non-productivisme que nous trouvons avec la dominicalité, répond alors un consumérisme, or « [...] ce qu'il nous suggère [Camus], c'est d'abord un véritable style de vie<sup>646</sup> », à savoir, en fait, cette vie qui adviendrait tout bientôt en société de consommation<sup>647</sup>. Le point supplémentaire, vient de ladite « assimilation entre Moi et l'Autre », manifeste dans la compassion et son humanitarisme mais qui, en somme, retourne à l'animalité et à la bourgeoisie<sup>648</sup>.

Pour nous en faire une idée plus précise, voici *la Mort heureuse*, après que Mersault ait voyagé pour la première fois, Zagreus mort — à noter que la faiblesse de Zagreus (autre nom de Dionysos) handicapé et se méprisant lui-même, doublée par la mise en scène consentie de son suicide, et son

---

635in supra *Altermonde*, « Événement »

636in supra *Altermonde*, « Non-sens »

637in supra *Annonciation*, « Médiocrité »

638in Jean-Claude Brisville, *Camus* p.108 : « Cette fidélité aux certitudes instinctives, c'est elle finalement qui va le maintenir debout dans le cours furieux de l'histoire. »

639in Lionel Cohn, *la Signification d'autrui chez Camus et chez Kafka, tentative de lecture de Camus et de Kafka d'après la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, p.103

640in Jean Grenier, *Préface l'édition Camus de la Pléiade*, p.XIII

641in Jean-Paul Sartre, *Situations IV, portraits*, p.116

642in Jean Grenier, *Préface à l'édition Camus de la Pléiade*, p.XXII

643in supra *Altermonde*, « Fraternité »

644idem, « Événement »

645in Lionel Cohn, *la Signification d'autrui chez Camus et chez Kafka, tentative de lecture de Camus et Kafka d'après la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, p.128

646in Henry Bonnier, *Albert Camus, ou la force d'être*, p.10

647in Jean Baudrillard, *la Société de consommation*

648in supra *Aveuglement* « Aperception » et *Altermonde*, « Événement », encore corroboré par Boris Cyrulnik, *les Nourritures affectives* ainsi que Gilles Lipovetsky, *le Crépuscule du devoir*.

meurtre tout aussi consenti au service de Mersault, signale symboliquement que la vitalité du dieu<sup>649</sup> fait défaut :

Mersault sentit des larmes inexpugnables lui gonfler la poitrine. Une horloge très proche sonna quatre heures. Il avait dormi deux heures. [...] Il valait mieux sortir. Pour limer ses ongles, il s'assit à nouveau sur le bord du lit et manœuvra régulièrement la lime. [...] À se sentir si poreux, si attentif à chaque signe du monde, Mersault sentit la fêlure profonde qui l'ouvrait à la vie. Il alluma une autre cigarette et s'habilla fébrilement. En boutonnant son veston la fumée vint piquer ses paupières. Il retourna au lavabo, s'essuya les yeux et voulut se peigner. Mais son peigne avait disparu. Le sommeil avait mêlé ses cheveux, et c'est en vain qu'il tenta de les rajuster. [...] Il se sentait encore plus diminué. [...]<sup>650</sup>

Dans cette scène, le singulier vient de ce que Mersault devrait se réjouir d'un voyage qu'il a choisi, ainsi que des possibilités de sa nouvelle vie de rentier<sup>651</sup>. Sa tristesse reste inexplicée, à moins de supposer qu'il ne se sente pas à la hauteur de la situation — le meurtre, la richesse, le pays étranger, — à savoir qu'il souffre de la voie dans laquelle il s'engagea. Naturellement, cette supposition se trouve confirmée par son envie de sortir, voir du monde.

Mais voilà : son tempérament naturel, accentué par la fatigue, le fait « poreux et attentif à chaque signe du monde ». Il y a là une métaphore pour dire *chaque stimulation, perception*, qui va au-delà en ce qu'elle introduit la notion de sens, comme si le monde parlait à Mersault un langage : langage non seulement silencieux à la manière de la mère de Camus, ainsi que la critique ne cesse de le reprendre chez l'écrivain-penseur en le paraphrasant, mais aussi *langage à fuir* auprès de quelque compagnie, car *langage sourd* d'une solitude psychiquement peuplée. Par la mère ? ... Admettons, en ce qu'il y a « porosité », comme en écho de la confusion prénatale et petite-enfantine. Pourtant, rien n'accrédite en soi cette lecture que les affirmations escientes de Camus suivies d'interprétations critiques. Nous pensons plutôt que, seul face à lui-même, il accède à une « fonction symbolique » qu'il craint, lecture que ne renierait pas Jean Sarrochi<sup>652</sup>. Dans l'ordre de la volonté de puissance, cette accession donne la possibilité à l'Homme d'augmenter la maîtrise de ses dynamiques : d'imposer au réel, donc, une structure ; d'imprimer un sens en déterminant un but ; d'informer les choses de sorte à mieux les maîtriser. Or cela ouvre fatalement sur la douleur, qui n'a rien d'un contre-argument :

[...] cette compassion [camusienne] pour la souffrance des hommes, qui contraint l'artiste à « servir en même temps la douleur et la beauté », est évidemment aux antipodes de l'ambition nietzschéenne : « Créer de la souffrance, à soi-même et aux autres — afin de les rendre capables de mener la vie la plus élevée, la vie du vainqueur, — voilà quel serait mon but. »<sup>653</sup>

Sur quoi, ressentant cette douleur, que le narrateur qualifie de « fêlure profonde qui l'ouvre à la vie », bonne chose *a priori* — un narrateur qui, en passant, use de la focalisation interne avec Mersault exclusivement, de sorte qu'il *se confond avec*- sans se fondre dans- le personnage principal<sup>654</sup>, — Mersault détourne son attention avec une cigarette pour se calmer, mais qui le prive, au plan de la subjectivation auctoriale, des « signes du monde » en « lui piquant les paupières ». Renvoyé à sa faiblesse, il cherche des compensations qui le ramènent à lui-même (la fumée dans les

---

649 *Dionysos-Zagreus* : dieu « nietzschéen », que connaissait alors déjà Camus, après ses études de philosophie. — Ce qui confirme encore supra *Annonciation*, « Sensationnel », au sujet de la passion morte.

650 in Albert Camus, *la Mort heureuse*, pp.74-75

651 Or, à l'entrée de l'hôtel, il demande, avare, la chambre la moins chère.

652 in Jean Sarrochi, *Albert Camus et la Recherche du père*, critique psychanalytique, où le Père a valeur de Loi, de symbolique.

653 in Franz Faure, *Camus et Nietzsche, philosophie et existence*, p.80

654 À la manière de l'*Ironie*, in supra *Aveuglement*, « Foi ».

poumons, un costume, une coupe de cheveux) mais, comme dans un rêve<sup>655</sup> — voire un cauchemar, vue l'ironie noire<sup>656</sup>, — ce dont il aurait besoin « a disparu » (le peigne), et son ressentiment se développe alors contre lui-même car, au tréfonds, s'il « se sent diminué », cela vient de lui, de son interprétation, de sa dynamique, véritable spirale de la détresse. Dès lors, effectivement, il cherche à se confondre dans le monde, car cela continue :

Mersault, devant chacune des femmes qui passaient, guettait le regard qui lui eût permis de se croire encore capable de jouer le jeu délicat et tendre de la vie. Mais les gens en bonne santé ont une manière d'art naturel pour éviter les regards fiévreux. Mal rasé, dépeigné, aux yeux une expression d'animal inquiet, son pantalon froissé comme son col de chemise, il avait perdu cette merveilleuse assurance que donne un complet bien coupé ou le volant d'une voiture.<sup>657</sup>

Ce narrateur-Mersault, dans les conditions brutales et dures où il se retrouve, juge encore bon d'estimer « la vie un jeu délicat et tendre », alors qu'on le délaisse spontanément. Pour se rasséréner, il aimerait « le regard des femmes » et « cette merveilleuse assurance que donne un complet bien coupé ou le volant d'une voiture » : *sexe, pouvoir & fric*<sup>658</sup> — toujours en compensation, et le cauchemar continue. Si Mersault a « aux yeux une expression d'animal inquiet », cela ne peut venir que du vertige qu'il éprouve dans cette situation, où il ne parvient plus à se calmer, et il se dévalorise médiocrement<sup>659</sup> en se focalisant sur des *signes extérieurs de richesse* qui n'ont rien de la valeur des « signes du monde » auparavant perçus et qui, au contraire, les combattent : solitude formatrice *versus* conformisme social. En somme, Mersault, comme bien des gens, ne sait pas se tenir un moment seul face à lui-même et, quand il atteindra la solitude à la fin du livre, incapable de soutenir sa situation<sup>660</sup>, il tombera malade et mourra accompagné par son amante, mais surtout le monde, la nature, la beauté<sup>661</sup> : sa mort heureuse parce que « consciente » ne répond, ni plus ni moins, qu'à la peur spiritualisée de la mort — crainte infantile dans les termes, — et certainement pas à une absence de peur, ce qui explique le malaise éprouvé par le lecteur, au lieu de la béatitude (*imbécile heureuse*) aspectée : « Il regarda les lèvres gonflées de Lucienne et, derrière elle, le sourire de la terre. Il les regardait du même regard et avec le même désir.<sup>662</sup> »

Ce ciel, ce soleil, cette mer, ce pierreux silence, dans une œuvre qui, de *L'Étranger* à *La Peste*, de *L'Homme révolté* à *La Chute*, n'a apparemment cessé d'évoluer, de s'élargir, de répondre à plus de problèmes, et les plus actuels, ils ne changent pas. Ils sont la permanence du monde et son immuable endroit.<sup>663</sup>

L'endroit d'abord, donc, de Mersault agonisant. Mais, puisque cela traverse l'ensemble de la littérature camusienne, et puisque nous n'avons eu de cesse de rappeler que « la beauté du monde », dans son statisme, servait sa démarche<sup>664</sup>, il faut bien en déduire, à force de la voir répéter par l'écrivain-penseur, que « la permanence du monde », « immuable endroit » de son œuvre, sert d'attache et de stabilisation aux fluctuations de sa vie, qui l'effraie ; ce qui explique assez bien la relativisation de l'Histoire et du devenir en général. Car en plus l'Histoire menait à la mort de millions de gens, et le devenir, ici comme ailleurs, mène au même point — mort effrayante<sup>665</sup>. Aussi

655 *in supra Annonciation*, « Sensationnel »

656 *in supra Aveuglement*, « Foi »

657 *in* Albert Camus, *la Mort heureuse*, p.75

658 *in supra Altermonde*, « Dérision »

659 *in supra Annonciation*, « Médiocrité »

660 L'angoisse ne cesse de l'éprendre.

661 *in supra Aveuglement*, « Projet »

662 *in* Albert Camus, *la Mort heureuse*, p.172

663 *in* Jacques Borel, *une Œuvre, un homme*, p.148

664 *in supra Contexture*, « Décadence » et *Aveuglement*, « Aperception »

665 Déjà citée partiellement : Rachel Bepaloff, *in le Monde du condamné à mort*, p.138 : « Camus, comme Malraux et

bien, nous comprenons maintenant pourquoi il faut diviniser l'Homme<sup>666</sup> : afin de l'illusionner quant à sa domination du destin<sup>667</sup> ; et, de même, nous comprenons mieux cette citation déjà évoquée<sup>668</sup> :

Ouvert à la « tendre indifférence du monde » et à elle accordé, consentant à la terre et brûlant « dans la flamme sombre de ses fêtes », tout l'effort de l'homme ne va plus dès lors qu'à « créer des morts conscientes » ; épaulé par le poids du soleil, il va rejoindre l'ordre d'un monde qui « finit toujours par vaincre l'histoire », l'angoisse et cette « jalousie même de vivre que d'abord il exalte ». Ici aussi l'éternité est retrouvée, la vérité rejointe. L'éternité, c'est « ce qui dure » [...] ; la vérité, ce monde [...] <sup>669</sup>

Idéalisme à plein, qui permet à l'Homme camusien de se dédouaner de toute responsabilité historique — où la responsabilité, pour lui, revient à la culpabilité, ce qu'exprime très bien Jean-Baptiste Clamence, dans *la Chute* :

Mais ces fripons [les gens] veulent la grâce, c'est-à-dire l'irresponsabilité, et ils excipent sans vergogne des justifications de la nature ou des excuses des circonstances, même si elles sont contradictoires. L'essentiel est qu'ils soient innocents, que leurs vertus, par grâce de naissance, ne puissent être mises en doute, et que leurs fautes, nées d'un malheur passager, ne soient jamais que provisoires. <sup>670</sup>

En effet, si l'irresponsabilité revient à l'innocence, alors la responsabilité revient à la culpabilité, et toute la morale du pire christianisme se trouve réhabilitée<sup>671</sup>, mais l'effroi conditionne une telle attitude : l'absence de réaction quand une femme se jeta du haut d'un pont. Car il se peut parfaitement que le responsable — selon l'étymologie : *celui capable de réponse* — s'explique quant à ses intentions et quant aux conjonctures qu'il rencontra : aboutissant à un échec éventuellement, certainement pas à une faute. Mais voilà précisément ce dont tient à priver « les gens » le narrateur, adversaire, rival, accusateur et condamné — *satanique* au sens étymologique.

Voyons : cette morale lui advient après qu'il ait dévalué toute sa vie passée, dans laquelle il se sentait imprudemment glorieux sans que cela ne lui portât préjudice pourtant et, au contraire, on lui témoignait de l'estime. Son imprudence mise à jour, il se sent coupable de méfaits, et se retourne contre soi :

Mes amis n'avaient pas changé. Ils vantaient toujours, à l'occasion, l'harmonie et la sécurité qu'on trouvait auprès de moi. Mais je n'étais sensible qu'aux dissonances, au désordre qui m'emplissait ; je me sentais vulnérable, et livré à l'accusation publique. Mes semblables cessaient d'être à mes yeux l'auditoire respectueux dont j'avais l'habitude. Le cercle dont j'étais le

---

comme Sartre, appartient à une génération que l'histoire a fait vivre dans le climat de la mort violente. À aucune époque, peut-être, l'idée de la mort n'a été liée de façon aussi exclusive à celle d'un paroxysme de cruauté arbitraire. Même sur le plan de l'humanisme tragique — le plan cornélien, shakespearien — la mort n'avait point cet aspect : pourvoyeuse de gloire, elle était juge de la grandeur. Rien de tel aujourd'hui. La fumée des fours crématoires a fait taire le chant magique qui, de Chateaubriand à Barrès, de Wagner à Thomas Mann, ne pouvait épuiser ses modulations. »

666in supra *Aveuglement*, « Foi »

667idem, « Projet »

668idem, « Préambule »

669in Jacques Borel, *une Œuvre, un homme*, p.150

670in Albert Camus, *la Chute*, p.87

671Morale qui s'exprime encore dans nos médias, à l'occasion d'accidents et dans l'intention de certains procès, où il s'agit absolument de désigner un bouc-émissaire expiatoire au mal éprouvé, plutôt que de reconnaître les fruits du hasard.

centre se brisait et se plaçait sur une seule rangée, comme au tribunal. À partir du moment où j'ai appréhendé qu'il y eût pour moi quelque chose à juger, j'ai compris, en somme, qu'il y avait en eux une vocation irrésistible de jugement. Oui, ils étaient là, comme avant, mais ils riaient.<sup>672</sup>

Le personnage principal perd ses illusions quant aux possibles arrière-pensées chez lui comme autrui, et s'en fait un drame en généralisant, donc. Ce drame nous intéresse, car il le conduit au mépris de soi. Que se passe-t-il ? ... Pour le décrire en un mot, nous emploierons une métaphore : Jean-Baptiste Clamence entre en surfusion ; Jean-Baptiste Clamence *surfusionne*<sup>673</sup>. — En effet, sa sociabilité passée (liquide) se voit meurtrir par la perte des illusions (abaissement de température) et le voilà dans une situation instable (surfusion) où il risque toujours *sa propre chute* (cristallisation soudaine) comme nous l'avons vu avec son désir d'arrestation<sup>674</sup>. Mais il n'y a pas que cela qui fait son instabilité, puisque son métier déjà tient de l'oxymore : juge-pénitent. Or, il en vit.

Dans l'extrait précédent, ce qui se joue vient d'un fantôme (auto-)accusatoire — de même qu'ailleurs on trouve une (auto-)analyse distordue<sup>675</sup> — par le médium de la mise en scène onirique<sup>676</sup> d'autrui, événement juridique<sup>677</sup>. Or de ce fantôme, le narrateur tire une conclusion atroce — pour lui du moins, — à savoir qu'autrui « a une irrésistible vocation à le juger, de même qu'il juge », conclusion applicable réellement. Aussi bien, par sa confiance romanesque, il feint d'ignorer que son allocutaire le juge, tout en le ménageant par sa verbosité. Ce qui, d'une part, confirme la dynamique défensive trouvée ailleurs par ses hypocrisies bourgeoises<sup>678</sup>, mais aussi, d'autre part, amène à soupçonner que Jean-Baptiste Clamence se moque du monde — de même que Meursault<sup>679</sup> — l'air de rien<sup>680</sup>.

Maintenant, revenons à Patrice Mersault : celui-là ne surfusionnait pas, mais préparait l'imprudence glorieuse de Jean-Baptiste Clamence, à chercher la confusion dans le monde. Ce qui relie ces deux personnages tient de leur irresponsabilité historique — du moins, tant qu'on reste illusionné. Au-delà : le drame (auto-)accusatoire d'une impossible responsabilisation. De l'un à l'autre, il y a les narrateurs de *l'Envers et l'endroit*, qui partagent avec Mersault l'irresponsabilité ; il y a Caligula, qui espère pouvoir l'appliquer systématiquement ; il y a « Sisyphe », qui tente d'en supporter l'existence ; il y a Meursault, qui se voit condamner à cause de son irresponsabilité ; il y a Kaliayev, qui se condamne irresponsablement contre le- et au- mépris du monde, en méprisant quelques uns ; il y a Rieux, qui méprise sourdement autrui tout en culpabilisant de irresponsabilité ; il y a « l'Homme révolté », qui ne supporte plus l'irresponsabilité, et le projette sur la figure facilement détestable du « maître ». — Mais après *la Chute*, Janine, qui n'ose pas mépriser un mari qu'elle n'aime irresponsablement plus ; le renégat, qui se laisse mépriser par ses maîtres irresponsables ; les muets, qui se méprisent eux-mêmes face à un maître irresponsable ; l'hôte, qui ne sait plus, irresponsable, s'il doit mépriser l'Arabe et se mépriser lui-même ; Jonas qui, innocent, se laisse irresponsablement « bouffer » ; enfin d'Arrast qui, innocent aussi, ne sait plus bien quoi faire pour exister que de participer irresponsablement d'autrui.

En somme, et pour filer la métaphore de la surfusion, la littérature d'Albert Camus témoigne d'un

---

672in Albert Camus, *la Chute*, p.83

673En chimie, la surfusion désigne la structure d'une matière toujours liquide, alors que les basses conditions calorifiques auraient dû la cristalliser déjà. Les scientifiques ne savent pas encore bien expliquer cette possibilité, quoiqu'on l'observe, par exemple l'eau atteignant jusqu'à -39° ; il y a des indices d'explication du côté de la pression et des échanges infinitésimaux de température. À noter que la surfusion s'avère relativement instable : il suffit parfois d'un rien, pour que le liquide se cristallise soudain en une fraction de seconde.

674in supra *Altermonde*, « *Non-sens* »

675in supra *Aveuglement*, « *Foi* »

676in supra *Annonciation*, « *Sensationnel* »

677in supra *Altermonde*, « *Événement* »

678in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

679in supra *Altermonde*, « *Dérision* »

680in infra *Annonciation*, « *Air de rien* »

long « abaissement de température » : de l'état vaporeux de Mersault et des narrateurs de *l'Envers et l'endroit* irresponsables, on passe à une condensation de l'irresponsabilité dans le cycle de l'absurde, à une liquéfaction dans le cycle de la révolte, jusqu'à l'instabilité surfusionnelle des derniers écrits. Cette structure se trouve critique : elle risque toujours la cristallisation soudaine dans la mort — or l'auteur s'épuisait alors depuis quelques années, dans la rédaction du *Premier homme*. À la fin, il s'agit pourtant de « récrire *l'Envers et l'endroit*<sup>681</sup> » : « Si, malgré tant d'effort pour édifier un langage et faire vivre des mythes, je ne parviens pas un jour à récrire *l'Envers et l'endroit*, je ne serai jamais parvenu à rien, voilà ma conviction obscure. » Ce qui signifie donc pour nous, dans l'ordre de la surfusion, *retrouver la structure vaporeuse de l'irresponsabilité originelle*.

Oui, rien n'empêche de rêver, à l'heure même de l'exil, puisque du moins je sais cela, de science certaine, qu'une œuvre d'homme n'est rien d'autre que ce long cheminement pour retrouver par les détours de l'art les deux ou trois images simples et grandes sur lesquelles le cœur, une première fois, s'est ouvert. Voilà pourquoi, peut-être, après vingt années de travail et de production, je continue de vivre avec l'idée que mon œuvre n'est même pas commencée.<sup>682</sup>

Il y a de la mauvaise foi dans ce propos, dont la rédaction définitive date de 1958. Pragmatiquement, Albert Camus nie encore son prix Nobel<sup>683</sup>, et refuse de se rendre à l'évidence de son succès. Bien entendu, on y lit éventuellement une haute exigence, qui pourrait forcer l'admiration. Mais nous savons que l'écrivain-penseur rédige *le Premier homme* et, en somme, il prépare tactiquement le terrain de sa réception. Cette « heure de l'exil » dans laquelle il se trouve même, fait référence à la situation en Algérie, et à *l'Exil et le royaume* paru un an plus tôt. Bref : nous trouvons encore confirmation des sections précédentes, d'*Aveuglement* à *Annonciation*, quant à sa malignité.

Car enfin, pour quoi tenons-nous la structure vaporeuse de *l'Envers et l'endroit* ? ... Notamment pour de l'irresponsabilité, or Camus y sent de la « simplicité » et de la « grandeur », ce qui confirme assez bien la réalité que nous pensons déceler sous cette grandeur<sup>684</sup>, tandis que la simplicité nous questionne profondément après toutes nos analyses — en quoi nous posons bien sa surfusion, entre maturité et juvénilité, maintenu dans la juvénilité ou cherchant à s'y maintenir plutôt, irresponsable et malin, de sorte qu'il puisse, médiocrement<sup>685</sup> tragique<sup>686</sup> surtout, sentir son œuvre « même pas commencée » en 1958.

Dès lors, il faut exceptionnellement nous pencher sur *le Premier homme*, vers la fin du manuscrit — non pour chercher le cycle de l'amour, mais trouver les mêmes dynamiques que déployées dans notre étude :

[...] [Jacques] l'avait aimée [une femme anonyme dans le texte] à cause de sa beauté et de cette folie de vivre, généreuse et désespérée, qui était la sienne et qui lui faisait refuser, refuser que le temps puisse passer, bien qu'elle sût qu'il passât à ce moment même, ne voulant pas qu'on puisse dire d'elle un jour qu'elle était encore jeune, mais rester jeune au contraire, toujours jeune, éclatant en sanglots un jour où il lui avait dit en riant que la jeunesse passait et que les jours déclinaient : « oh non, oh non, disait-elle dans les larmes, j'aime tant l'amour », et, in-

---

681 in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « Préface », p.31 — de plus, in Jean-Claude Brisville, *Camus* p.102 : « Sur le plan intellectuel, cette exigence [de vérité] se traduit par la fidélité de Camus à une lumière et à un dénuement — le domaine de sa jeunesse — où comme dit Martha, « les choses sont ce qu'elles sont ». »

682 in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « Préface », pp.31-32

683 in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

684 in supra *Altermonde*, « *Dérision* »

685 in supra *Annonciation*, « *Médiocrité* »

686 in supra *Altermonde*, « *Événement* » et *Annonciation*, « *Sensationnel* »



telligente et supérieure à tant d'égards, peut-être justement parce qu'elle était vraiment intelligente et supérieure, elle refusait le monde tel qu'il était.<sup>687</sup>

Aussi bien, le narrateur — dans une confusion avec son personnage principal que nous commençons à connaître, par le médium de l'événement-femme ici<sup>688</sup> — exprime son amour pour la révolte contre le devenir, révolte absurde car aucune injustice n'existe réellement, mais un sentiment d'injustice qui pousse vers une justice et un amour rêvés<sup>689</sup> : nous ajoutons que cette justice et cet amour mêmes deviennent dérisoires, et médiocres<sup>690</sup>. Or voilà pourtant que le refus idéaliste — donc nihiliste, au tréfonds — du monde, relève selon lui de l'intelligence et de la supériorité, autant dire d'une « grandeur » camusienne, fausse<sup>691</sup>. Et puis, à la toute fin, juste avant les annexes :

[...] [Jacques] aussi, plus qu[e la femme anonyme dans le texte] peut-être, puisque né sur une terre sans aïeux et sans mémoire, où l'anéantissement de ceux qui l'avaient précédé avait été plus total encore et où la vieillesse ne trouvait aucun des secours de la mélancolie qu'elle reçoit dans les pays de civilisation [*un mot illisible*], lui comme une lame solitaire et toujours vibrante destinée à être brisée d'un coup et à jamais, une pure passion de vivre affrontée à une mort totale, sentait aujourd'hui la vie, la jeunesse, les êtres lui échapper, sans pouvoir les sauver en rien, et abandonné seulement à l'espoir aveugle que cette force obscure qui pendant tant d'années l'avait soulevé au-dessus des jours, nourri sans mesure, égale aux plus dures des circonstances, lui fournirait aussi, et de la même générosité inlassable qu'elle lui avait donné ses raisons de vivre, des raisons de vieillir et de mourir sans révolte.<sup>692</sup>

« [L]ui aussi, plus qu'elle peut-être puisque né sur une terre sans aïeux et sans mémoire[...] » : la dirimation des femmes pour s'affirmer et se valoriser soi-même solidairement fraternel pourtant<sup>693</sup>. — « [O]ù l'anéantissement de ceux qui l'avaient précédé avait été plus total encore et où la vieillesse ne trouvait aucun des secours de la mélancolie qu'elle reçoit dans les pays de civilisation[...] » : la fascination pour le néant, le rappel de l'ironie noire, la comparaison jalouse insensée<sup>694</sup>, l'identification à un pays sans civilisation quasi-nomade<sup>695</sup>. — « [L]ui comme une lame solitaire et toujours vibrante destinée à être brisée d'un coup et à jamais, une pure passion de vivre affrontée à une mort totale[...] » : la peur de la mort, la passion qui gît comme morte<sup>696</sup>. — « [II] sentait aujourd'hui la vie, la jeunesse, les êtres lui échapper, sans pouvoir les sauver en rien[...] » : le méshéroïsme, la méfraternité, la messainteté, la fausse solidarité, médiocrité de son romantisme<sup>697</sup>. — « [A]bandonné seulement à l'espoir aveugle que cette force obscure qui pendant tant d'années l'avait soulevé au-dessus des jours, nourri sans mesure, égale aux plus dures des circonstances, lui fournirait aussi, et de la même générosité inlassable qu'elle lui avait donné ses raisons de vivre, des

687in Albert Camus, *le Premier homme*, p.305

688in supra *Altermonde*, « Événement »

689in supra *Altermonde*, « Non-sens », *Annonciation*, « Sensationnel », et in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.70 :

« Dépouillée de son égoïsme, l'exigence de l'amour devient ainsi la forme la plus achevée du besoin de justice.

L'amour dans son rappel et son insatisfaction est d'ailleurs un des thèmes majeurs de *la Peste*. »

690in supra *Altermonde*, « Dérision » et *Annonciation*, « Médiocrité »

691À la manière de Brigitte Bardot, que nous citions brièvement in supra *Altermonde*, « Événement », et qui quant à elle avouait craindre la mort.

692in Albert Camus, *le Premier homme*, pp.306-307

693in supra *Aveuglement*, « Désir », *Altermonde*, « Fraternité », « Dérision » et *Annonciation*, « Médiocrité »

694in supra *Aveuglement*, « Désir », *Altermonde*, « Fraternité » et *Annonciation*, « Médiocrité »

695in supra *Aveuglement*, « Foi » et cette section même, ainsi que Roger Quilliot, in *un Monde ambigu*, p.99 : « Êtres absurdes par excellence, voués à l'espace, non au temps, chevaliers de l'aventure et de l'indéfini renouvellement des expériences, dans le vide, les nomades vivent en marge de nos civilisations, comme les dernières témoins de notre nostalgie, comme un reproche en tentation. »

696in supra *Annonciation*, « Sensationnel » et cette section même.

697in supra *Aveuglement*, « Désir », « Projet », *Altermonde*, « Fraternité » et *Annonciation*, « Sensationnel », « Médiocrité »

raisons de vieillir et de mourir sans révolte. » : la foi sombre dans le dieu-Homme — soi-même, — l'aspiration à la quiétude dans l'absurde, qui va médiocrement — dans l'ordre d'idées nietzschéen de la critique immoraliste — jusqu'à désirer renoncer à ce qu'elle a de plus noble<sup>698</sup> : la révolte<sup>699</sup>.

Aussi bien, encore un coup : du début à la fin de son œuvre, la littérature camusienne de notre corpus constitue une perpétuelle négation de la volonté de puissance, nihiliste, échouant à la maîtriser, et le messie démocratique Camus, dans sa surfusion, prêche qu'il faut en rester à l'irresponsabilité, l'immaîtrise, la juvénilité — car la maturité ne saurait advenir que dans les conditions de la maîtrise introuvable. En effet : dans les derniers mots du *Premier homme*, les raisons de vieillir et de mourir sans révolte font défaut<sup>700</sup>. Aujourd'hui, nous parlerions de jeunisme<sup>701</sup>.

---

698 *in supra Aveuglement*, « Foi », « Aperception », *Altermonde*, « Non-sens », « Événement » et *Annonciation*, « Sensationnel », « Médiocrité »

699 *in* Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la Guerre et des guerriers », p.87 : « Ce qui est noble chez l'esclave, c'est la révolte. »

700 À la limite, ces raisons tiendraient dans l'annulation du devenir, qui ne ferait contradictoirement ni vieillir ni mourir.

701 *in* Albert Camus, *Journaux de voyage*, p.44 : « [...] ces vérités que sont la jeunesse et l'amour. » — quelles vérités ? Elles n'ont rien de plus vrai que la vieillesse ou la haine, et il n'y a aucune raison de les lier ainsi, hormis — non dans l'amour, mais — dans l'attirance sexuelle. De plus, *in* Henry Bonnier, *Albert Camus, ou la force d'être*, préface de Emmanuel Roblès, p.9 : « Henry Bonnier apporte, avec cet essai, une preuve supplémentaire de l'influence considérable de Camus sur la jeunesse actuelle. » — Et enfin, redondant, *in* Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.128 : « Amour de l'homme et du soleil, et surtout de la vérité. Son œuvre y a trouvé sa jeunesse, et la jeunesse et la noblesse n'ont pas fini de s'en nourrir. »

## *Air de rien*

Mais tout ce que nous avons décelé jusqu'à maintenant dans l'œuvre d'Albert Camus procéda *l'air de rien*. Voilà ce que nous nous attacherons à décrire maintenant : l'air de rien de ce messie démocratique, rassemblant dans ses diverses publications ce qui adviendrait de la modernité. Car, en effet, rien *a priori* ne permettait cette qualification ; tout, au contraire, cherchait à la défaire. Or, la critique retint jusqu'à présent cette défection, qui, la volonté de puissance camusienne insistant pourtant dans son messianisme démocratique, se voyait par lui renier<sup>702</sup>. Et le propre des messies tient bien en cela : Jésus, dans les Évangiles, s'abstient bien de crier sa filiation sur les toits, laissant autrui à sa croyance, par-devers les miracles, malgré la vocation qu'il aurait. Naturellement, l'écrivain-penseur ne fait pas de miracles mais, si ses écrits continuent d'inspirer les Hommes de nos jours, ils ne le peuvent qu'en vertu de l'impression qu'ils firent du temps où il vivait. Contrairement à d'autres écrivains, sa gloire n'a rien de posthume ; et même les prix Nobel de littérature aujourd'hui ne suscitent plus la même agitation. Au reste, son esseulement semblait le priver d'un caractère démocrate. Mais non, en ce qu'il défendait des idéaux pour tous.

La modernité, donc : époque qui crée son *modus vivendi*, et ses modes. Époque qui crée ses conditions d'existence. Elle vivrait aujourd'hui du « prométhéisme » institutionnaliste-industrialiste diagnostiqué par Ivan Illitch<sup>703</sup>, et jouirait du « dionysisme » hédoniste-festiviste diagnostiqué par Michel Maffesoli<sup>704</sup>. Nous trouvons à l'œuvre ces deux tendances dans la littérature camusienne, pour les nuancer<sup>705</sup> — quand elles contreviennent à la beauté, — comme pour les exalter<sup>706</sup> — quand elles la promeuvent. Mais, s'il y a « une volonté de puissance moderne », elle gît toute entière dans le nihilisme passif<sup>707</sup> d'une autocréation<sup>708</sup>, avenir sans passé, car ledit prométhéisme — surtout messianique — soutient que les Hommes doivent s'affranchir de tout, sauf de lui-même, tandis que ledit dionysisme — surtout démocratique — soutient qu'ils peuvent faire abstraction de tout, sauf de lui-même. Ainsi les modernes se rendraient-ils à des circuits fermés, cercles vicieux dénués de

---

702 Tout comme le fit, encore une fois, et dans un autre genre, Brigitte Bardot. Mais surtout, in Jean Sarrochi, *Albert Camus philosophe*, p.131 : « [...] interrogé sur l'existentialisme, Camus déclarait : « Bien que j'aperçoive l'importance historique de ce mouvement, je n'ai pas assez confiance dans la raison pour entrer dans un système », il niait ainsi son appartenance à la moins rationaliste des philosophies, et laissait à Sartre le mérite de la représenter. »

703 in Ivan Illitch, *une Société sans école*

704 in Michel Maffesoli, *l'Ombre de Dionysos*

705 in Jacques Borel, *une Œuvre, un homme*, p.152 : « La tentation de la démesure, cette rupture de « l'équilibre du jour », de « l'harmonie ancienne par l'élan désordonné du hasard ou le mouvement impitoyable de la raison », ce franchissement redoutable des limites où les Grecs voyaient le signe même de la folie et la source opaque des fléaux, ce sont eux désormais, et au cœur même de la révolte, que l'œuvre de Camus va s'efforcer de dénoncer ou de réduire, de préciser ou de conjurer. » — ou bien, in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.105 : « Le goût du difficile, la passion de l'impossible qui brûlent sourdement Camus — [...] cette passion confère tout son prix à sa conquête de la mesure [...] »

706 in Franz Faure, *Camus et Nietzsche, philosophie et existence*, p.75 : « [...] l'inhumaine beauté de la nature méditerranéenne n'apparaît pas dans l'œuvre de Camus comme une illusion rassurante, mais l'action qu'elle exerce sur sa sensibilité retrouve bien l'ambiguïté tragique, puisqu'elle le nie et lui donne, en même temps, le courage d'y consentir. » — ou bien, déjà cité, in Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, p.195 : « Plus loin « que la morale » il y a la bonté qui répond du côté des Hommes à la beauté du monde. Et l'artiste témoigne de cette beauté pour ceux qui n'ont pas le bonheur de la voir. Telle est aussi la bonté du poète. » — et encore, in Jean-Claude Brisville, *Camus* p.99 : « Kaliyev aime la vie, la beauté, le bonheur. Malgré son action il n'a pas désappris à sourire. »

707 Passif au sens nietzschéen, à savoir malgré soi, « imbécile heureux », nihilisme du Dernier Homme.

708 Ce qui rejoint Jean-Claude Brisville, in *Camus* p.46 : « Pour l'homme absurde, la création sera donc moins une vocation impérieuse, une nécessité, qu'une attitude au même titre que le donjuanisme, la comédie ou la conquête. » — à savoir une attitude se créant elle-même, artistiquement, in supra *Annonciation*, « Sensationnel ».

but, aboutissant à « l'ère du vide » de Gilles Lipovetsky<sup>709</sup> ou au silence des questions fondamentales de Marc Augé<sup>710</sup> : un vide et un silence au cœur de la littérature camusienne<sup>711</sup>, comme nous l'avons régulièrement perçu au cours de cette étude complexe.

Cela commence par là : « On ne pense que par images. Si tu veux être philosophe, écris des romans<sup>712</sup> » — une affirmation qui va contre l'adage selon lequel « *ce qui se conçoit bien s'énonce clairement* », clarté assimilée à l'abstraction impalpable, car :

[...] ce qu'il y a à dire, il faut le dire par l'image plutôt que par le concept, par la formulation de l'exemple plutôt que par l'énoncé de la thèse, par la proposition d'une vision du monde plutôt que par l'abstraction à l'égard de notre univers.<sup>713</sup>

Nous avons déjà pu le trouver, dans la théâtralité des écrits camusiens<sup>714</sup>, sa logique en représentation, qui se sert de la médiation des événements pour se lier aux autres tout en maintenant une distance : distance entre le locuteur et son allocutaire, qui ne désigne pas le premier comme auteur, mais confronte à une forme d'objectivité pourtant onirique car mise en scène<sup>715</sup>, sans parler de l'ironie qui ne se présente pas comme telle, écarte le locuteur et dirime l'autre<sup>716</sup>. Mais au reste, valoriser la fiction sur le concept, l'image sur le rationnel<sup>717</sup>, non content de rejoindre lesdits vide lipovetskyen et silence augéen, cela correspond ni plus ni moins qu'à la dominante de *storytelling* contemporaine, dans les médias de masse émergeant du temps de Camus. À savoir, donc, qu'il s'agit de donner dans une forme de populisme<sup>718</sup> ou, si l'on préfère, de démagogie — pédagogie populaire. Clairement et nettement, il s'agit d'un procédé de propagande idéologique, d'un militantisme artistique<sup>719</sup>. En somme, l'art camusien *cherche à prouver quelque chose* — littérature engagée d'un engagement dépassant le seul don de la parole à ceux qui en manquent — l'air de rien, « air artistique », et tous les commentateurs le comprirent bien, qui répondirent à son aperception (sa « vision du monde »), mais nous trouvons en sus, critiques immoralistes, une volonté faible jouant judicieusement la comédie, pour se déployer. Il y a là une logique argumentative, agressive en ce qu'elle se tient sur la défense — l'agressivité constitue biologiquement un système de défense<sup>720</sup>, — selon l'adage « *la meilleure défense, c'est l'attaque* », afin de se sécuriser.

Prenons *les Justes*, où ces ingrédients se retrouvent à plein :

---

709in Gilles Lipovetsky, *l'Ère du vide*

710in Marc Augé, *Pour quoi vivons-nous ?*

711in Jacqueline Lévi-Valensi, *Albert Camus 9, « Œuvres de jeunesse, études générales sur le roman »*, p.199 :

« Comme Grand, Meursault est un homme qui cherche ses mots ; le meurtre de l'Arabe signe l'impuissance de la parole et du mot : seul le geste peut répondre au silence de l'Arabe ; de même que seul le cri peut répondre à la parole vide de l'aumônier ; finalement, autant que le silence, c'est la parole qui est assassinée. » — ou bien, in Maurice Blanchot, *le Détour vers la simplicité*, p.106 : « [...] l'absurde selon Kirilov, la nécessité selon Anaximandre [...] la simplicité qui se saisit comme toujours double et aussi dans deux traditions [...] Des deux côtés, une indifférence muette, une passion à la mesure de l'indifférence, une parole au niveau du mutisme. Et chaque fois il y a refus, il y a assentiment. »

712in Albert Camus, *Carnets I-I*, p.23

713in Françoise Armengaud, *Albert Camus et la philosophie, « l'Ironie « tapie au fond des choses », ou l'inextricable texture de L'Envers et l'endroit »*, p.41

714in supra *Altermonde*, « Événement »

715in supra *Annonciation*, « Sensationnel »

716in supra *Altermonde*, « Dérision »

717Ce qui, en passant, dit bien que le logicisme camusien — in *Aveuglement*, notamment — tient moins du raisonnement que d'une construction artistique, dans laquelle on aime à trouver du classicisme — in supra *Annonciation*, « Sensationnel ».

718in supra *Contexture*, « Volonté de puissance » et *Altermonde*, « Dérision »

719En quoi Albert Camus augure aussi les « artistes citoyens » contemporains, avec leurs messages en faveur de la tolérance, ou autre précepte.

720in Konrad Lorenz, *l'Agression, une histoire naturelle du mal*

STEPAN  
Je veux lancer la bombe.

ANNENKOV  
Non, Stepan. Les lanceurs ont déjà été désignés.

STEPAN  
Je t'en prie. Tu sais ce que cela signifie pour moi.

ANNENKOV  
Non. La règle est la règle. (*Un silence.*) Je ne la lance pas, moi, et je vais attendre ici. La règle est dure.

STEPAN  
Qui lancera la première bombe ?

KALIAYEV  
Moi. Voinov lance la deuxième.

STEPAN  
Toi ?

KALIAYEV  
Cela te surprend ? Tu n'as donc pas confiance en moi !

STEPAN  
Il faut de l'expérience.

KALIAYEV  
De l'expérience ? Tu sais très bien qu'on ne la lance jamais qu'une fois et ensuite ... Personne ne l'a jamais lancée deux fois.

STEPAN  
Il faut une main ferme.

KALIAYEV, *montrant sa main*  
Regarde. Crois-tu qu'elle tremblera ? (*Stepan se détourne.*) Elle ne tremblera pas. Quoi ! J'aurais le tyran devant moi et j'hésiterais ? Comment peux-tu le croire ? Et si même mon bras tremblait, je sais un moyen de tuer le grand-duc à coup sûr.<sup>721</sup>

La pièce des *Justes* illustre, dans le cycle de la révolte, les perversions de l'action révolutionnaire décrites dans *l'Homme révolté*<sup>722</sup>, avec certes le lyrisme d'un Kaliayev recherchant une compensation à la violence, dans l'exemplarité de son exécution. Eh bien, on assiste là à une chamaillerie — à mettre en relation avec la juvénilité voire l'infantilité évoquées maintes fois<sup>723</sup>, — mais une chamaillerie où chacun, certes tendu par les circonstances, se défend des autres en les agressant.

Annenkov dirige le groupe. Stepan pose une affirmation au sujet du lancé de la bombe, modalisée par le verbe *vouloir* au présent — l'absence d'interrogation ou de conditionnel marque son entêtement. Annenkov s'y oppose fermement et brièvement, dans la logique tendue de la pièce. Mais sa première opposition prend un autre sens quand, à la deuxième, il se met en apostrophe — voire en emphase — avec le pronom personnel d'objet : il exprime une frustration de ne pas lancer la bombe ni de se trouver sur le terrain. Cela fait suite à la prière de Stepan, où ce personnage,

---

<sup>721</sup>in Albert Camus, *les Justes*, « Acte I », pp.29-30

<sup>722</sup>in supra *Annonciation*, « Médiocrité »

<sup>723</sup>in supra *Annonciation*, « Surfusion », notamment

réputé pour sa dureté, témoigne d'un attachement affectif à la cause, affection que seul le lancé de la bombe peut satisfaire : il appelle l'empathie d'Annenkov, et cet appel énerve ce dernier qui, certes, tente par là de calmer Stepan. Annenkov juge « dure » la règle, et si cette phrase ne concluait pas son propos, on n'y sentirait pas de regret, mais l'amertume domine *les Justes* — à laquelle ne se résout pas Kaliayev. Voilà pourquoi Stepan doute de ce dernier<sup>724</sup>. Stepan demande qui lancera la bombe, et Kaliayev se sent menacé par cet entêtement, sans quoi il laisserait Annenkov répondre, mais il doit s'affirmer devant Stepan pour soutenir sa place. Son premier élément de réponse ne laisse pas de place au doute : une phrase uninominale, monosyllabique, affirmative, le désignant lui seul — le pronom personnel d'objet première personne — à quoi répond l'interrogation symétrique de Stepan — le pronom personnel d'objet deuxième personne — dont la seule ponctuation met en cause Kaliayev, avec une nuance de mépris. Et voilà que débute une joute verbale. Pour Kaliayev, il s'agit maintenant de faire douter Stepan, avec une nouvelle question ; puis, en faisant appel aux idéaux d'égalité et de fraternité dans le groupe : l'indignation marquée par l'exclamation, afin de discréditer. Et Stepan passe de la persuasion empathique à la conviction rhétorique, avec les arguments de l'expérience et de la fermeté, défaits par Kaliayev pour ce que, plus logique, il s'adonne à des démonstrations : Annenkov assiste silencieusement à la dispute — et encore, elle ne fait que commencer ; — supposons qu'il doute, sceptique, dans l'expectative.

Trois volontés — Annenkov, Stepan, Kaliayev — se trouvent en proie les unes aux autres, dans cet extrait. Leur sécheresse, leur entêtement et leur lucidité mêlées permettent de dire qu'elles se donnent les allures de la force en esbroufe, alors qu'elles se sentent faibles — notamment : le ressentiment de Stepan se sentant marginalisé, mais Kaliayev n'aurait pas doublé Annenkov s'il ne craignait pas de se voir éloigné de la bombe, et Annenkov n'aurait pas laissé faire s'il estimait sûr son choix.

Bien entendu, leur condition égalitaire et fraternelle — quand bien même ils ont des fonctions différentes — explique par soi assez bien qu'ils puissent se chamailler ainsi, mais, à vrai dire, sans ces idéaux, ils ne pourraient pas manifester aussi aisément leur ressentiment, leur agitation et leur doute. Enfin, au plan de la volonté de puissance, leurs dynamiques affectives comptent bien plus, et nous voyons qu'elles procèdent de diverses agressions dans l'imposition, la frustration, le mépris, l'entêtement, l'indignation, etc. Or, en l'occurrence, au plan de la subjectivation auctoriale, il s'agit de valoriser le personnage de Kaliayev qui, dépourvu d'amertume — où Stepan constitue son Némésis, — recherche, donc, une compensation à la terreur. À la fin, le personnage de Dora l'exprimera nettement<sup>725</sup> et *les Justes*, donc, l'air de rien, argumentent en défaveur de la finalité violente — d'autant plus que les enfants du duc retiendront une fois le bras de Kaliayev.

Jusque là, le livre semblait déjà assez clair, mais nous découvrons en plus que, l'air de rien toujours, ce témoignage met en œuvre une violence par-devers lui : l'agressivité envers le monde et entre eux-mêmes, fraternels et égaux idéalistes — chez Kaliayev, l'agressivité finit par se retourner simplement sur soi, dans une sorte de suicide idéologisé par procuration.

Aussi bien, ces airs de rien, cette désinvolture, voire cette tendresse, recèlent des souffrances qui ne viennent pas de la situation, mais trouvent dans la situation des prétextes pour s'extérioriser et, finalement, les dominer moralement, avec cette subtilité pourtant de passer au second plan.

On retrouvait cela dans les (auto-)analyses et les (auto-)accusations<sup>726</sup>, qui chacune semblaient moins agressives qu'au tréfonds. Mais voyons cela dans *l'Étranger* :

---

724 Plus tard, il lui reprochera sa joie de vivre. — Reste que, en tant que Kaliayev désire effectivement mourir pour la cause, son personnage dépare, et l'humeur et le jugement de Stepan ont leur légitimité : le bonheur de Kaliayev se destine, *a priori* de façon incohérente, à disparaître en jetant la bombe, car le jeune homme jouit de l'instant plus que de l'avenir qu'il n'envisage pas. Aussi bien, la démarche de Stepan prend une valeur éminemment positive car, dans son apparente négativité pourtant, il signale que Kaliayev doit vivre.

725 Cité *in supra Aveuglement*, « *Aperception* »

726 *in supra Aveuglement*, « *Foi* » et *Annonciation*, « *Surfusion* »

Le lendemain, un avocat est venu me voir à la prison. Il était petit et rond, assez jeune, les cheveux soigneusement collés. Malgré la chaleur (j'étais en manches de chemise), il avait un costume sombre, un col cassé et une cravate bizarre à grosses raies noires et blanches. Il a posé sur mon lit la serviette qu'il portait sous le bras, s'est présenté et m'a dit qu'il avait étudié mon dossier. Mon affaire était délicate, mais il ne doutait pas du succès, si je lui faisais confiance. Je l'ai remercié et il a dit : « Entrons dans le vif du sujet. »

Il s'est assis sur le lit et m'a expliqué qu'on avait pris des renseignements sur ma vie privée. On avait su que ma mère était morte récemment à l'asile [et] que « j'avais fait preuve d'insensibilité » le jour de l'enterrement de maman. [...] Il voulait que je l'aide.<sup>727</sup>

Cet entretien fait suite à une série d'interrogatoires et une entrevue avec le juge d'instruction, où une lampe aveuglait Meursault pour que le premier restât dans la pénombre : « Mais il s'agissait d'interrogatoires d'identité qui n'ont pas duré longtemps<sup>728</sup> » et « Au début, je ne l'ai pas pris [le juge] au sérieux.<sup>729</sup> » En somme, de même que Meursault ne peut pas croire à l'agression de l'Arabe (le meurtre qu'il commit), il ne peut croire à l'intrusion progressive de l'exécutif et des magistrats dans sa vie. Au contraire, il s'habitue à son nouveau mode d'existence prisonnière<sup>730</sup>. À la toute fin seulement, il s'énervera contre le curé pratiquant une intrusion psychique, ou morale, ou spirituelle — selon les perspectives — et souhaitera la haine d'autrui, comme en projection d'une haine qu'il ne parvient pas à s'avouer lui-même<sup>731</sup>.

Ce qui dit bien que la dynamique agressive se trouve étouffée par une dynamique plus forte encore, celle de la désinvolture face à la situation, déni angoissant pour le lecteur, suscitant l'étrangeté de *l'Étranger* : son air de rien. Mais un air de rien que, du moins, il éprouve à son propre endroit — son espèce d'innocence coupable ou culpabilité innocente<sup>732</sup>, — tandis que le tribunal invente un Meursault différant de l'idée qu'il se fait de lui-même — pour autant qu'il n'ait pas la désinvolture de ne pas s'en faire une.

Revenons-en à l'extrait précité : il s'agit d'une énième intrusion à subir. Cet avocat a quelque chose de disgracieux : « petit, rond, la cravate bizarre, en costume sombre malgré la chaleur ». À son habitude, le narrateur signale les détails d'ordre physiologique : ce qui retient son attention, vient de ce que, lui — la parenthèse le précise, — a moins chaud, à savoir qu'il estime préférable de ne pas subir d'agression calorifique, et en négatif appert un avocat éventuellement suant, « les cheveux soigneusement collés », ce qui, par soi-même, rend désagréable son intrusion : jeune, l'avocat correspond en plus au contraire de Meursault. Or, l'échange se déroule — comme ailleurs — au discours indirect. Cela interroge quant à la valeur des quelques éléments directs et, à la limite, fonctionne presque comme une agression. Car, là justement, l'avocat incite à « entrer dans le vif du sujet » : une expression qui a elle seule connote l'écorchure, d'autant plus qu'elle suit un remerciement de la part de Meursault, discordant — on ne remercie pas un pronostic, on s'en satisfait ou on en doute, — avec lequel elle se trouve elle-même en discordance : dialogue de sourds, un peu comme Meursault trouvait un langage sourd au monde en désirant le fuir<sup>733</sup>, sinon qu'ici il n'y a pas d'échappatoire en-dehors de cette désinvolture déconcertant le lecteur, créant *a priori* l'absurde, excitant alors une révolte qui n'advient pas, et suscitant la condamnation voire la vindicte judiciaire. Or, ce soudain discours direct précède l'installation de l'avocat sur le lit, mobilier relativement intime — *relativement*, en ce qu'il reste un mobilier de prison, — avant que

---

727in Albert Camus, *l'Étranger*, pp.100-101

728idem, p.99

729idem, p.100

730idem, partie II, chapitre II

731in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

732De même que Rieux, analysé in supra *Aveuglement*, « *Aperception* », ou Clamence, in supra *Annonciation*, « *Surfusion* »

733in supra *Annonciation*, « *Surfusion* »

d'évoquer les sentiments intimes à l'égard de la mère, et désirer encore de l'aide alors qu'il viole l'intimité de Meursault. À noter qu'alors les guillemets, introduisant un discours autre et mimant le discours direct, mettent dans la bouche du narrateur une pensée qu'il n'a jamais eu — « j'avais fait preuve d'insensibilité », — fonctionnant stylistiquement comme une intrusion.

En somme, il y a montée en puissance de l'intrusion, donc de l'agression qu'elle représente. Plus tard, lors du procès<sup>734</sup>, Meursault deviendra pour lui-même un objet autre, auquel il assiste sans pouvoir intervenir, dépossédé de lui-même — aussi bien, nous nous demandons s'il s'agit bien d'un étranger, ou bien si la société ne l'« étrangifirait » pas plutôt, ou encore si l'étrangeté n'émergerait pas du *rapport* de Meursault à la société : une hypothèse proche de la nature de l'absurde décrite dans *le Mythe de Sisyphe*. Néanmoins, avec cet air de rien capable de tout, même d'un meurtre — comme *les Justes*, — fallacieux en conséquence, il se pourrait bien que la société ait raison de l'exécuter, et si le narrateur semble naïf, cela ne vient jamais que des non-dits déjà évoqués<sup>735</sup> : se concentrant textuellement sur le sensationnel<sup>736</sup>, déréalisant le monde alentour et le dirimant par là même<sup>737</sup>, manquant de probité<sup>738</sup>, s'éjouissant de sa posture désinvolte, Meursault agresse, se laisse agresser, et feint l'ignorance. Nous posons que la connaissance de l'agressivité le rendrait à la peur de la mort<sup>739</sup> : le déni du mal commis autour de lui et par lui se trouve tel, qu'il ne pourrait le commettre et le reconnaître que dans les conditions de cette peur, cet effroi par lequel on fait encore l'Homme un dieu<sup>740</sup> afin de *sauver l'honneur* qui donne une morale<sup>741</sup> — simultanément, on sent désormais toute la fragilité de cette posture.

Au reste, une part de la critique répète souvent l'auteur, lorsqu'il avance toute l'importance des terres africaines du Nord et de la Méditerranée sur son œuvre. Par exemple : « La philosophie du récit ne doit pas nous faire oublier son climat, au sens géographique du terme.<sup>742</sup> » De plus, elle encense le physiologique :

Il s'agit bien plutôt d'un effort concret et parfois maladroit pour retrouver les sources vives *pré-culturelles* de l'existence. [...] l'indolence musclée et l'eurythmie des corps règnent, [...] sans conteste. L'animalité est assumée dans sa plénitude. Mais loin qu'il s'agisse ici d'un repli sur soi et d'une jouissance de soi hédonistes [...], si le corps est devenu le lieu privilégié de la joie, c'est qu'il est celui de l'harmonie, c'est que l'union est aussi bien un unisson. L'amour physique rapproche les être sur fond de l'Être, la participation amoureuse est le symbole d'une participation plus profonde. [...] Cette identification spontanée de la terre et de la mère définit le mode d'existence « cybélien » de Meursault, plongeant aux sources telluriques de son être, et pour qui tout amour est, selon l'expression du poète Claude Vigée, « un inceste heureux ». [...] La participation vitale est à la fois un fait et une valeur.<sup>743</sup>

Une part de la critique dit cela et, pourtant, au-delà des circonvolutions de l'analyse, au-delà des motifs incessamment répétés de la chaleur et du soleil — quasi-inverses de la misère et de l'ombre, parfois agressifs sous leurs airs de loisirs, — il faut déduire que « le climat, la géographie », « la pré-culture, l'existence, le corps, l'amour (le sexe), le bonheur et leurs métaphysiques », constituent par eux-mêmes des airs de rien : dépaysants car algériens, ils attirent l'attention métropolitaine, mais ils ne constituent pas plus qu'un cadre apprécié de l'auteur qui, dans une démarche quasi-

---

734in Albert Camus, *l'Étranger*, partie II, chapitre III

735in supra *Aveuglement*, « *Désir* »

736in supra *Annonciation*, « *Sensationnel* »

737idem, « *Médiocrité* »

738in supra *Aveuglement*, « *Aperception* »

739in supra *Annonciation*, « *Surfusion* »

740in supra *Aveuglement*, « *Foi* »

741in supra *Altermonde*, « *Fraternité* »

742in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.56

743in Serge Doubrovsky, *la Morale d'Albert Camus*, pp.157-158



touristique, donne à lire une autre aventure française ; au tréfonds, ce cadre sert à farder la violence et la mort car, ironiquement, comme déjà cité, « [a]près tout, le soleil nous chauffe quand même les os<sup>744</sup> ». Or « peut-être, comme Camus l'a remarqué lui-même, cette « vérité d'être et de sentir » n'est-elle encore qu'une vérité négative.<sup>745</sup> » Nous le pensons, en effet.

Mais, pour ces airs de rien, certains personnages camusiens se damnent : « Sachant que la vraie vie est d'être libre devant la mer et qu'elle est condamnée à ne pas la connaître, [Martha] cède à la rage glacée de la destruction et du refus total.<sup>746</sup> » Ce qui souligne assez leur connexion — connexion de l'agressivité et de la désinvolture, — avers et revers d'une même médaille<sup>747</sup> : prudence de fauve<sup>748</sup> ou tranquillité de lézard<sup>749</sup>. Or Camus, en son nom, et dans une préface que nous commençons à connaître, écrivait :

Né pauvre, dans un quartier ouvrier, je ne savais pourtant pas ce qu'était le vrai malheur avant de connaître nos banlieues froides. Même l'extrême misère arabe ne peut s'y comparer, sous la différence des ciels. Mais une fois qu'on a connu les faubourgs industriels, on se sent à jamais souillé, je crois, et responsable de leur existence.<sup>750</sup>

Pourtant, il s'agit aussi d'une question d'habitude : un ouvrier des faubourgs industriels — surtout à cette époque — aurait des chances de ne pas se sentir à l'aise transplanté à Alger et, alors, par un préjugé superficiel en faveur du climat, Albert Camus attaque, afin de se défendre, ce qui agresse son sentiment de la pauvreté heureuse, pour ainsi dire en faveur des « vacances à la mer ». Ce que confirme en le nuancant Jacqueline Lévi-Valensi, où la nature devient marché :

On peut trouver excessive l'importance que P. Zima accorde à la notion de « valeurs marchandes » dans les textes camusiens, et discutable son interprétation de la nature comme une représentation mythique de la société de marché ; mais ces vues sont cohérentes dans l'optique du critique, et renouvellent l'approche non seulement de *L'Étranger*, mais de l'ensemble de la pensée camusienne.<sup>751</sup>

Aussi bien, sans souscrire à sa radicalité, nous comprenons l'agressivité-retour d'un Jean-Paul Sartre à l'égard de Camus :

C'était un petit truand d'Alger, très marrant, qui aurait pu écrire quelques livres mais plutôt de truand, au lieu de ça on a l'impression que la civilisation lui a été plaquée dessus et qu'il a fait ce qu'il a fait, c'est-à-dire rien.<sup>752</sup>

À la fin, ce messie démocratique, comme nous venons de le dire, prêche l'idéologie du bonheur littoral, « mesure méditerranéenne », d'un hédonisme brut spiritualisé par l'art, prêt à tuer pour ne pas souffrir seulement une égratignure, en ce que pour lui « [...] la douleur n'est pas à tenir pour réservée aux humains et, plus gravement qu'une pensée sur la moralité, elle est l'épreuve d'un anti-

---

744in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, « l'Ironie », p.52

745in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.63

746in Jean-Claude Brisville, *Camus*, p.92

747Sans parler de toute la place accordée au triptyque *sexe, pouvoir & fric*, flagamment dans *le Malentendu* — in supra *Altermonde*, « *Dérision* »

748À la manière du symbole des anarchistes : le chat noir faisant le dos rond, toutes griffes dehors, poil hérissé — où l'on comprend que les libertaires tiennent aujourd'hui à récupérer Camus.

749Animal à sang froid aimant doré au soleil, comme la jeunesse camusienne aime la plage. Retour à l'instinctivité du cerveau reptilien, encontre le limbique et le néocortical.

750in Albert Camus, *l'Envers et l'endroit*, pp.16-17

751in Jacqueline Lévi-Valensi, *Albert Camus 9*, « *Œuvres de jeunesse, études générales sur le roman* », p.199

752Citée en exergue par Alain Virconderet, in *Camus, fils d'Alger* : Jean-Paul Sartre, 1972, en réponse à son ami John Gerassi.

sens [...] <sup>753</sup> » — anti-sens insupportable malgré le constat de- voire la mise en scène du- non-sens <sup>754</sup>. Là, la liberté, l'égalité et la fraternité <sup>755</sup> constituent des idéaux nécessaires à la quiétude, sur fond de haine au moindre soupçon — toujours prêt à se révolter, l'air de rien. Ce qu'on appelle aujourd'hui du saint nom de *lutte pour les droits humains*.

---

<sup>753</sup>in Robert Champigny, *Esthétique et morale*, p.12

<sup>754</sup>in supra *Altermonde*, « *Non-sens* »

<sup>755</sup>in supra *Altermonde*, « *Fraternité* »

## Synthèse

Voilà donc le message inspiré d'Albert Camus, le type de vie vers lequel oriente ce messie démocratique — *messie démocratique*, oxymore dans les termes par lequel, d'une certaine façon, nous appliquons les procédés camusiens à la littérature camusienne même, pour la caractériser (non-sens, dérision, sensationnel, médiocrité et air de rien, notamment) : afin de faire apparaître au grand jour ce que nous y décelons.

Et nous y décelons le prêche d'une vie onirique, si bien détachée du réel qu'elle en vient à se recréer des sensations — fonction des jeux vidéos, des fictions télévisuelles ou cinématographiques toujours plus violentes et des sports extrêmes, aujourd'hui. Naturellement, cela ne peut déboucher que sur une médiocrité qui, au surplus, pour affirmer sa puissance et dominer, doit niveler les Hommes, typique du Dernier Homme nietzschéen. À la fin, la maturité en prend un coup, et l'on se retrouve dans une situation surfusionnelle avec la juvénilité, dont les espiègleries font passer l'ensemble de la démarche avec désinvolture, au nom de beaux idéaux cachant mal une frénésie hédoniste et consommatoire, frustrée, prête à agresser celui qui semble s'opposer à soi — mœurs « banlieusardes » en filigrane<sup>756</sup>.

---

<sup>756</sup>Voir aussi *Aveuglement*, « Désir », à propos de Caligula.

# Ouverture

*L'enfer est pavé de bonnes intentions.*  
— Proverbe.

Si donc, comme le pensait Jean-Paul Sartre cité en exergue, Albert Camus, avec *l'Étranger* et le *Mythe de Sisyphe*, « résum[ait] en [lui] les conflits de l'époque, et [les] dépass[ait] par [son] ardeur à les vivre<sup>757</sup> », mais que, comme le pensait Simone de Beauvoir citée de même, « [i]l descendait rarement des grands principes aux cas particuliers<sup>758</sup> », d'une manière ou d'une autre, il fallait bien que l'écrivain-penseur « [se] condamn[ât] à condamner<sup>759</sup> » : l'opposition depuis « l'ascendant de grands principes » aux « conflits de l'époque ardemment vécus » devait produire d'abord une opposition interne, Camus contre Camus, dont les écrits en dehors de notre corpus témoignent fortement — notamment les *Carnets* et *Journaux de voyage*, mais encore cette constance dans son journalisme (*Actuelles*, *À combat*) à commiserer autant avec ses contemporains qu'avec lui-même, puisqu'il s'identifiait (com)passionnellement avec eux, depuis sa tribune : messie démocratique<sup>760</sup>. Or, dans la mesure exacte où un homme, même nesciemment, écrit avec son sang<sup>761</sup> — ce qu'admettent d'ailleurs malgré eux la plupart des critiques littéraires qui, sans faire pourtant de critique biographique et encore moins dans le biographisme, convoquent la vie de l'auteur<sup>762</sup>, — le lecteur retrouve fatalement des accointances avec son existence<sup>763</sup>. Aussi bien, en contextualisant pragmatiquement la littérature camusienne dans le vaste champ de la modernité — depuis l'humanisme de la Renaissance jusqu'à nos jours, en passant notamment par les Lumières, le Front Populaire et les « totalitarismes<sup>764</sup> », — avons-nous pu définir son inscription en Histoire littéraire, par un travail historiographique, sociologique et philosophique. Non seulement définir son inscription, mais aussi la situer, situer son auteur, et situer encore les enjeux moraux qu'elle contient — dynamiques de sa création, de sa façon et de sa destination, — dans l'ordre d'une méthode que nous inspirèrent les écrits de Friedrich Nietzsche : critique immoraliste, ayant un souci philologique issu de son inspirateur, de nature *psychologique*<sup>765</sup>.

757 in Jean-Paul Sartre, *Situations IV, portraits*, « Réponse à Albert Camus », p.111

758 in Simone de Beauvoir, *la Force des choses I*, p.239

759 in Jean-Paul Sartre, *Situations IV, portraits*, « Réponse à Albert Camus », p.111

760 Voir aussi Jérémy Stoerkler, *Morologies*, « la Faiblesse d'Albert Camus »

761 Selon Friedrich Nietzsche, in Patrick Wotling, *la Philosophie de l'esprit libre*, « 5. le Corps » et « 13. l'Écriture philosophique ».

762 À quoi, certes, s'opposa la théorie littéraire dans les années 1960-1970 — avec la fameuse « mort de l'auteur » — mais de quoi, aussi, l'on revint, par exemple Tzvetan Todorov, in *Critique de la critique*. D'ailleurs, dans l'ensemble, ladite théorie — bien que réappropriée — aboutit à la non moins fameuse *French Theory* aux États-Unis, qui tient à déconstruire des évidences avec, par exemple, les *gender studies*. À ce point, sans nier l'intérêt des questions posées, il nous appert que la théorie devient folle, aiguillonnée par un démon trop spéculatif — et spéculaire — pour exprimer des réalités (référence à Antoine Compagnon, in *le Démon de la théorie*).

763 Pas ou peu de critique psychanalytique sans présupposer ces accointances, par exemple.

764 Que nous nommâmes — de notre avis plus justement — *néo-absolutismes*, à savoir des absolutismes dotés des institutions et industries modernes.

765 in Patrick Wotling, *la Pensée du sous-sol*. Et « *psychologique* » d'une psychologie des profondeurs, dont la terminologie, pour rappel, tient des couples Dionysos/Apollon pour volonté de puissance/nolonté d'impuissance ; mais aussi force/faiblesse associées à la grande santé, la morale des maîtres, la vitalité/à la décadence, la morale d'esclaves, le ressentiment ; et encore (e)science/nescience, pour signifier la maîtrise d'une démarche ou que

Au-delà, cet immoralisme même origina la perspective que nous dûmes offrir de la modernité, où l'*altermondialisme*, pourtant apparut en tant que tel dans les années 1990, s'avéra une dynamique bien plus profonde, bien plus ancienne et bien plus partagée que sa définition contemporaine ne recouvre de champs :

La notion de « civilisation » [au XVIII<sup>ème</sup> siècle français] contient deux idées différentes : elle s'oppose en tant que terme général à un autre « palier » de la société, la « barbarie ». La société de cour avait pris conscience depuis longtemps du progrès ainsi accompli : il s'était concrétisé au niveau de l'aristocratie de cour dans des termes comme « politesse » ou « civilité ».

Mais les peuples ne sont pas encore suffisamment civilisés, affirment les réformateurs bourgeois de la cour. La civilisation n'est pas seulement un état, elle est un processus qu'il s'agit de promouvoir. C'est là la pensée nouvelle que traduit aussi la notion de « civilisation ».<sup>766</sup>

Or les altermondialistes aujourd'hui ne parlent pas d'autre chose que de la promotion du processus de civilisation, avec naturellement des inflexions contemporaines en tant que lesdites « politesse » et « civilité » se généralisèrent dans les sociétés atlantiques<sup>767</sup>. En effet de nos jours, la démocratie libérale régnant, ils insistent — après la Révolution, le socialisme, la laïcité et le féminisme, — dans le sens d'une libéralisation accentuée<sup>768</sup> : libéralisation morale, où chacun doit plus et mieux devenir l'auteur et l'acteur de son *modus vivendi*, de ses modes, bref : de sa modernité, dans les termes que nous employions à la fin de notre développement<sup>769</sup> — à savoir passivement nihilistes<sup>770,771</sup>. Ainsi avons-nous pu situer Albert Camus au cœur de cette lame de fond altermondialiste<sup>772</sup> — son art en renforce les mœurs, — et l'on put souvent lire les qualificatifs de *bourgeois* en héritage et *bourgeois-bohème* en prospective<sup>773</sup> appliqués à ses écrits, en tant qu'à la suite des « bourgeois de cours » il se place en « réformateur » — réformateur idéologique et moral, — appelant paradoxalement une libéralisation des mœurs — quand il défend sa version du bonheur — autant que de nouvelles contraintes — quand il défend la modération. Dans l'ensemble, il s'agit bien d'une posture défensive envers ce qui diffère de soi. Or, sur cette question de la bourgeoisie, il s'aveugla, puisqu'apparemment il n'en tenait pas, depuis la pauvreté ensoleillée des terres algériennes — mais nous pensons que Jean-Paul Sartre avait raison de l'affubler de ce terme<sup>774</sup>. Albert Camus s'aveugla sur d'autres questions encore, à commencer par celle de son type de foi<sup>775</sup>. Qu'on le trouve humaniste athée ou antithéiste, modéré ou démesuré, il n'en reste pas moins que, par-devers lui, sa littérature pose l'Homme-dieu, l'Homme divinisé, ce qui à la fois donne

---

d'autres intentions nous traversent — à savoir que le Soi zarathoustrien déborde le Moi. Dans l'ensemble, il s'agit d'étudier une œuvre comme formation complexe et dynamique de la volonté de puissance, afin de décrire sa morcellement, son renfort, son origine et sa performance.

766in Norbert Elias, *la Civilisation des mœurs*, « la Sociogénèse de la physocratie et du mouvement de réforme français », p.103

767in Jérémy Stoerkler, *des Tentatives ou, si l'on veut, des tentations* : les sociétés atlantiques désignent les nations euro-américaines

768in Nestor Capdevila, *le Concept d'idéologie*

769in supra *Annonciation*, « Air de rien »

770En effet, plus l'agitation, plus la revendication, plus le ressentiment s'expriment, et plus on témoigne de la faiblesse de sa volonté de puissance, qu'on surcompense en bruyant. Et, en somme, on révèle que l'on n'a aucune aptitude à l'obéissance donc — tout autant — au commandement, fondements de la volonté. Les lois issues de tels événements manquent de force car, idéologiques, elles concernent moins des réalités que des idées. Or « *les faits sont têtus* ».

771Au reste, il faut ajouter que la science moderne même, advenue après la Renaissance — pour ne pas dire que son changement de paradigme a causé la modernité, — se trouve dans une dynamique poussant à recréer le monde : altermondialisme axiologique, plus connu sous le terme de *progressisme*.

772En référence aux auteurs que nous étudions l'année dernière, Emmanuel Mounier et Philippe Muray, in supra *Aveuglement*, « Préambule »

773À partir de *Aveuglement*, « *Aperception* », notamment.

774 in Jean-Paul Sartre, *Situations IV, portraits*, « Réponse à Albert Camus »

775in supra *Aveuglement*, « Foi »

l'envergure symbolique pour s'opposer au théisme — antithéiste<sup>776</sup>, — et ôte la possibilité de l'athéisme autant que de l'humanisme, car les humanistes réels se méfièrent de cette divinisation qui les guettaient<sup>777</sup>.

En effet, à la base, Albert Camus singularise tant la condition humaine par l'absurde, qu'il lui confère les pleins pouvoirs dans la révolte<sup>778</sup>, promouvant un Homme sisyphéen insurgé ayant une volonté de puissance sur le destin et sur les dieux, de même que les bourgeois promouvèrent le « prométhéisme » institutionnaliste-industrialiste et, *in fine*, le « dionysisme » hédoniste-festiviste — il y a parallélisme, pour ne pas dire consubstantialité, avers et revers d'une même médaille : volonté de puissance sur un fantasme d'univers asservi aux arts et aux métiers, de telle sorte qu'il ne reste plus qu'à s'y complaire comme dans les Années Folles ou avec les congés payés et les loisirs inhérents<sup>779</sup>, Derniers Hommes nietzschéens.

Alors, dans cette modernité généalogique doit régner un amour qui a supplanté l'amour de Dieu<sup>780</sup>, fraternité républicaine alliée à la liberté et à l'égalité<sup>781</sup>. Toutefois, l'Homme demeure l'Homme, avec son agressivité, et sous ses airs de rien<sup>782</sup> la littérature camusienne montre que la fraternité sert notoirement l'affirmation de soi, cependant que la solidarité affichée laisse à désirer<sup>783</sup> : elle se trouve falsifiée par une condescendance cherchant à s'arroger les autres et les choses. Et, dans cette démarche, la dérision sert d'outil puissant, se trouve même originaire en ce qu'elle conditionne et affecte la solidarité<sup>784</sup>. Dès lors, dans cette ironie régnante, toute sorte de projet ne peut plus prendre que la valeur de jeu<sup>785</sup> car, à la source, les événements font la médiation entre la personne et son environnement<sup>786</sup> : elle les exploite comme le comédien emploie l'espace scénique, par quoi le sujet esthétique au cœur de la littérature camusienne devient le comédien de sa propre farce. Pour se sentir vivre, non seulement généralise-t-il l'absurde et y réagit-il *pour faire joli*<sup>787</sup>, mais en plus doit-il s'élancer dans une « réalité virtuelle », un onirisme artistique<sup>788</sup> — rêve créatif qui, à lui seul, dépend de l'Apollon nietzschéen, où ledit sujet esthétique s'invente des sensations pour se sentir vivre, sensations qui le renvoient à lui-même, à son corps, sa sensorialité exaltée, son irresponsabilité historique, sa juvénilité, en surfusion avec sa prétention aux engagements moraux<sup>789</sup> : tyrannique, son message inspiré cherche à étendre sa médiocrité afin de dominer la situation<sup>790</sup>, et le type de vie qu'il promet se rend tout entier à l'animalité jubilatoire et consommatoire, que le souci d'autrui déchire par l'agressivité paradoxale de sa moralité<sup>791</sup> : Albert Camus donne à lire un « égoïsme altruiste » ou « altruisme égoïste », irresponsable dans l'âme, incapable de sortir de lui-même, enfermé en lui-même et, au bout du compte, il s'agit d'une espèce de *solipsisme social*<sup>792</sup> que la nouvelle *Jonas, ou l'artiste au travail* exprime très bien. Mais, pour autant qu'elle témoigne d'une certaine science camusienne à son propre endroit — rencontre sa nescience, — elle dit tout autant, au plan de la subjectivation auctoriale, la complaisance qu'il y a à

---

776Par définition, il faut avoir une dimension divine pour s'opposer à un dieu, surtout si ce dieu représente la providence même, comme dans le christianisme.

777in Arlette Jouanna, *la France de la Renaissance*

778in supra *Altermonde*, « Non-sens »

779in supra *Altermonde*, « Préambule »

780in supra *Aveuglement*, « Désir »

781in supra *Altermonde*, « Fraternité »

782in supra *Annonciation*, « Air de rien »

783in supra *Aveuglement*, « Désir »

784in supra *Altermonde*, « Dérision »

785in supra *Aveuglement*, « Projet »

786in supra *Altermonde*, « Événement »

787idem, « Non-sens »

788in supra *Annonciation*, « Sensationnel »

789idem, « Surfusion »

790in supra *Annonciation*, « Médiocrité »

791in supra *Annonciation*, « Air de rien »

792« *Solipsisme social* » : tournure d'esprit de la personne se sentant esseulée, tendant pourtant — frustrée — à la relation humaine.

se tenir dans une contradiction impossible :

« Ce n'est rien, déclarait un peu plus tard le médecin qu'on avait appelé. Il [Jonas] travaille trop. Dans une semaine il sera debout. — Il guérira, vous en être sûr ? disait Louise [sa femme], le visage défait. — Il guérira. » Dans l'autre pièce, Rateau [un ami de la famille] regardait la toile, entièrement blanche, au centre de laquelle Jonas avait seulement écrit, en très petits caractères, un mot qu'on pouvait déchiffrer, mais dont on ne savait s'il fallait y lire *solitaire* ou *solidaire*.

Quand on sait que Jonas se languissait, obsédé, sans travailler, et quand on sait que les femmes chez Camus détiennent le bon sens et la prescience des choses, on sent bien que Jonas ne guérira pas, et le personnage de Rateau, fixé sur la toile, absorbé seul « dans l'autre pièce » par l'obsession de Jonas placée au centre — de loin en loin retentit encore l'écho des voix, — découvre l'indistinction des deux termes au cœur d'un néant blanc. Nous jugeons qu'il s'agit moins d'une hésitation qu'« un manifeste pour le solipsisme social » qui souhaite se voir comprendre tendrement, afin de demeurer irresponsable<sup>793</sup>.

Ou bien, il s'agit du *socialisme solo*<sup>794</sup> de l'insurgé — toujours irresponsable — que l'on retrouve dans *l'Homme révolté*. Dans l'ensemble, cela ne mène à rien, ce dont l'attitude de d'Arrast, dans *la Pierre qui pousse*, dernière nouvelle de l'œuvre de Camus<sup>795</sup>, témoigne : il fallait amener la pierre à l'église, pour l'honneur de son ami et pour la symbolique communautaire, mais voilà que le personnage part la déposer dans la cabane de son ami où, pourtant dans ce pays en tant qu'ingénieur, soudain, pour *une démonstration de force*, « il saluait joyeusement sa propre force, il saluait, une fois de plus, la vie qui recommençait ». Mais il s'en donnait médiocrement l'impression, le récit n'a aucun sens, et sa volonté en déroute crie de faiblesse dans son illusion vitale. À la fin, ce messie démocratique, pour vivre, propose moins une révolte que des voltes individualistes, ayant épousé une mort qui l'effraie.

En conséquence, le solipsisme social ou socialisme solo dans la littérature camusienne délivre un individualisme intégral<sup>796</sup> — pour ne pas dire *fanatique, intégriste* — où la personne s'annule d'elle-même, passivement nihiliste, décadente<sup>797</sup>. Camus se rend à son interprétation de « la vie comme pure, la vie et seulement la vie, vérité vraie — tautologique » — *ad absurdum*, or :

Nous nous sommes arrangés un monde dans lequel nous pouvons vivre — en admettant [...] des causes et des effets, [...] la forme et le contenu : sans ces articles de foi, nul homme ne supporterait aujourd'hui de vivre ! Mais cela ne revient pas encore à les prouver. La vie n'est pas un argument ; parmi les conditions de la vie, il pourrait y avoir l'erreur.<sup>798</sup>

Une erreur, dont nous décelâmes les soubassements littéraires et les retentissements jusqu'à nos jours, en ce que les œuvres d'Albert Camus jalonnent, de notre avis maintenant argumenté, notre modernité<sup>799</sup>. Aussi bien, nous laisserons notre lecteur sur cette citation de Michel Serres, qui épouse bien la démarche de Camus, mais ignore la performance morale — réellement tragique<sup>800</sup>

---

<sup>793</sup>in supra *Annonciation*, « *Surfusion* »

<sup>794</sup>« *Socialisme solo* » : tournure d'action de la personne aimant la relation humaine, dans laquelle elle refuse — complexée — de se commettre pourtant.

<sup>795</sup>Auquel titre elle a une importance notoire, en ce qu'elle met un point final à son parcours littéraire.

<sup>796</sup>« *Individualisme* » : depuis la Renaissance, émancipation de l'individu par rapport au collectif. À ce titre, l'individualisme intégral stérilise la personne, qui devrait au moins se définir par rapport au collectif, s'intéresser à sa nature et ses règles, pour rester féconde. Mais Albert Camus ne se définit pas même en tant que libertaire : il ne se définit tout simplement pas, et sa littérature le crie par tous les pores.

<sup>797</sup>in supra *Contexture*, « *Décadence* »

<sup>798</sup>in Friedrich Nietzsche, *le Gai savoir*, §122

<sup>799</sup>in supra *Contexture*, « *Préambule* »

<sup>800</sup>D'une tragédie qui ne manque pas à l'appel comme chez Camus croyant la développer, in supra *Annonciation*, « *Sensationnel* » ; d'une tragédie, donc, fataliste au sens propre du terme.



— que *la chute* (décadence) peut avoir pourtant :

Fragile, nu, en porte à faux, l'écrivain ne se fie qu'à un talent qui n'a pas la solidité d'une méthode : sans école pour le protéger par le dialogue et la position repérée dans le groupe, sans imitateur ni maître, il explore seul. Il peut donc manquer, se tromper ou se perdre. Il porte cette erreur possible et cette chute éventuelle comme des blessures au flanc de son œuvre. Douleur, courage de l'errance pour payer la nouveauté. Car se présentent tous les matins des façons étranges, imprévisibles, si attirantes et belles qu'il se lève, en hâte, à l'aurore, enthousiaste des paysages à traverser, pressé de reprendre le voyage dans un monde rarement familier, souvent extraordinaire. Ne sait jamais qui va entrer dans la prochaine page. Tant pis pour la chute, il teste ! S'il perd, il n'aura fait de tort à personne et s'il gagne il se réjouira. Au diable les fautes, il essaie.<sup>801</sup>

Il va de soi qu'il s'agit là d'une idéalisation du travail de l'écrivain. Car hélas, fatalement, l'essai décrit par Serres même, a une performance morale à venir.

Quant à la littérature camusienne, on peut tout simplement dire que « *[son] enfer est pavé de bonnes intentions* » et que, en l'occurrence — effroyablement pour ceux qui l'aiment, — son auteur se fit artisan des esprits de vengeance et de pesanteur de notre époque<sup>802</sup>.

---

801 in Michel Serres, *le Tiers-Instruit*, pp.128-129

802 Voir aussi Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, §§143, 145, 150 et 151, à titre de méditation.

## Sources

- ABBOU, André, *Albert Camus entre les lignes*, Séguier, 2009
- ANSEL, Yves, *Nouveaux Regards sur le texte littéraire*, « Pour une lecture littérale », Épure, 2013
- ALTER, André, de « Caligula » aux « Justes » : de l'absurde à la justice, *Revue de la Société d'Histoire du théâtre IV*, oct-nov 1960, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- Altermondes, <http://www.altermondes.org/>, 2005-2014
- ARCHAMBAULT, Paul J., « Camus : le problème du mal et ses « solutions gnostiques » », in *Albert Camus 9, la pensée d'Albert Camus*, Lettres Modernes, 1979
- ARMENGAUD, François, *Albert Camus et la philosophie*, « l'Ironie « tapie au fond des choses », ou l'inextricable texture de l'Envers et l'endroit », PUF, 1997
- AUGÉ, Marc, *Pour quoi vivons-nous ?*, Fayard, 2003
- BARTFELD, Fernande, *L'Effet tragique, essai sur le tragique dans l'œuvre d'Albert Camus*, Champion, 1988
- BARTHES, Roland, *l'Étranger, roman solaire*, *Bulletin du Club du meilleur livre n°12*, avr 1954, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- BATAILLE, Georges, *la Littérature et le Mal*, Gallimard, 1972
- BAUDRILLARD, Jean, *la Société de consommation*, Denoël, 1970
- *de la Séduction*, Galilée, 1979
- BEAUVOIR, Simone (de), *la Force des choses*, Gallimard, 1980
- BESPALOFF, Rachel, *le Monde du condamné à mort*, *Esprit n°163*, janv 1950, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- BIDISS, Michael, *Histoire de la pensée européenne, 6. l'Ère des masses*, Seuil, 1977
- BLANCHOT, Maurice, *la Confession dédaigneuse*, NRF n°48, déc 1956, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- *le Détour vers la simplicité*, NRF n°89, mai 1960, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- BONNIER, Henry, *Albert Camus, ou la force d'être*, E. Vitte, 1959
- BOREL, Jacques, *Nature et histoire chez Albert Camus*, *Critique n°169*, juin 1961, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- BOUSQUET, François, *Camus le méditerranéen, Camus l'ancien*, Naaman, 1997
- BRENNER, Jacques, *Albert Camus*, Magazine littéraire, 2013
- BRESSIERE, Jean, *Romans et crimes*, H. Champion, 1998
- BRISVILLE, Jean-Claude, *Camus*, Gallimard, 1969
- BROCHIER, Jean-Jacques, *Albert Camus, philosophe pour classes terminales*, la Différence, 2001
- CAMUS, Albert, *l'Envers et l'endroit*, Gallimard, 1958
- *Noces*, Gallimard, 1959

- *la Mort heureuse*, Gallimard, 1971
  - *l'Étranger*, Gallimard, 1942
  - *le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1942
  - *Caligula*, Gallimard, 1958
  - *le Malentendu*, Gallimard, 1958
  - *Lettres à un ami allemand*, Gallimard, 1948
  - *la Peste*, Gallimard, 1947
  - *Journaux de voyage*, Gallimard, 1978
  - *les Justes*, Gallimard, 1950
  - *Actuelles, écrits politiques*, Gallimard, 1950
  - *À Combat*, Gallimard, 2002
  - *l'Homme révolté*, Gallimard, 1951
  - *Carnets*, Gallimard, 1962-2013
  - *l'Été*, Gallimard, 1959
  - *la Chute*, Gallimard, 1956
  - *l'Exil et le royaume*, Gallimard, 1957
  - *Réflexions sur la peine capitale*, Gallimard, 2002
  - *Discours de Suède*, Gallimard, 1958
  - *le Premier homme*, Gallimard, 1994
- CAMUS, Albert & PONGE, Francis, *Correspondance 1941-1957*, Gallimard, 2013
- CASTEX, Pierre-Georges, *l'Art de l'écrivain*, in *Albert Camus et l'Étranger*, José Corti, 1965, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- CHABOT, Jacques, *Albert Camus, la Pensée de midi*, Édisud, 2002
- CHAMFORT, *Maximes et pensées, caractères et anecdotes*, Gallimard, 1965
- CHAMPIGNY, Robert, *Sur un Héros païen*, Gallimard, 1959
- *Esthétique et morale*, in *Albert Camus 9, la pensée d'Albert Camus*, Lettres Modernes, 1979
- CHAUBET, François, *la Mondialisation culturelle*, PUF, 2013
- CHAVANES, François, *Albert Camus, un messager d'espoir*, Cerf, 1996
- CLAYTON, Alan J., *Étapes d'un itinéraire spirituel : Albert Camus de 1937 à 1944*, Lettres Modernes, 1971
- COHN, Lionel, *la Signification d'autrui chez Camus et chez Kafka, tentative de lecture de Camus et de Kafka d'après la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in *Albert Camus 9, la pensée d'Albert Camus*, Lettres Modernes, 1979
- COMPAGNON, Antoine, *le Démon de la théorie*, Seuil, 2001
- *les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, NRF, 2005
- CORBIC, Arnaud, *Camus, l'Absurde, la révolte, l'amour*, l'Atelier, 2003
- COOMBS, Ilona, *Camus, homme de théâtre*, Nizet, 1968, cité in *les Critiques de notre temps et*

Camus

CROCHET, Monique, *les Mythes dans l'œuvre de Camus*, Édition universitaire de Pau, 1993

CYRULNIK, Boris, *les Nourritures affectives*, Odile Jacob, 1993

DE BENOIST, Alain, *les Démons du Bien, du nouvel ordre moral à l'idéologie du genre*, Pierre-Guillaume de Roux, 2013

DOSTOÏEVSKI, Fiodor, *le Joueur*, Actes Sud, 1991

DOUBROVSKY, Serge, *la Morale d'Albert Camus*, Preuves n°116, oct 1960, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*

DUBOIS, Lionel, *Albert Camus : entre la misère et le soleil*, Pont-Neuf, 1997

ELIAS, Norbert, *la Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973

FAURE, Franz, *Camus et Nietzsche, philosophie et existence*, *Albert Camus 9, la pensée d'Albert Camus*, Lettres Modernes, 1979

FINKIELKRAUT, Alain, *la Défaite de la pensée*, Gallimard, 1987

FITCH, Brian T., *Albert Camus romancier : la Peste*, Lettres Modernes, 1977

- *Albert Camus et la religion*, Lettres Modernes, 1982

GALLAND, Olivier & LEMEL, Yannick, *Valeurs et cultures en Europe*, Découverte, 2007

GASSIN, Jean, *l'Univers symbolique d'Albert Camus : essai d'interprétation psychanalytique*, Minard, 1981

GAUCHET, Marcel, *l'Avènement de la démocratie, t.1-2-3*, Gallimard, 2007-2010

GAY-CROISIER, Raymond (sous la dir. de), *Albert Camus, langue et langage*, Lettres Modernes, 1970,

- *Albert Camus, le théâtre*, Lettres Modernes, 1975

- *Albert Camus, la pensée d'Albert Camus*, Lettres Modernes, 1979

- *Albert Camus, le texte et les langages*, Lettres Modernes, 1991

- *Albert Camus, textes, intertextes, contextes autour de « la Chute »*, Lettres Modernes, 1993

- *Albert Camus, toujours autour de « l'Étranger »*, Lettres Modernes, 1996

GOLDZINK, Jean, *Essais d'anatomo-pathologie de la critique littéraire*, José Corti, 2009

GONZALES, Jean-Jacques, *Albert Camus, l'exil absolu*, Manucius, 2007

GRENIER, Jean, *une Œuvre, un homme*, Cahiers du Sud, fév 1983, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*

- *l'Œuvre et l'homme*, in *Albert Camus, souvenirs*, Gallimard, 1968, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*

GRENIER, Roger, *Albert Camus, Soleil et ombre*, Gallimard, 1987

HADDAD-WOTLING, Karen, *Romans du crime*, Ellipses, 1998

HERMETT, Joseph, *Albert Camus et le christianisme : l'espérance en procès*, Beauchesne, 1976

HERPIN, Nicolas, *Sociologie de la consommation*, Découverte, 2004

ILLITCH, Ivan, *une Société sans école*, Seuil, 1971

JACQUARD, Albert, *l'Avenir n'est pas écrit*, Bayard, 2001

JARRETY, Michel, *la Morale dans l'écriture*, PUF, 1999

JEANSON, Francis, *Critique de l'Homme révolté*, les Temps modernes n°79, 1952

JOUANNA, Arlette, *la France de la Renaissance*, Perrin, 2009

JUDT, Tony, *Retour sur le XX<sup>ème</sup> siècle*, H. d'Ormesson, 2010

KUNDERA, Milan, *la Vie est ailleurs*, Gallimard, 1973

L'Herne, *Camus*, l'Herne, 2013

LE COCONNIER, Marie-Laure & POMMIER, Bruno, *l'Action humanitaire*, PUF, 2009

LEDUC, Sarah, *Albert Camus, un centenaire très discret*, <http://www.france24.com/fr/20131107-albert-camus-centenaire-discret-fond-polemique/>, France 24, 2013

LEMENAGER, Grégoire & TOUVEREY, Baptiste, *Camus, le nouveau philosophe*, <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20091120.BIB4462/camus-le-nouveau-philosophe.html>, BibliObs, 2013

LEVY-VALENSI, Jacqueline (texte réunis par), *les Critiques de notre temps et Camus*, Garnier Frères, 1970

LIOGIER, Raphaël, *Souci de soi, conscience du monde, vers une religion globale*, Armand Colin, 2012

LIPOVETSKY, Gilles, *le Crépuscule du devoir*, Gallimard, 1992

- *l'Ère du vide*, Gallimard, 1983

LIPOVETSKY, Gilles & SERROY, Jean, *les Temps hypermodernes*, Livre de Poche, 2006

- *L'Esthétisation du monde, vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Gallimard, 2013

LORENZ, Konrad, *l'Aggression, une histoire naturelle du mal*, Flammarion, 1977

LYOTARD, Dolorès, *Albert Camus contemporain*, Presses Universitaires du Septentrion, 2009

LYOTARD, Jean-François, *la Condition postmoderne*, Minuit, 1979

MAFFESOLI, Michel, *l'Ombre de Dionysos*, CNRS, 2010

MANDELBAUM, Jacques, « *Quand Sisyphe se révolte* » : *de l'urgence de relire Albert Camus*, [http://www.lemonde.fr/culture/article/2013/11/19/quand-sisyphe-se-revolte-de-l-urgence-de-relire-camus\\_3515792\\_3246.html](http://www.lemonde.fr/culture/article/2013/11/19/quand-sisyphe-se-revolte-de-l-urgence-de-relire-camus_3515792_3246.html), le Monde, 2012

MARIN, Lou (textes rassemblés et présentés par), *Albert Camus, Écrits libertaires, Égrégories & Indigènes (1948-1960)*, 2013

MATTEI, Jean-François (sous la dir. de), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, PUF, 2005

MATTELART, Armand, *Diversité culturelle et mondialisation*, Découverte, 2007

MODLER, Karl W., *Soleil et mesure dans l'œuvre d'Albert Camus*, l'Harmattan, 2000

MONY, Olivier, *Albert Camus : un anniversaire polémique*, <http://www.lefigaro.fr/culture/2013/11/07/03004-20131107ARTFIG00334-albert-camus-naissait-il-y-a-un-siecle.php>, le Figaro, 2013

MOREAU, Jean-Luc, *Camus l'intouchable, polémiques et complicités*, Écritures, 2010

MORISI, Ève, *Albert Camus, le souci des autres*, Garnier, 2013

- MOUIER, Emmanuel, *Malraux Sartre Camus Bernanos, l'espoir des désespérés*, Seuil, 1953  
- *l'Affrontement chrétien*, Parole et Silence, 2006
- MURAY, Philippe, *le XIX<sup>ème</sup> siècle à travers les âges*, Gallimard, 1984  
- *Essais, « Naissance d'un personnage (Giono) »*, Belles-Lettres, 2010
- NGUYEN-VAN-HUY, Pierre, *la Métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, la Braconnière, 1968
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain I*, Gallimard, 1968  
- *Aurore*, Flammarion, 2012  
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, Flammarion, 1996  
- *Par-delà bien et mal*, Flammarion, 2000  
- *le Crépuscule des idoles*, Gallimard, 1974
- ONFRAY, Michel, *l'Ordre libertaire, la vie philosophique d'Albert Camus*, J'ai lu, 2013
- ONIMUS, Jean, *un Grand Amour manqué*, in Camus, Desclée de Brouwer, 1965, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- PICON, Gaëtan, *Remarques sur la Peste*, in *l'Usage de la lecture tI*, Mercure de France, 1960, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- PUAM.info, *À propos de la pièce de théâtre les Possédés*, <https://www.youtube.com/watch?v=6JCtY3CAIME>, 1959
- QUILLIOT, Roger, *les Jours de notre mort*, in *la Mer et les prisons*, Gallimard, 1970, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*  
- *un Monde ambigu*, Preuves n°110; avr 1960, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- RANCIERE, Jacques, *la Haine de la démocratie*, la Fabrique, 2005
- REY, Pierre-Louis, *Camus, une morale de la beauté*, SEDES, 2002
- ROBBE-GRILLET, Alain, *Nature, humanisme, tragédie*, in *Pour un nouveau roman*, Minuit, 1963, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- SAINT-CLAIR, Monique, *Galerie privée*, Gallimard, 1947
- SARRAUTE, Nathalie, *« la Psychologie » dans l'Étranger; in l'Ère du soupçon*, Gallimard, 1956, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- SARROCHI, Jean, *Albert Camus philosophe*, in *Camus*, PUF, 1968, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*  
- *Albert Camus et la recherche du père*, Service de reproduction des thèses de l'Université, 1979  
- *Albert Camus et la philosophie, « Camus non philosophe sans le savoir, Camus philosophe sans que Sartre le sache »*, PUF, 1997
- SARTRE, Jean-Paul, *Explication de l'Étranger*, in *Situations I*, Gallimard, 1947, cités in *les Critiques de notre temps et Camus*  
- *Albert Camus, in Situations IV*, Gallimard, 1964  
- *l'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, 1996
- Sciences humaines n°233, *Et si on repensait tout ?*, éd. Rémi Sussan, 2013

- SERRES, Michel, *le Tiers-Instruit*, François Bourin, 1991
- SIMON, Pierre-Henri, *Présence de Camus*, Nizet, 1962
- STOERKLER, Jérémy, *des Tentatives ou, si l'on veut, des tentations*, autoédition, 2001-2014  
- *Archanges héroïques*, accessible sur DUMAS, 2012-2014
- STURM, Ernest, *Conscience et impuissance chez Dostoïevski et Camus : parallèle entre « le Sous-sol » et « la Chute »*, Nizet, 1967
- TANASE, Virgile, *Camus*, Gallimard, 2010
- TODD, Olivier, *Albert Camus, une vie*, Gallimard, 1996
- TODOROV, Tzvetan, *Critique de la critique*, Seuil, 1984
- TOURAINÉ, Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, 1991
- VAILLANT, Alain, *l'Histoire littéraire*, Armand Colin, 2010
- VIALLANEIX, Paul, *l'« Incroyance passionnée » d'Albert Camus*, in *Albert Camus I, autour de l'Étranger*, 1968, cité in *les Critiques de notre temps et Camus*
- VIRCONDERET, Alain, *Albert Camus, Vérités et légendes*, 1998  
- *Camus, fils d'Alger*, Pluriel, 2010
- VIGREUX, Jean, *le Front Populaire*, PUF, 2013
- VYGOTSKI, Lev, *Pensée et langage*, Sociales, 1985
- WEBER, Max, *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Calmann-Lévy, 1979
- WEYEMBERGH, Maurice, *Albert Camus et la philosophie, « Camus et le génie du consentement »*, PUF, 1997  
- *Albert Camus et Karl Popper : la critique de l'historisme et de l'historicisme*, in *Albert Camus 9, la pensée d'Albert Camus*, Lettres Modernes, 1979
- WOTLING, Patrick, *la Pensée du sous-sol, statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Allia, 2007  
- *la Philosophie de l'esprit libre, introduction à Nietzsche*, Flammarion, 2008