



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : (2010)

(Entre Misère et Grandeur, L'Homme sans Dieu selon Pascal et Camus)

(Mathieu RODUIT)

(Mathieu RODUIT) (2010) (Entre Misère et Grandeur, L'Homme sans Dieu selon Pascal et Camus)

Originally published at : Mémoire de maîtrise, Université de Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive.
<http://serval.unil.ch>

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.

Mémoire de Maitrise universitaire *ès lettres*
réalisé en Section de philosophie
Faculté des lettres
Université de Lausanne

ENTRE MISÈRE ET GRANDEUR, L'HOMME SANS DIEU SELON PASCAL ET CAMUS



par Mathieu RODUIT
sous la direction du Professeur Raphaël CÉLIS
session d'août 2010

Caspar David FRIEDRICH, *Der Wanderer über dem Nebelmeer*, 1817-1818,
huile sur toile, 95 cm x 75 cm, Kunsthalle de Hambourg

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	1
Introduction	3
Problématique	7
Les Sentiments existentiels de l'homme sans Dieu	11
L'Effroi pascalien	15
<i>Remarque préliminaire : le projet apologétique</i>	15
<i>L'Effroi face à l'univers infini</i>	17
<i>L'Effroi face au moi fini</i>	22
L'Étrangèreté ou le Sentiment de l'absurdité camusien	27
<i>Remarque préliminaire : l'absurde et le suicide</i>	27
<i>L'Étrangèreté à soi</i>	29
<i>L'Étrangèreté à sa propre mortalité</i>	38
<i>L'Étrangèreté à la vérité</i>	49
<i>L'Étrangèreté à la raison</i>	50
Mise en perspective de l'étrangèreté et de l'effroi	55
<i>L'Étrangèreté de Dieu</i>	59
L'Homme et le Monde	65
D'après Pascal	67
<i>L'Égarement</i>	67
<i>Le Divertissement</i>	69
D'après Camus	73
<i>L'Absurde</i>	73
<i>La Lucidité</i>	74
L'Espoir	77
Le Suicide philosophique.....	79
Le Suicide	80
Le Pari	83
D'après Pascal	83
D'après Camus	87
<i>Le Pari de l'absurde</i>	87
<i>Le Pari libertin</i>	88
Conclusion.....	91
Abréviations	95
Bibliographie.....	97

REMERCIEMENTS

Je remercie d'abord mes parents pour leur générosité. Même s'il va sans dire qu'un fils médecin aurait flatté leur imaginaire, même si mes interrogations philosophiques ne leur sont parvenues que par bribes, ils ont toujours eu, sans jamais taire leur fierté muette, une confiance aveugle en ma liberté. J'espère humblement, par ce mémoire, apporter ma modeste contribution à un bonheur qui m'a été donné au centuple.

Merci à Vincent Yersin qui m'a accompagné durant toute cette année de mémoire, que ce soit pendant mon séjour en Belgique, ou lors de nos après-midis lausannois (durant lesquels nous attendions Godot en dégustant quelques bières). Je connaissais bien le collègue philosophe, j'ai découvert un ami.

Un merci bien entendu à Lucile Coulon qui a été ma principale lectrice — pour ne pas dire mon unique lectrice — au cours de ces cinq courtes années en faculté des Lettres et qui luit par sa présence absence.

Merci encore à Jeanne Pantet pour ses nombreux conseils, pour son affectueuse complicité, mais surtout pour ses enseignements utiles, je pense en particulier à nos nombreux échanges où il était question de la fonction cryptique endolingue.

Un merci tout particulier à mon grand-père qui a su, au fil des saisons, me faire garder un contact intime avec la Terre. À force de patience, il m'a appris à récolter ce nectar si cher aux dieux, mais dont nous sommes seuls à estimer le prix.

Merci à Bertrand Roduit qui fut mon professeur de gymnase et qui a su éveiller en moi une certaine sensibilité aux mots.

Je remercie encore Monsieur le Professeur Raphaël Célis qui a su me conseiller, me soutenir et m'encourager tout au long de ces études. Si je ne pouvais conserver que deux souvenirs, ce serait bien sûr cette bouleversante lecture de la scène finale de *Caligula* durant mon année propédeutique et encore ce fameux cours de philosophie de la religion sur Schleiermacher, qui m'avait particulièrement fasciné et que les dénouements kafkaïens ont contribué à immortaliser.

Je remercie également Monsieur Frédéric Moinat d'avoir accepté d'être l'expert de ce mémoire, lui qui avait corrigé mon tout premier travail académique dans lequel il était déjà du *Caligula* de Camus.

Merci enfin à celui qui parfois m'écoute et me comprend.

INTRODUCTION

Dans *L'Homme révolté*, Camus soutient que « tous les athées de Sade posent en principe l'inexistence de Dieu pour cette raison claire que son existence suppose[rait] chez lui indifférence, méchanceté ou cruauté » (Hr 91). De la métaphysique sadienne du mal, Camus conclut : « il y a ainsi un pari libertin qui est la réplique du pari pascalien » (Hr 92) — et qui se veut également la continuation de ce que dans le *Mythe de Sisyphe*, Camus appelait le « pari déchirant et merveilleux de l'absurde » (MS 255). Il ne s'agit évidemment pas d'une réplique au sens d'une « reproduction abâtardie », mais d'une réplique au sens théâtral¹, c'est-à-dire d'une « réponse », en l'occurrence subversive, au pari pascalien. Le pari libertin correspond en réalité à son alternative lorsqu'on décide de tout miser sur la vie terrestre.

Cette analogie, au sein d'une remarque en apparence purement explicative, constitue néanmoins le point de départ de notre réflexion. Nous n'y trouvons pas simplement la confrontation de la pensée libertine et apologétique. Au-delà de l'opposition Sade/Pascal ou, devrait-on dire, Camus/Pascal, dans la mesure où le pari libertin semble résumer à lui seul l'épineux rapport de Camus à la foi, nous entrevoyons la possibilité de tisser un intense réseau de correspondances, dont le pari (sur Dieu ou sur la vie terrestre) n'est que la pointe de l'iceberg. La partie immergée, qui est bien entendu à la fois plus conséquente et plus implicite, nous amène quant à elle à analyser les différentes intuitions de ces deux philosophes. Nous tenterons ainsi de faire dialoguer — puisque Camus demande la réplique — ces auteurs dont on mettra en évidence la proximité, voire, dans la mesure où Camus peut être présenté comme l'indigne — il ne s'agit pas d'y voir ici un jugement moral, mais simplement le constat d'un retournement radical — héritier de Pascal, la familiarité. Bien conscient de ce que peut avoir d'artificiel la reconstitution d'une pensée dans la perspective d'une analyse comparative, surtout si on considère l'écart temporel qui sépare Pascal de Camus, nous nous efforcerons de ne pas trop distordre leur réflexion en restituant à chaque fois la logique interne de leur raisonnement.

Le corpus à partir duquel nous travaillons est relativement vaste. Il comprend principalement *Les Pensées* de Pascal, ainsi que les œuvres regroupées autour de ce que Camus appelle le « Cycle de l'absurde » et dans une moindre mesure autour du « Cycle de la révolte ».

Ceci nous amène à une première remarque. Le caractère formellement hétérogène des textes que nous considérons complexifie sérieusement notre analyse. Pascal présente sa pensée de manière fragmentaire, alors que Camus multiplie les genres (romanesque, théâtral, idéologique², journalistique, etc.).

De son côté, Pascal justifie le choix du fragment en ce qu'il permet au mieux de restituer la contradiction interne à l'homme.

¹ Lorsqu'on connaît l'intérêt de Camus pour le théâtre, cette précision devient évidente.

² « Je voulais d'abord exprimer la négation. Sous trois formes. Romanesque : ce fut *l'Étranger*. Dramatique : *Caligula*, *Le Malentendu*. Idéologique : *Le Mythe de Sisyphe*. » (Cité par René QUILLOT dans *Essais* (volume II), Paris, Gallimard, 1965, p. 1610.) Il est intéressant de souligner pour ce qui suit que Camus ne dit pas « philosophique ».

J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein : c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même. Je ferais trop d'honneur à mon sujet, si je le traitais avec ordre, puisque je veux montrer qu'il en est incapable. (P 373/532)

Ainsi, au sentiment d'absence d'ordre naturel — dont nous verrons par la suite qu'il s'éprouve dans l'effroi — se superpose, dans *Les Pensées*, l'absence d'organisation des fragments. Il s'agit en somme pour Pascal de faire coïncider forme et fond³ sans simultanément générer l'antithèse qui consisterait à recréer un ordre artificiel⁴ en rassemblant ces fragments au sein d'un système.

Camus se montre également prudent relativement à toute synthèse⁵. Ses œuvres littéraires témoignent à leur façon de la multiplicité d'une réalité que l'on ne peut réduire à une théorie. De même, il fait part à de nombreuses reprises de sa réticence à conclure⁶. D'ailleurs, *Le Mythe de Sisyphe* et *L'Homme révolté* sont définis comme des « essais » (MS 217 et Hr 63), et non comme des traités ou des thèses. Camus insiste même lourdement sur l'aspect « provisoire » (MS 217) de sa démarche, et sur l'importance d'une perpétuelle réinterrogation.

Il est par ailleurs nécessaire de souligner, dans une seconde remarque, que leur approche n'est pas strictement philosophique. Alors que Pascal lie ses réflexions à une approche théologique de tradition augustinienne, Camus les nourrit d'une approche littéraire. Il résultera d'ailleurs sans doute, lors de la lecture de ce travail, un sentiment d'asymétrie entre l'analyse rigoureuse des fragments pascaliens et celle, moins rigide parce que plus *imaginée*, des différentes œuvres camusiennes.

La lecture de l'article consacré à *La Nausée* de Sartre paru dans *Alger républicain* est susceptible d'éclairer ce point important.

Un roman n'est jamais qu'une philosophie mise en image. Et dans un bon roman, toute la philosophie est passée dans les images. Mais il suffit qu'elle déborde les personnages et les auteurs, qu'elle apparaisse comme une étiquette sur l'œuvre pour que l'intrigue perde de son authenticité et le roman de sa vie⁷. (NS 794)

La critique de *La Nausée* se généralise en critique du « roman à thèse⁸ ». Camus s'oppose à toute littérature dont la philosophie est si objectivée qu'elle fait écran à la vie subjective des

³ Goldman va encore plus loin en soutenant que le caractère inachevé de l'œuvre participe à sa grandeur philosophique. « Si Pascal est un grand écrivain — et il l'est — c'est tout d'abord parce qu'à l'encontre des valeurs esthétiques de ses contemporains, sceptiques ou rationalistes, il a su trouver et manier les deux formes d'expressions littéraires exigées par sa propre philosophie, le paradoxe et le fragment, et fait ainsi des *Pensées* ce qu'elles sont en vérité, un chef-d'œuvre paradoxal, achevé par son inachèvement. » (*Le Dieu caché*, p. 220)

⁴ À ce titre, il est intéressant de noter qu'aucune édition des *Pensées* n'échappe à ce paradoxe. Elles consistent toutes en la réorganisation arbitraire — que ce soit par thème ou d'après l'état dans lequel ils ont été trouvés — de divers papiers assemblés après la mort de Pascal. La linéarité de la succession des pages elle-même introduit inévitablement un ordre à ce qui devrait ne pas en avoir.

⁵ « Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. » (iS 659)

⁶ Dans une correspondance avec Jean Grenier qui fut son professeur de philosophie, Camus déclare, suite à la publication de son second essai intitulé *Noces* : « Je n'essaierai plus de conclure » (*Correspondances*, cité dans *Œuvres complètes* (volume I), « Notice », p. 1232). On retrouve aussi cette volonté dans ses *Carnets* : « L'ineptie consiste à vouloir conclure » (*Car* 946).

⁷ Camus s'inspire sans doute ici d'une affirmation de Proust, selon qui « une œuvre où il y a des théories est comme un objet sur lequel on laisse la marque du prix » (Marcel PROUST, *Le Temps retrouvé*, Paris, Éditions Gallimard, 1989, p. 179).

⁸ Dans le chapitre du *Mythe de Sisyphe* consacré à la « création absurde », Camus est très sévère à l'égard des « philosophes honteux » qui s'illustrent dans ce genre. « Le roman à thèse, l'œuvre qui prouve, la plus haïssable de

sentiments véhiculés par les images. Il s'agit en somme de respecter l'intégrité des différents genres littéraires, afin de ne pas se retrouver dans une situation où « la théorie fait du tort à la vie » (NS 794).

Mais Camus va plus loin. À de nombreuses reprises, il déclare à la suite de Montaigne ne pas être philosophe⁹. Telle qu'il la conçoit, la philosophie est éloignée du « sens vrai de la vie » (Car 795), impuissante à faire sentir l'envers et l'endroit¹⁰ de l'existence. Mais prétendre ne pas être philosophe, n'est-ce pas déjà philosopher ? Il semble que Camus illustre parfaitement la théorie de Pascal selon laquelle « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » (P 4/513). Au système de concepts, aux idées mortes, Camus oppose en effet une noétique de l'intuition ainsi que de la réalité vivante¹¹. À Aristote ou Hegel, Camus préfère les figures de La Palisse et de Don Quichotte.

C'est l'équilibre de l'évidence et du lyrisme qui peut seul nous permettre d'accéder en même temps à l'émotion et à la clarté. (MS 222)

Il restitue ainsi à l'imagination son avantage sur la spéculation.

On ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans. (Car 800)

Mais si « les sentiments, les images multiplient la philosophie par dix. » (Car 936), il en va de même pour « les mythes[, qui] sont faits pour que l'imagination les anime » (MS 302). C'est par l'image et l'imagination et non par le concept ou la raison que l'on tend à l'universel chez Camus. Nous comprenons dès lors qu'il ait travaillé à nous présenter un Sisyphé aussi réel, mais surtout aussi humain¹² : Sisyphé, c'est nous, raison pour laquelle il est d'autant plus important « d'*imaginer* Sisyphé heureux » (MS 304, nous soulignons).

toutes, est celle qui le plus souvent s'inspire d'une pensée *satisfaite*. La vérité qu'on croit détenir, on la démontre. Mais ce sont là des idées qu'on met en marche, et les idées sont le contraire de la pensée. Ces créateurs sont des philosophes honteux. » (MS 298) L'accusation est également valable pour le théâtre, puisqu'à une journaliste qui lui demande quel est le « message » (iS 661) de *Caligula*, Camus répond avec humour : « Je ne me suis jamais pris pour le Christ. Ma santé est bonne, je vous remercie » (iS 661). On notera l'ironie à entendre Camus associer Christ et œuvre à thèse alors qu'un an auparavant Sartre conclut sa critique du roman chez Mauriac par cette comparaison particulièrement cinglante — on sent bien que Sartre s'en prend ici tant au romancier qu'au chrétien Mauriac — : « Dieu n'est pas un artiste ; M. Mauriac non plus » (Jean-Paul SARTRE, *Situations I*, Paris, Éditions Gallimard, 1947, p. 52).

⁹ Camus déclarait en effet dans une interview : « Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison. » (IS 659)

¹⁰ « *L'Envers et l'Endroit* » est le titre du premier essai de Camus.

¹¹ L'analyse que Levi-Valensi propose à cet égard nous semble très pertinente, c'est pourquoi nous nous permettons de la citer ici. « Si être philosophe, c'est poser toutes ces questions [les mêmes que nous analyserons ensuite], non sous forme théorique, abstraite, conceptuelle, mais, pour le citer encore, en les "incarnant" dans "la chair de la chaleur des jours", à travers des personnages qui refusent d'être des surhommes, à travers des aventures qui se jouent dans la quotidienneté de la vie réelle, alors, oui, Camus dans ses romans comme dans ses essais, a été philosophe » (« Si tu veux être philosophe... », in *Albert Camus et la philosophie*, p. 32).

¹² « 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 sureté tout humaine de deux mains pleines de terre. » (MS 302)

PROBLÉMATIQUE

Camus a trouvé (MS 265) dans *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski un questionnement qui constitue le fil conducteur de sa réflexion.

Mais alors, que deviendra l'homme, sans Dieu et sans immortalité ? Tout est permis, par conséquent, tout est licite ? (Fedor DOSTOÏEVSK, *Les Frères Karamazov*, Paris, Éditions Gallimard, 1952, XI, IV, p. 617)

En effet, du *Mythe de Sisyphe* à *L'Homme révolté*, il s'essaie essentiellement à échafauder une morale sur les ruines de la religion. Ce qui nous intéresse particulièrement dans ce mémoire, c'est ce « mais alors » et ce qu'il présuppose, non pour Ivan Karamazov en particulier, mais pour nous, au XXI^e siècle. Autrement dit, qu'est-ce qui nourrit — ou peut nourrir — cette intuition profonde cristallisée autour du fameux « Dieu est mort¹³ » nietzschéen¹⁴.

Au cœur de l'aphorisme 125, le philosophe du *Gai Savoir* établit un lien entre perte de la foi et perte du principe d'ordre cosmique. L'égarement de l'homme est présenté comme la conséquence — nostalgique¹⁵ (« Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » (GS 125)) et apocalyptique — de son crime.

Comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier ? Qu'avons-nous fait à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne fait-il pas sans cesse de plus en plus nuit ?¹⁶ (GS 125)

¹³ Si cet apophtegme sera également traité dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, nous nous contentons ici d'analyser les aphorismes du *Gai Savoir*, où il est pour la première fois introduit, c'est-à-dire le 108 (*Nouvelles luttes*), le 125 (*L'insensé*), et le 343 (*Ce qu'il en est de notre gaieté*).

¹⁴ Il ne s'agit évidemment pas de comprendre cette affirmation comme la proclamation de la Bonne Nouvelle ou comme la commémoration du sacrifice du Christ, hypostase divine, mais bien comme l'annonce de la mort du Dieu en trois personnes, consommée et irrémédiable. « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! » (GS 125) et, à nouveau, « c'est nous qui l'avons tué ! » (GS 125) Après avoir crucifié sa chair, nous l'avons supprimé de notre esprit en le reniant. Remarquons toutefois que si Dieu est cet être éternel, unique et tout-puissant, il ne peut évidemment s'agir d'un assassinat au sens métaphysique, dont l'homme est naturellement incapable. C'est donc avant tout l'intuition de Dieu qui s'est évanouie. Nietzsche rapproche par ailleurs très clairement dans l'aphorisme 343 la mort de Dieu au fait que « la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit » (GS 343).

¹⁵ Ce ne sera déjà plus le cas dans l'aphorisme 343 au sein duquel Nietzsche considère que la mort de Dieu n'est, pour les philosophes du moins (qu'il appelle « esprits libres » et qu'il faudrait comprendre comme « esprits libérés »), « nullement affligeante ni assombrissante, mais bien plutôt [...] une lumière, une félicité, un soulagement, un égaïement, un réconfort, une aurore d'une nouvelle sorte qui ne se décrit que difficilement. » La mort de Dieu est la Bonne Nouvelle qui libère les hommes de leurs propres ténèbres (dont la nostalgie est encore une relique) et les dirige vers la *gaya scienza*.

¹⁶ L'aphorisme 343 répond à ce *pathos* tragique par une symétrie radicale. « Voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, de reprendre leur course à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, *notre* mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eut-il jamais de "mer" semblablement "ouverte". » (GS 343) La confrontation de ces deux fragments illustre parfaitement la thèse d'Eugen Fink, selon qui la pensée nietzschéenne à partir de *Humain, trop humain* s'articule en deux temps. Le premier est un mouvement crépusculaire, l'esprit libre porte un regard sceptique — en ce qui nous concerne sur la religion — qui aboutit au « dévoilement psychologique de la motivation de l'illusion » (*La philosophie de Nietzsche*, p. 57). Nietzsche se sert ainsi d'une *argumentatio ad hominem* afin de montrer que « jamais encore religion n'a, ni médiatement ni immédiatement, ni en dogme ni en parabole, contenu une vérité. Car c'est de la peur et du besoin que chacune est née ; c'est sur les erreurs de la raison qu'elle s'est insinuée dans l'existence » (Friedrich NIETZSCHE, *Humain trop humain*, Paris, Hachette, 1988), ce qui expliquerait l'angoisse de l'aphorisme 125 à l'annonce de la mort de Dieu. Après avoir établi ce qu'il considère comme la généalogie de la

Mais cette perte de repères génératrice d'angoisse n'en serait-elle pas plutôt la cause ? Si l'homme moderne ne croit plus en un ordre divin, n'est-ce pas d'abord parce qu'il n'imagine plus qu'un quelconque ordre puisse être possible ?

Quoique Nietzsche n'y fasse pas explicitement référence, la parenté avec le fragment 72/199 des *Pensées*, intitulé *Disproportion de l'homme*, est évidente. Pascal y anticipe l'errance « à travers un néant infini » (GS 125) que nous donne à voir le philosophe allemand en y définissant l'homme comme « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout » (P 72/199). Sa réflexion, très fortement liée à l'exigence de rationalité accompagnant la modernité ainsi qu'aux bouleversements qui ont pu suivre les diverses révolutions scientifiques — et en particulier la révolution copernicienne¹⁷ —, est fondamentale dans la mesure où elle témoigne d'une rupture dans le concept de contemplation. La nature n'est plus le reflet de Dieu — qui se maintient désormais dans le silence —, mais un verre réfléchissant dans lequel l'homme se mire (de *mirari* « s'étonner », Il s'agit donc de restituer à ce verbe toute la violence du tonnerre) comme égaré.

Pour en revenir à Nietzsche, n'est-ce pas un égaré, un dément, qui annonce la mort de Dieu ? Il est du moins considéré comme tel par une foule qui ne la voit pas ou plutôt refuse de l'admettre et de se confronter l'anxiété qui en découle nécessairement. S'il est fou, c'est seulement parce que son destin consiste à n'être pas entendu¹⁸. Cet *égaré* n'est-il pas plus éclairé que les *demeurés* à qui il s'adresse ? Ne vient-il pas à la rencontre des hommes avec sa lanterne, dans le but de leur restituer la lumière qu'ils méritent, de les rendre lucides¹⁹ ? N'est-il pas un *Aufklärer*, un démystificateur ? Le syntagme allemand « *Der tolle Mensch* » est certes ambigu, mais à dessein. « *toll* » signifie en effet aussi bien « *verrückt* » (fou) que « *ausgezeichnet* » (excellent), et il ne fait nul doute que pour Nietzsche le second sens prévaut. Certaines éditions françaises proposent de l'appeler « l'insensé » (GS 125). Au-delà de la question de la fidélité à Nietzsche, nous estimons que cette traduction confère à l'aphorisme une signification

religion, Nietzsche aborde le second temps de sa pensée, plus philosophique, et qui laisse place à l'aurore. L'esprit se libère de lui-même, il comprend que ce qu'il considérait jusque là comme surhumain, n'était en réalité que trop humain. Il s'agit dès lors de devenir soi-même surhumain en échappant à l'aliénation religieuse par la création de ses propres valeurs, les seules véritables, d'où l'enthousiasme de l'aphorisme 343.

¹⁷ On peut également en mesurer les conséquences dans les paroles de l'insensé. « Qu'avons-nous fait à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? » (GS 125)

¹⁸ Bien qu'il rappelle la figure du Christ, l'insensé représente sans doute plutôt l'Antéchrist, puisqu'il n'est pas la « lumière véritable qui illumine tout homme » (Jn 1, 9), mais « le prophète d'un obscurcissement, d'une éclipse de soleil comme jamais il ne s'en produisit en ce monde » (GS 343).

¹⁹ Dans l'aphorisme 108, Nietzsche reprend l'allégorie de la caverne platonicienne. L'« ombre formidable et effrayante » (GS 108) que les esclaves contemplent n'est rien d'autre que le souvenir d'un Dieu dont on s'obstine à nier la mort. Comme chez Platon, la lumière symbolise la connaissance vraie que l'« insensé » (GS 125) prophétise, de même que l'ombre projetée symbolise la voie de l'illusion qui prend ici une valeur coutumière. « Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que, des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre. — Et quant à nous autres — il nous faut vaincre son ombre aussi. » (GS 108) Il ne reste ainsi à l'homme qu'à essayer le « sang de [ses] mains » (GS 125) afin que Dieu soit inhumé à jamais. Il se doit en effet d'être conséquent en débarrassant absolument sa mémoire du sentiment de culpabilité qui accompagne ce geste définitif, et qui empoisonne l'existence humaine d'une morale servile — ou pour reprendre les termes nietzschéens d'une « putréfaction divine » (GS 125). Il s'agit de se libérer de ces anciennes reliques afin d'écrire un nouvel Évangile, celui du surhomme.

intéressante tout en gardant l'équivocité de la compréhension. L'insensé est à la fois celui qui a, comme on l'entend parfois, « perdu la carte » et celui qui est privé de sens. En ce dernier cas, la mort de Dieu conduirait à une vision absurde du monde. Il est à ce titre très intéressant de constater que chez Camus, l'absurde est précisément le fait d'un regard lucide, rationnel, et par conséquent agnostique, si bien qu'on pourrait le définir comme la « situation de l'homme sans Dieu²⁰ ».

Notre ambition, dans ce travail, consiste à mettre en perspective le Pascal d'avant le pari et Camus. Nous pensons en effet que ces deux penseurs — il est évident qu'une justification nécessaire sera faite en ce qui concerne Pascal — font partie, comme le disait Nietzsche, des « "rares" [...] doués d'une *suspicion* assez pénétrante, d'un regard assez subtil pour ce spectacle [de la mort de Dieu] » (GS 343). Dans un premier temps, nous étudierons les sentiments existentiels que peut éprouver l'homme face à un univers qui ne témoigne pas de Dieu. Nous aurons l'occasion de mettre en évidence la crise du sens et des valeurs qu'un monde vide implique. Dans un second temps, nous tenterons de ressaisir ces sentiments afin de définir les rapports homme-monde, dont on montrera qu'ils sont liés à une certaine forme de regard. Dans un troisième temps, nous nous efforcerons d'établir les divers arguments qui peuvent amener ces auteurs à parier sur Dieu pour Pascal, et sur l'homme pour Camus. Enfin, nous conclurons par une analyse des conséquences de ce pari. Nous envisagerons en particulier dans quelle mesure ils restituent un sens à l'existence, fût-il provisoire.

²⁰ Albert Camus, analyse de sa pensée, p. 15.

LES SENTIMENTS EXISTENTIELS DE L'HOMME SANS DIEU

Dans ce premier chapitre, nous nous proposons d'exposer les sentiments existentiels éprouvés par l'homme confronté à l'« univers muet » de Pascal (*P* 693/198) ou à ce « silence déraisonnable du monde » (*MS* 238) dont parle Camus.

Nous reconnaissons volontiers que le terme « sentiment²¹ », utilisé par Camus lui-même, est dans ce contexte pour le moins imprécis, voire ambigu. Sa polysémie est en revanche intéressante. Dans sa signification moderne, « sentiment » désigne 1) une conscience plus ou moins claire, une connaissance comportant des éléments affectifs et intuitifs et qui s'oppose par cela à un savoir objectif. Le sentiment peut également être compris comme 2) une capacité de sentir, d'apprécier un ordre de chose, comme une faculté d'appréhender le monde avec une certaine sensibilité. Plus couramment, le sentiment consiste enfin 3) en l'état affectif qui résulte des représentations de cette conscience vague décrite dans la première définition, qui est à son tour rendue possible par cette faculté d'appréhension de la seconde définition.

Il n'est pas superflu de préciser encore ce que nous entendons par « existentiel ». Nous ne souhaitons évidemment pas faire figurer nos penseurs à côté de Jaspers ou de Sartre. Qualifier la pensée pascalienne d'« existentialiste » serait anachronique et par cela impertinent, alors que de son côté, Camus s'est toujours défendu d'un quelconque rapprochement avec les existentialistes, hormis celui qu'il fait lui-même dans *Le Mythe de Sisyphe*, lorsqu'il reconnaît à Kierkegaard la paternité de la découverte de l'absurde. Il déclare en effet dans une lettre au directeur de *La Nef* : « Je commence à être légèrement (très légèrement) impatienté par la confusion continue qui me mêle à l'existentialisme » (*ldN* 445) avant d'ajouter : « Le seul livre d'idées que j'aie jamais écrit, *Le Mythe de Sisyphe*, était dirigé justement contre des philosophies existentialistes » (*ldN* 446) ; ou encore dans une interview intitulée explicitement *Non, je ne suis pas existentialiste...* où il prendra soin de répéter : « Le seul livre d'idées que j'ai publié : *Le Mythe de Sisyphe*, était dirigé contre les philosophes dits existentialistes » (*iNI* 656).

Il est par ailleurs évident que le jansénisme de Pascal²² l'empêche de ratifier à la thèse sartrienne selon laquelle l'« existence précède l'essence » (*L'Existentialisme est un humanisme*, p. 21). La

²¹ Nous comprenons le sentiment camusien comme une affection par des réalités qui, sans être proprement inconscientes, ne franchissent jamais vraiment le seuil de la connaissance. Camus définit d'ailleurs le sentiment comme quelque chose d'« incalculable » (*MS* 223), voire d'« insaisissable » (*MS* 227). De plus, la capacité de révélation de ce sentiment semble être supérieure à la capacité explicative qu'on en peut avoir : « Les sentiments profonds signifient toujours plus qu'ils n'ont conscience de le dire » (*MS* 226). Ils constituent enfin une vision globale et décrivent la situation de l'homme dans le monde. Camus parle alors de « sentiment inconscient de l'homme devant son univers » (*MS* 231). Il serait dès lors intéressant de se pencher sur l'influence possible de la réception heideggérienne du concept de *Stimmung* sur le sentiment camusien. On sait qu'Heidegger déplore l'interprétation erronée qui consiste à assimiler sa pensée à une philosophie du sentiment. Il s'agirait dès lors de savoir à partir de quelles sources Camus prend connaissance de la pensée heideggérienne, et en particulier de quelle manière y est traduit le concept de *Stimmung*.

²² Pascal ne se serait peut-être pas lui-même défini comme tel, mais sa défense du père janséniste Arnauld dans *Les Provinciales* nous autorise cette simplification. Pascal s'y efforce en effet de montrer, contre les affirmations de la Sorbonne, non seulement la conformité à la doctrine augustinienne des thèses jansénistes, mais encore le caractère abscons des thèses jésuites. Il entend par là prouver que le jansénisme constitue la ramification légitime du

doctrine sur le péché originel qu'il hérite d'Augustin est en effet très clairement essentialiste. De même, dans *L'Homme révolté*, Camus postule une « nature humaine²³ ». Il ne se satisfait ainsi plus de cette condition humaine²⁴ sartrienne, qui prend chez Camus les contours de l'absurde, mais pose une valeur²⁵ fondamentale qui prime l'existence, la solidarité.

Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, *la solidarité humaine est métaphysique*. (Hr 74, nous soulignons)

En outre, Camus distingue deux formes d'existentialismes, dont il reproche leur saut dans l'absolu.

L'existentialisme a deux formes : l'une avec Kierkegaard et Jaspers débouche dans la divinité par la critique de la raison, l'autre, que j'appellerais l'existentialisme athée, avec Husserl, Heidegger et bientôt Sartre, se termine aussi par une divinisation, mais qui est simplement celle de l'histoire, considérée comme le seul absolu. On ne croit plus en Dieu, mais on croit à l'histoire. (iS 659)

Camus, lui, « ne croi[t] ni à l'une ni à l'autre, au sens absolu. » (iS 659) Il refuse en effet de se délier de cette vie indubitable qu'il appelle « ma vie²⁶ » pour un au-delà hypothétique²⁷, qu'il soit le Paradis céleste ou cet autre paradis, terrestre²⁸ cette fois, du socialisme historique. Alors que la morale chrétienne « veut substituer à l'homme de chair un homme reflet » (Hr 118), le socialisme historique « préf[ère] un homme abstrait à l'homme de chair » (Hr 322). Or, pour Camus, la fin ne justifie en aucun cas les moyens, lorsque les moyens sont des vies humaines²⁹. De même, l'ajournement du bonheur lui paraît tout à fait inacceptable. Il s'agit d'être heureux maintenant.

En réalité, Camus reproche aux existentialistes chrétiens leur négativisme angoissé qui débouche sur une morale passive, et aux existentialistes athées leur fatalisme qui les conduit à un engagement de l'excès, convaincus que leurs projets sont à même de justifier à la fois la terreur et le meurtre. Sa conférence au couvent des dominicains de Latour-Maubourg, intitulée *L'Incroyant et les Chrétiens* est à ce titre on ne peut plus claire.

christianisme, opposée d'une part aux jésuites (qu'il soupçonne de pélagianisme), mais également, de manière plus indirecte, aux protestants.

²³ « L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. » (Hr 74)

²⁴ « S'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de *condition*. Ce n'est pas par hasard que les personnes d'aujourd'hui parlent plus volontiers de la condition de l'homme que de sa nature. Par condition, ils entendent avec plus ou moins de clarté l'ensemble des *limites* a priori qui esquissent sa situation fondamentale dans l'univers. Les situations historiques varient : l'homme peut naître esclave dans une société païenne ou seigneur féodal ou prolétaire. Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu des autres et d'y être mortel. » (*L'existentialisme est un humanisme*, pp. 67-8)

²⁵ « Toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur. » (Hr 72)

²⁶ « Je puis bien, dans la vie [...], me passer du bon Dieu. Mais je ne puis pas, moi souffrant, me passer de quelque chose qui est plus grand que moi, qui est *ma* vie [...]. » (Hr 282, nous soulignons)

²⁷ On sent dans *L'Homme révolté* une teinte davantage nietzschéenne que dans *Le Mythe de Sisyphe*. S'il n'expose jamais le concept d'« arrière-monde », il y fait très souvent indirectement référence.

²⁸ Le socialisme historique se rapproche en effet du christianisme en ce qu'il entrevoit un monde si radicalement différent du nôtre qu'il faut tout lui sacrifier, à commencer par notre vie. « L'âge d'or renvoyé au bout de l'histoire et coïncidant, par un double attrait, avec une apocalypse, justifie donc tout ». (Hr 239)

²⁹ « La fin justifie les moyens ? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin ? À cette question, que la pensée historique laisse pendante, la révolte répond : les moyens. » (Hr 312)

De quel droit [...] un chrétien ou un marxisme m'accuserait-il [...] de pessimisme ? Ce n'est pas moi qui ai inventé la misère de la créature, ni les terribles formules de la malédiction divine. Ce n'est pas moi qui ai crié ce *Nemo bonus*, ni la damnation des enfants sans baptême. Ce n'est pas moi qui ai dit que l'homme était incapable de se sauver seul et que du fond de son abaissement il n'avait d'espérance que dans la grâce de Dieu³⁰. Quant au fameux optimisme marxiste ! Personne n'a poussé plus loin la méfiance à l'égard de l'homme et finalement les fatalités économiques de cet univers apparaissent plus terribles que les caprices divins.

Les chrétiens et les communistes me diront que leur optimiste est à plus longue portée, qu'il est supérieur à tout le reste, et que Dieu ou l'histoire, selon les cas, sont les aboutissants satisfaisants de leur dialectique. J'ai le même raisonnement à faire. Si le christianisme est pessimiste quant à l'homme, il est optimiste quant à la destinée humaine. Eh bien ! je dirai que pessimiste quant à la durée humaine, je suis optimiste quant à l'homme. Et non pas au nom d'un humanisme qui m'a toujours paru court, mais au nom d'une ignorance qui essaie de ne rien nier. (IC 472-3)

Il nous semble à présent bien clair que ni Pascal ni Camus ne peuvent être associés à l'existentialisme tel qu'il est défini en France dans les années 1940-1950. Néanmoins, il est absolument certain que l'un comme l'autre envisage l'homme dans sa dimension existentielle, c'est-à-dire en considérant l'existence humaine en tant que réalité vécue et éprouvée. C'est pour cette raison que nous abordons notre parcours comparatif par l'analyse des « sentiments existentiels », dont nous montrerons qu'ils entretiennent, chez Pascal comme chez Camus, un rapport étroit avec une quête de sens.

³⁰ Camus illustre ici ce qu'il soutient à peu près à la même période dans une interview, à savoir que « l'honnêteté consiste à juger une doctrine par ses sommets [un saint Augustin ou un Pascal], non par ses sous-produits » (iRC 476)

L'EFFROI PASCALIEN

Remarque préliminaire : le projet apologétique

En guise de préliminaire, nous estimons important de préciser succinctement notre démarche. Il peut effectivement sembler paradoxal de mettre en évidence, chez un auteur chrétien, une intuition du monde qui ne témoigne pas de la présence, mais de l'absence de Dieu. Nous ne pensons pas pour autant que notre position soit extravagante ou qu'elle résulte d'une mécompréhension du projet pascalien. *Les Pensées* esquissent en effet l'état misérable de l'homme sans Dieu, c'est-à-dire de l'homme qui n'a pas la foi et qui par conséquent pense Dieu en terme d'absence, afin d'ouvrir les yeux de son lecteur sur la nécessité de parier.

Première partie : Misère de l'homme sans Dieu.

Seconde partie : Félicité de l'homme avec Dieu. (P 60/6)

Pourtant, nous resterons attentif à ne pas réduire l'apologétique pascalienne à une caricature consistant à démontrer par l'absurde la nécessité de croire — à ne pas confondre avec la nécessité de parier, la croyance n'est en effet qu'une des alternatives du pari — au travers d'une affirmation du type : « l'homme sans Dieu est misérable, par conséquent il faut croire ». Il nous semble que Pascal résume de manière bien plus subtile son intention dans *Les Pensées*.

Quand on veut reprendre avec utilité, et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fautive. Il se contente de cela, car il voit qu'il ne se trompait pas, et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés ; or on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas s'être trompé. (P 9/701)

Fort d'avoir observé par quel côté l'homme sans Dieu « envisage la chose », Pascal se fait un devoir de ne jamais renoncer à l'exigence de rationalité³¹ qui le caractérise. S'il débutait son apologétique par les fragments qu'il consacre aux miracles — auxquels Pascal était très sensible, puisqu'il avait assisté à la guérison miraculeuse de sa nièce après avoir été en contact avec la Sainte épine —, il passerait immédiatement pour un mystique et ne convaincrerait que les convaincus³². La contrainte rationaliste qu'il s'impose dans *Les Pensées* l'amène ainsi à développer une approche négative de la foi par laquelle Dieu est réduit au silence (côté par où l'homme sans Dieu a raison)³³. Mais on ne peut en aucun cas déduire de ce silence l'inexistence de Dieu (côté par où il a tort), pas plus d'ailleurs que son existence. Par conséquent, quoique *Les Pensées* soient empreintes d'un vocabulaire mathématique et physique, la visée de Pascal n'est pas démonstrative, mais consiste plutôt en une invitation à s'ouvrir à la perspective

³¹ Dans l'introduction de son ouvrage consacré précisément au *Rationalisme de Pascal*, Pavlovits insiste sur ce point. « Pascal croit en la raison. Nous pouvons même nous risquer à affirmer que, dans le cadre apologétique des *Pensées*, (où il ne peut s'appuyer que sur les connaissances naturelles), il ne croit qu'en elle. » (*Le Rationalisme de Pascal*, p. 11.)

³² « Je ne parle point ici des miracles de Moïse, de Jésus-Christ et des apôtres, parce qu'ils ne paraissent pas d'abord convaincants et que je ne veux que mettre ici en évidence tous les fondements de cette religion chrétienne qui sont indubitables, et qui ne peuvent être mis en doute par quelque personne que ce soit. » (P 619/454)

³³ Pavlovits remarque d'ailleurs que dans *Les Pensées* « Pascal présente une vision quasi matérialiste de l'univers » (*Le Rationalisme de Pascal*, p. 151). Dans le paragraphe qui suit, nous nous efforcerons de décrire précisément l'univers tel qu'il est perçu par Pascal.

souvent difficile de la foi, tant elle est dépourvue d'évidence (de *ex* et *videre*, « ce qui se voit du dehors », ou finalement « ce qui s'offre à voir »)³⁴. N'oublions pas par ailleurs que Pascal partage l'idée augustinienne selon laquelle Dieu seul décide à qui il accorde sa grâce³⁵, si bien qu'une démonstration, aussi convaincante soit-elle, ne peut suffire à la conversion.

Si nous ne doutons à aucun moment que le libertin soit le destinataire privilégié des *Pensées*, rien n'autorise pour autant à penser qu'il en est l'unique destinataire. Trop de commentateurs ont voulu attribuer d'emblée certains fragments aux libertins. C'est notamment le cas de l'un des plus célèbres, dans lequel Pascal avoue : « le silence de ces espaces infinis m'effraie³⁶ » (P 206/201). Une bonne compréhension des *Pensées* dénude toutefois de tout sens la question de l'identité du sujet effrayé. Le monde est en effet au moins aussi silencieux, et par conséquent aussi effrayant, pour le chrétien que pour l'athée (« Qui [ou quiconque] se considèrera de la sorte s'effrayera de soi-même » (P 72/199)). Il ne va par ailleurs pas de soi que la foi en Dieu préserve radicalement et éternellement du soupçon. Nous nous permettons en effet de douter qu'un croyant puisse ne pas connaître l'angoisse sceptique, qu'une foi authentique puisse ne pas être ébranlée — ou au contraire renforcée — par le travail parfois de sape de la raison, sans quoi la confiance de ce prétendu croyant se réduirait en réalité à une pure crédulité. La foi véritable n'a selon nous rien à voir avec la confiance paisible du charbonnier³⁷. Le tombeau du Christ dans lequel il s'agit de pénétrer afin d'y trouver l'illumination de sa résurrection n'est-il pas un lieu sombre et désarmant ? Pour prétendre à son authenticité, la foi ne nécessite-t-elle pas la traversée de l'obscurité ? Il est donc d'abord nécessaire de connaître, ou de reconnaître pour le chrétien — et tout l'enjeu de l'écriture pascalienne dans *Les Pensées* est précisément de faire (re)connaître — l'effroi ténébreux d'une profonde nuit avant d'être inondé de lumière et de félicité.

³⁴ Comme le disait Malebranche, « pour être fidèle il faut croire aveuglément, mais pour être philosophe il faut voir évidemment » (Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité* (livres I-III), Paris, Vrin, 2006, I, III, 2, p. 143)

³⁵ Cette thèse défendue par Augustin dans *De la Nature et de la Grâce*, *De la Grâce du Christ et du Pêché originel*, ou *De la Grâce et du Libre Arbitre* se retrouve chez Pascal dans ses *Écrits sur la grâce*.

³⁶ L'usage de la première personne dans certains fragments est certes ambigu. Réfère-t-elle à Pascal ? Réfère-t-elle au lecteur ? Il s'agit de prendre bien des précautions afin de ne pas proposer une réponse hâtive et de désolidariser Pascal de ses *Pensées*. Soulignons simplement que le discours à la première personne invite le lecteur à s'identifier à cette première personne, si bien qu'il convient idéalement à l'apologétique, dans la mesure où il oriente le raisonnement vers une perspective existentielle. La réflexivité du discours favorise en effet le sentiment de l'effroi qui l'emporte sur sa considération intellectuelle et abstraite.

³⁷ Brassens, dans *Le Mécréant* affirmait en parodiant l'évangéliste ailé (« Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux » (Mt 5, 3)) : « J'voudrais avoir la foi, la foi d'mon charbonnier/Qu'est heureux comme un pape et con comme un panier. » Nous ne désirons pas nous égarer dans une polémique autour du concept augustinien de « grâce », qui nous éloignerait de notre perspective philosophique. Nous reconnaissons par ailleurs volontiers que la foi cordiale et pure, pourvu qu'elle soit accordée par Dieu et qu'elle puisse durer toujours, est cette foi dont il est permis de rêver, et qu'il faudrait chercher à accueillir par la prière. La foi du charbonnier contre laquelle nous nous dressons est, comme la définit le Trévoux, la « foi implicite, qui fait croire à un chrétien en général tout ce que l'Église croit » (*Dictionnaire de Trévoux* (volume I), 1721, p. 1655 ; il semble que ce soit dans cette édition que paraisse pour la première fois l'anecdote du diable et du charbonnier à partir de laquelle l'expression que nous connaissons s'est figée). Elle n'est donc pas une foi en Dieu, mais une conviction inébranlable et naïve en l'homme, en l'occurrence d'Église, et quoique de l'extérieur indiscernable, la différence est abyssale.

Notre ambition dans cette première partie consiste ainsi à appréhender ce sentiment de « misère de l'homme sans Dieu », tout en prenant bien soin de cerner l'effroi qui le caractérise. Le fragment 72/199 des *Pensées* nous semble à cet égard très éclairant. L'enjeu de cette longue pensée consiste essentiellement en une nouvelle compréhension de la nature, ainsi que de l'homme au sein de cette nature, inspirée par les révolutions scientifiques des Temps Modernes. Plus encore que les Grandes Découvertes, remettant empiriquement en question la conception grecque, préplatonicienne — si l'on fait l'exception de Parménide — d'une Terre plate, mais aussi le dogme créationniste chrétien qui voulait qu'Adam fût le père de toute l'humanité — y compris les « sauvages » du Nouveau Monde —, ce sont les conséquences épistémologique et anthropologique de la révolution dite copernicienne³⁸ qui préoccupent Pascal. Nous nous intéresserons quant à nous plus particulièrement à cette troisième conséquence qui se superpose à ces conséquences épistémologique et anthropologique, et que l'on pourrait qualifier, à la suite de Pavlovits, d'existentielle³⁹.

Nous sommes conscients de la difficulté pour le lecteur moderne à se représenter la profondeur de certaines problématiques pascaliennes. Il aura peut-être l'impression d'une exploitation trop conséquente du registre pathétique⁴⁰. Nous pensons néanmoins que Pascal en usait sans en abuser. Quoique nous consentions en règle générale à considérer les émotions comme un obstacle à la philosophie, nous regrettons que ces bouleversantes découvertes soient aujourd'hui minimisées parce que recouvertes au fil des siècles du voile de la banalité. Une chose entendue ne doit pas forcément être considérée comme triviale, c'est pourquoi nous nous permettons d'inviter notre lecteur à ne pas se laisser influencer par ce qu'il verra d'évidence dans les propos qui suivront, afin de pouvoir pénétrer pleinement la pensée pascalienne de l'effroi.

L'Effroi face à l'univers infini

Dans *Disproportion de l'homme*, Pascal nous invite, au travers de nombreuses injonctions en lien avec la vision⁴¹, à « consid[érer] une fois sérieusement [la nature] » (P 72/199), à lui restituer sa juste mesure, qui est de n'en avoir point. Il nous exhorte ainsi à la regarder sous son vrai jour, dans cette « éclatante lumière » (P 72/199) à laquelle nous semblons si insensibles au quotidien,

³⁸ Pascal hérite assez largement de ce désenchantement du monde incarné par Montaigne à la fin de la Renaissance. Après avoir exalté les lettres et la science, l'homme se retrouve confronté à l'univers vide (cf. les démonstrations de Pascal sur l'existence du vide et sa correspondance avec le père Noël), muet et infini (cf. fragment 72/199) que suggère la découverte copernicienne. Ses croyances effondrées, le développement d'une philosophie sceptique s'impose alors d'elle-même.

³⁹ « L'effroi pascalien [...] se laisse interpréter à partir de l'angoisse moderne, à laquelle la philosophie existentialiste fait souvent référence. » (*Le Rationalisme de Pascal*, pp. 147-148)

⁴⁰ Pascal connaissait très finement le rôle des émotions dans la pensée argumentative : « Il faut se mettre à la place de ceux qui doivent nous entendre, et faire essai sur son propre cœur du tour qu'on donne à son discours, pour voir si l'un est fait pour l'autre, et si l'on peut s'assurer que l'auditeur sera comme forcé de se rendre » (P 16/Ø). (cf. également *De l'Art de persuader*)

⁴¹ « Que l'homme contemple [...] ; qu'il éloigne sa vue [...]. Qu'il regarde [...] ; que la terre lui paraisse comme [...]. » (P 72/199)

peut-être par peur d'en être aveuglés⁴². Dans cette optique, Pascal nous propose d'éloigner progressivement notre point de vue pour englober d'abord la Terre, puis les astres. Il s'agit donc non pas de porter son regard vers le haut, c'est-à-dire d'envisager une transcendance, mais d'élever son regard, de surplomber l'Être dans sa grandeur et sa magnificence, en somme de déployer son moi vers le tout⁴³. Arrivée à ses confins, la vue passe le flambeau à l'imagination qui poursuit à sa place le voyage cosmique⁴⁴, avant d'être à son tour dépassée par la faculté de concevoir⁴⁵. Le mouvement n'est toutefois pas qu'ascendant. Il se dirige également vers l'infiniment petit. L'homme pascalien se retrouve, pour reprendre l'expression de Davidson⁴⁶, *in medias res* et c'est cette oscillation entre les deux infinis, ce zoom et dézoom sur l'Être⁴⁷, qui provoque chez le lecteur cette sensation de vertige — Pascal accentue cet effet au travers des notions d'« abîme » (qui revient à deux reprises dans le fragment 72/199) ou de « gouffre infini » (P 425/148) — traduit dans le fragment par un sentiment mêlé d'émerveillement et de terreur⁴⁸. Éprouvé lors de la contemplation⁴⁹ de la nature ainsi que lors du transport imaginaire au-delà de cette contemplation, l'effroi résulte ainsi d'abord de la confrontation à l'infini.

⁴² « Trop de lumière éblouit [...] trop de vérité nous étonne » (P 72/199)

⁴³ Si nous abondons dans le sens de sa conclusion, nous refusons l'interprétation de Carraud (*Pascal et la philosophie*, p. 407), pour qui le géocentrisme de la pensée 72/199 interdit de l'interpréter comme une réflexion cosmologique. Pascal ne prétend ni ne laisse entendre à aucun moment que la Terre est au centre de l'univers. L'illusion de géocentrisme provient de ce qu'il s'agit de « voir » et que l'homme ne peut voir qu'à partir de son propre centre. Or la vision panoramique qui découle de l'élévation du regard annihile définitivement tout géocentrisme dans la mesure où elle décentre l'homme de ce qui, malgré Copernic — et avant l'aéronautique ainsi que la spatiautique du moins —, demeure son référentiel privilégié, la Terre. Les enjeux du fragment sont donc anthropologiques — et le point de vue anthropocentré — et non pas cosmologiques, même si la cosmologie et en particulier la révolution copernicienne nourrit très fortement la réflexion.

⁴⁴ « Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre » (P 72/199). Dans *Disproportion de l'homme*, l'imagination n'a rien à voir avec cette « faculté trompeuse », cette « maîtresse d'erreur et de fausseté » qu'à la suite de Montaigne Pascal dénonce dans le fragment 82/44. Comme faculté représentative, elle peut s'avérer utile à la connaissance (cf. *Le Rationalisme de Pascal*, pp. 45-54), même si « elle se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir » (P 72/199).

⁴⁵ Il semble que Pascal prenne ici le parti de Descartes selon qui « nous ne pouvons pas imaginer une étendue si grande sans que nous ne connaissions par l'entendement qu'elle peut être encore plus grande » (René DESCARTES, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 2009, XXVI, p. 103). Il reprend ainsi la célèbre distinction entre imagination et conception que Descartes illustre au travers de l'exemple du chiligone dont on ne peut se faire de représentation, bien qu'il soit intelligible. Pascal y émet toutefois une restriction importante en ce qu'il reconnaît également des limites à la pensée conceptuelle. « Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses » (P 72/199)

⁴⁶ Le Concept de l'infini dans *Les Pensées de Pascal*, p. 80.

⁴⁷ La métaphore photographique est certes anachronique — bien que Galilée avait déjà présenté son amélioration de la lunette astronomique (1609 ; Pascal y fait d'ailleurs allusion au fragment 266/782), *ancêtre du téléobjectif*, ainsi que son microscope, *l'occholino* (1614), ancêtre de l'objectif macroscopique —, mais elle a l'avantage de bien illustrer la sensation de vertige suggérée par Pascal.

⁴⁸ D'après Carraud, Pascal « organise la crainte, la provoque et l'amplifie, visant à faire passer le lecteur de l'étonnement à l'effroi » (*Pascal et la philosophie*, p. 418). Nous ne souhaitons pas revenir ici sur cette mise en scène de l'effroi, mais simplement insister sur la proximité fort intéressante de l'étonnement et de l'effroi. À ce titre, l'observation philologique de Pavlovits nous paraît très intéressante. « Le terme "effroyable" signifiait alors [au temps de Pascal] non seulement quelque chose de terrible, mais également quelque chose d'étonnant, voire admirable. » (*Le Rationalisme de Pascal*, p. 146) L'effroi est donc un sentiment ambivalent, particulièrement intéressant dans un projet apologetique où il s'agit d'observer la chose du bon côté.

⁴⁹ Comme le montre longuement Carraud dans un paragraphe intitulé « l'effroi comme anticontemplation » (*Pascal et la philosophie*, pp. 403-26), il est inapproprié, dans le fragment 72/199, d'investir le terme « contemplation » d'un sens théologique. Il ne s'agit en rien de la contemplation de Dieu, ou d'une de ses

Pascal, dont la maîtrise des mathématiques était proprement exceptionnelle, savait par ailleurs fort bien que l'infini échappe à toute tentative de rationalisation.

Notre imagination se perd dans cette pensée [de l'infini]. (P 72/199)

Si l'on peut effectivement essayer d'additionner des nombres encore et encore, on n'obtient toujours qu'un nombre fini infiniment éloigné de l'infini.

Dans la réalité continue, autant qu'on voudra de quantités d'un genre quelconque ajoutées à une quantité d'un genre supérieur ne l'augmentent de rien. Ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, ni les lignes aux surfaces, ni les surfaces aux solides, ou pour me servir de mots de nombres dans un traité sur les nombres, les racines n'apportent rien de plus aux carrés, ni les carrés aux cubes, ni les cubes aux carro-carrés, etc. C'est pourquoi il ne faut pas considérer les degrés inférieurs, qui se révèlent de nulle valeur. (Spn)

En somme, « le fini s'anéantit en présence de l'infini » (P 233/418) — un néant n'est néant que *relativement* à un infini et inversement⁵⁰. Il y a donc discontinuité entre l'infini, qui constitue une limite à la fois mathématique et rationnelle, et le fini auquel on arrive toujours à travers le calcul.

Quelque grand que soit un nombre, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui surpasse le dernier ; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté. Et au contraire, quelque petit que soit un nombre, comme la centième ou la dix-millième partie, on peut encore en concevoir un moindre, et toujours à l'infini, sans arriver au zéro ou néant. (Rgg XI)

En outre, ce qui est vrai pour les nombres en arithmétique peut aussi bien être généralisé à la physique et en particulier à l'espace — ainsi que Pascal le montre dans *De l'Esprit géométrique*⁵¹. La disproportion ne résulte ainsi pas uniquement de l'incommensurabilité spatiale d'un homme errant entre microcosme et macrocosme ; elle est également relative à son imagination limitée, de laquelle dépend son infinie « impuissance à connaître les choses » (P 72/199)⁵². La contemplation ne possède ainsi aucune dimension noétique. À une « métaphysique du calcul infinitésimal⁵³ » correspond donc une gnoséologie des limites. « Incapable de voir » (P 72/199), l'homme est encore « incapable de toute connaissance » (P 693/198)⁵⁴.

manifestations naturelles, mais seulement de la nature. Les termes « infini » et « nature » sont par ailleurs substituables comme nous le montrent les exemples suivants : « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? » (P 72/199) ; « Qu'est-ce qu'un homme dans la nature ? » (P 72/199). Dépourvue d'amour et de signification mystique, la contemplation n'autorise ainsi pas le ravissement de soi et l'extase. Bien au contraire, par un retour à soi, elle oriente la réflexion vers la prise de conscience de la nature humaine.

⁵⁰ Contre l'affirmation de Carraud, nous soutenons après Pavlovits que « l'usage substantivé du "néant" et de l'"infini" est [...] loin d'être une ruse rhétorique : il est rigoureusement imposé par la considération de l'espace physique à partir de l'espace géométrique » (*Le Rationalisme de Pascal*, p. 103)

⁵¹ « De même quelque grand que soit un espace, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui soit davantage ; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté. Et au contraire si quelque petit que soit un espace, on peut encore en considérer un moindre, et toujours à l'infini, sans jamais arriver à un indivisible qui n'ait plus aucune étendue. » (Rgg XI) Pascal montre également qu'il en va de même en ce qui concerne le mouvement et le temps.

⁵² « Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature » (P 72/199)

⁵³ Nous empruntons ce terme à Carraud, chez qui il désigne à la fois « la divisibilité du continu à l'infini et l'indéfinition de l'infini » (*Pascal et la Philosophie*, p. 394) que l'on retrouve dans *De l'Esprit géométrique*.

⁵⁴ Pascal avait d'abord intitulé le fragment 72/299 « Incapacité de l'homme ».

La confiance qui unissait l'homme au monde est brisée, annihilant simultanément le paradigme scientifique bimillénaire⁵⁵ voulant que ce dernier eût un ordre. Si la nature n'a certes pas changé, le regard qu'on porte sur elle s'est littéralement renversé, de telle sorte qu'on peut légitimement parler de révolution. Avec la cosmologie, c'est toute la rationalité antique et médiévale qu'il faut reconsidérer. Deux attitudes sont dès lors possibles : la réaction sceptique et la restitution de fondements renouvelés à la science. Confronté à cette anarchie cosmique, Pascal semble plutôt prendre le parti de Montaigne que de Descartes⁵⁶.

Sa réflexion, symptomatique d'une époque qui se prolonge jusqu'à nous, est impuissante à cerner dans la nature l'Un des philosophes grecs (principe suprême duquel l'ordre⁵⁷ découle), cette unité de l'Être à laquelle l'homme participait et dont la perfection voulait qu'elle fût sphérique, c'est-à-dire limitée. « L'univers est [désormais compris comme] un cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part » (P 72/199). Cette conception, de prime abord déroutante, nous enjoint à reconnaître qu'il n'est pas de point de vue privilégié, et surtout pas le monde⁵⁸. Il existe une infinité de focales dont aucune n'est objectivement préférentielle⁵⁹. Loin d'être une métaphore, ce « cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part⁶⁰ », cette totalité éclatée, décrit bien cette privation de tout repère, de tout centre — un centre doit être unique ou il n'est point —, et par là de tout lien qui caractérise l'homme pascalien. Son égarement, à la fois physique et psychique, se comprend par ce qu'un monde morcelé en une infinité non totalisable de fragments⁶¹ ne permet plus l'unification de la pensée contemplative à son objet. Incapable de s'orienter, l'homme est également infiniment éloigné de l'appréhension

⁵⁵ Cette tradition recouvre en effet toute la pensée occidentale, des premiers philosophes grecs — à l'exception peut-être d'Héraclite — aux penseurs chrétiens, Thomas d'Aquin y compris, et s'illustre en particulier dans les textes de Platon (*Timée*), d'Aristote (*Physique* et *Métaphysique*) et d'Augustin (*De l'Ordre*).

⁵⁶ Pascal considère d'ailleurs que Descartes est « inutile et incertain » (P 78/887).

⁵⁷ L'impossibilité de trouver un ordre dans la nature ne signifie pas pour autant l'absence d'ordre. Dans *Disproportion de l'homme*, Pascal insiste davantage sur la faiblesse d'une raison incapable de cerner les principes que sur le désordre naturel.

⁵⁸ Prenant en considération les conséquences scientifiques de la révolution copernicienne, Pascal se détache de la cosmologie scolastique obstinée à se représenter un univers clos dont la Terre, et par conséquent l'homme à son tour, constituerait le centre. Le discours géocentrique, fidèle à l'Écriture (« Le monde est ferme, il ne chancèlera pas. » (Ps 93, 1)) avait l'avantage d'être également fidèle à Aristote (Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, proposait une lecture très fidèle de la *physique* d'Aristote), c'est pourquoi son assise, aussi bien théologique que philosophique était inattaquable sous couvert d'hérésie. Mais dès lors que cette cosmologie est reconsidérée, la question qui s'impose alors dans une perspective théologique est de savoir quel genre de lien peut encore unir l'homme à Dieu.

⁵⁹ Le développement à la Renaissance de la perspective joue sans doute un rôle important dans la pensée pascalienne. Avec le point de fuite, elle introduit l'infini dans le fini. Elle apprend également qu'il existe une infinité de points de vue. Cette multiplicité des focales nourrit sa pensée rhétorique et, comme on l'a déjà souligné, donne forme à son apologétique, mais elle joue également un rôle important dans sa pensée cosmologique, et anthropologique, en particulier dans le fragment 72/199.

⁶⁰ Quoique Nicolas de Cues, qui est à l'origine de cette formule, ne souhaitait sans doute pas qu'elle fût comprise ainsi — pour lui, le centre était Dieu, présent dans le monde par son esprit —, il nous semble intéressant de souligner que la conservation de l'idée de circularité dans la description cosmologique, et par elle, l'idée de perfection dans la finitude en dit long sur cette nostalgie désespérée qui tente malgré tout d'unifier un univers qui lui échappe de toute part.

⁶¹ Cf. la remarque sur le lien entre forme et fond dans l'écriture fragmentaire de Pascal, p. 4.

du cosmos qui permettrait son appropriation. Cette découverte ne l'autorise plus à prétendre au titre de grand ensemblier du cosmos.

Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. (P 72/199)

En outre, malgré qu'il soit chrétien, Pascal exclut radicalement la théophanie de sa pensée. Impuissant à se représenter une *imago mundi*, l'homme n'interprète pas non plus l'univers comme *imago Déi*. Il ne s'agit pas de comprendre cette injonction : « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté » comme preuve sémiotique de l'existence de Dieu⁶² — à la manière des théologies naturelles⁶³. En effet, la « haute et pleine majesté » (P 72/199) de la nature ne permet pas d'inférer une cause intelligente qui serait à son origine, car infinie désormais⁶⁴, elle ne se laisse plus envisager comme principe d'harmonie. De cette façon, contrairement aux penseurs médiévaux qui, après Augustin, interprétaient volontiers le réel comme signe du surnaturel, la nature chez Pascal n'est plus le lieu où s'éprouve Dieu. L'infinité de l'univers ne renvoie plus à cet autre Un que serait le Verbe divin⁶⁵, mais uniquement, comme nous l'avons déjà montré, à son étendue spatiale, ainsi qu'à son inintelligibilité, et enfin au sentiment d'effroi. Lorsque Pascal prophétise : « Le grand Pan est mort » (P 695/343), il annonce l'orientation désormais divergente du discours sur Dieu et du discours sur le monde.

En somme, l'homme est plongé dans un « univers muet » (P 693/198) — c'est-à-dire non seulement asémiotique (qui n'est pas signe de quelque chose, et *a fortiori* pas non plus de Dieu⁶⁶), mais aussi asémantique (qui ne possède pas de sens en soi) — et définitivement inhospitalier. Il n'est plus chez lui dans un monde clos imaginé pour lui par Dieu, mais bel et bien perdu dans l'univers. La révolution copernicienne opère ainsi une généralisation au

⁶² Il ne peut en effet s'agir de preuve que pour ceux qui croient déjà en son existence. « Eh quoi ! ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? — Non. — Et votre religion ne le dit-elle pas ? — Non. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donne cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart. » (P 244/3).

⁶³ Le refus par Pascal de la théologie naturelle annonce en partie la controverse qui éclate le siècle suivant et qui oppose Newton, défenseur d'une nature encore habitée par Dieu, et Leibniz qui revendique, en s'inspirant sans doute de Pascal, une autonomie totale de la nature.

⁶⁴ Dans *Principes de la philosophie*, Descartes propose de réserver à Dieu le terme « infini », qui désigne ce qui est positivement sans borne, et de se contenter, en ce qui concerne la nature, du terme « indéfini », qui au contraire est une notion négative et désigne ce dont on ne peut définir les bornes (principe XXVII). D'après Carraud, Pascal maintient la nuance cartésienne même s'il continue à user du terme « infini » (dans un usage rhétorique) pour désigner la nature, selon lui, l'infini de la nature ne renverrait alors pas à Dieu, mais signifierait simplement son immensité indéfinie (*Pascal et la philosophie*, p. 394). Sans poursuivre son raisonnement jusqu'à soutenir que l'usage du terme « infini » est ici exclusivement rhétorique, nous concédons néanmoins qu'il est peu probable que Pascal postule l'infinité de la nature, sans quoi il manquerait de rigueur dans son analyse. D'ailleurs, même si elle l'était, rien ne nous le dirait. L'infinité de la nature dont parle Pascal ne consiste pas en une infinité absolue, et dans ce cas rhétorique, mais d'une infinité relative. Rappelons-nous qu'il est question ici de « disproportion », et que la disproportion implique une relation.

⁶⁵ Cf. *De l'Ordre* d'Augustin.

⁶⁶ « Considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois, j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point passé quelque marque de soi. » (P 693/198)

cosmos du sentiment que Freud appelle *unheimliche*⁶⁷. Dépourvue de tout appui extérieur, la raison humaine ne possède que ses propres ressources pour tenter malgré elle d'unifier cet infini qui l'écrase, de telle sorte que l'« homme sans lumière, abandonné à lui-même⁶⁸ » (P 693/198), est condamné au « désespoir éternel de connaître » (P 72/199).

L'épistémologie pascalienne, éclairée par la question du rapport entre connaissance et infini, aboutit à la « soumission de la raison » (P 434/131) que Pavlovits définit comme « un acte qui laisse surgir l'effroi en l'homme, dans la mesure où elle consiste à abandonner tout espoir de donner un sens, par une voie rationnelle, à l'existence universelle et personnelle⁶⁹ ». En contestant la rationalité de la nature, Pascal s'efforce en effet très clairement de nous arracher à cette présomption⁷⁰ humaine à tout connaître, *libido sciendi* déjà dénoncée par Augustin⁷¹. La raison doit se montrer raisonnable dans sa quête de vérité et reconnaître ses limites⁷².

Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison. (P 272/182)

L'Effroi face au moi fini

Le second aspect de l'effroi découle en réalité du premier. Comme le soutient Pavlovits, « l'impossibilité de connaître l'univers implique l'incompréhensibilité de l'existence de l'homme⁷³ ». La réflexion scientifique, qui se caractérisait par sa généralité et son abstraction, laisse place à une réflexion personnelle et existentielle. À l'infinité de la nature, « l'homme participe non plus en tant qu'observateur indifférent mais en tant qu'individu⁷⁴ ». La démarche contemplative s'achève ainsi dans un mouvement réflexif. L'épistémologie pascalienne ne saurait faire l'économie du fameux *γνώθι σεαυτόν*⁷⁵ inscrit sur le portique du temple de Delphes. Après

⁶⁷ Dans *Das Unheimliche*, Freud insiste sur la double signification du terme « *heimlich* ». Ce dernier désigne d'une part ce qui fait partie d'une certaine intimité, la maison ou la famille. Il renvoie ainsi également à l'idée de confort ou de quiétude. D'autre part, *heimlich* est synonyme de dissimulation, de secret ou même de sacré. Ainsi, l'*Unheimliche* désigne à la fois cette inquiétude face à un monde devenu hostile, voire étranger — Magnard parle en tout cas « d'étrangeté » (*Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal*, p. 66), nous aurons tout le loisir d'apprécier la similitude entre les *Weltanschauung* pascalienne et camusienne dans le paragraphe intitulé « L'Étrangèreté à la raison » —, et la méfiance face à un cosmos désacralisé dans lequel résonne encore l'appel humain.

⁶⁸ L'anticartésianisme de Pascal se fait bien sentir dans cette courte citation où l'homme manque à la lumière naturelle censée caractériser sa pensée. La philosophie naturelle ne lui apprend rien ou, en tout cas, rien d'autre que sa misère. « Voilà où nous mènent les connaissances naturelles. Si celles-là ne sont véritables, il n'y a point de réalité dans l'homme ; et si elles le sont, il y trouve un grand sujet d'humiliation, forcé à s'abaisser d'une ou d'autre manière. » (P 72/199)

⁶⁹ Le Rationalisme de Pascal, p. 150.

⁷⁰ « C'est une chose étrange qu'ils ont voulu comprendre les principes des choses, et de là arriver jusqu'à connaître tout, par une présomption aussi infinie que leur objet » (P 72/199)

⁷¹ *Conf.* X, XXXV, 54-55.

⁷² Par une allusion à Socrate qui affirmait ne savoir que son ignorance, Pascal invite à reconquérir cette « sagesse [qui] nous envoie à l'enfance » (P 271/82). « Les sciences ont deux extrémités qui se touchent. La première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes, qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis ; mais c'est une ignorance savante qui se connaît. » (P 327/83)

⁷³ Le Rationalisme de Pascal, p. 151.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ « Il faut se connaître soi-même : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste. » (P 66/72)

s'être éloigné de lui-même, puis du monde, pour enfin embrasser le cosmos, le locuteur cherche à se réintroduire, par un retournement de la conscience sur elle-même, au sein de la réflexion cosmologique, dans le but de s'y situer. Le fragment semble alors se replier sur lui-même.

D'après Pascal, si l'on veut en avoir une connaissance claire, il s'agit d'aborder l'homme dans sa véritable perspective, c'est-à-dire hors de tout *a priori*, et relativement à la totalité de l'être.

Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est. (P 72/199).

L'axiologie de l'Être procède ici par opposition, en confrontant la condition humaine dans sa misère à la majesté de la nature. La philosophie naturelle est ainsi essentielle en ce qu'elle permet, par la dilatation de la pensée, de modifier l'échelle des représentations, si bien que l'homme est à considérer désormais comme « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout » (P 72/199). Voilà bien son « juste prix⁷⁶ » (P 72/199) nous dit Pascal, mais il est d'abord à payer. En effet, « qui se considèrera de la sorte s'effrayera de soi-même et [...] tremblera dans la vue de ces merveilles » (P 72/199). L'exploitation du *pathos* scientifique ouvre ainsi l'homme sur une perspective existentielle caractérisée par l'effroi.

La tonalité du fragment évolue ainsi d'un mode discursif à un mode dialogique. Au travers d'insistantes interrogations, Pascal invite son lecteur à réfléchir sur sa condition.

Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? (P 72/199)

Malheureusement, l'intelligence bornée de l'homme suffit seulement à lui faire envisager sa misère, qui se traduit d'abord par sa totale contingence.

Je sens que je puis n'avoir point été [...] si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé ; donc je ne suis pas un être nécessaire.⁷⁷ (P 469/135)

Sa conscience, bien qu'elle fasse sa grandeur en comparaison à l'univers qui en est dépourvu⁷⁸, cause simultanément son effroi et accentue sa solitude en ce monde inhospitalier. Face à lui s'érige en effet l'« infinie immensité des espaces qu'[il] ignore et qui [l]'ignorent » (P 205/68, à la première personne chez Pascal). Sa compréhension du monde est malgré ses efforts limitée, alors que de son côté le monde se refuse à lui, par une totale absence de considération. L'effroi

⁷⁶ On trouvait déjà cette remarque dans *De l'esprit géométrique*, avec ceci en plus que les connaissances géométriques sont jugées nulles eu égard de ce qu'elles apprennent de l'homme, même si elles lui apprennent seulement sa misère. « Mais ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre par cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps. Sur quoi on peut apprendre à s'estimer à son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie. » (Rgg XXI)

⁷⁷ Notons ici le discours à la première personne.

⁷⁸ « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable ; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. » (P 397/114) Pascal emprunte ici à Descartes le caractère inconciliable de la *res extensa* et de la *res cogitans*. « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point. Par la pensée, je le comprends » (P 348/113). Mais ces deux compréhensions sont bien entendu très différentes (l'univers l'embrasse en lui, alors que celui-ci la saisit par son intelligence) et, alors que l'univers le comprend parfaitement, il le comprend à peine assez pour comprendre qu'il ne le comprendra jamais. Comme le montre Magnard, Pascal effectue un double renversement : « L'homme, considéré selon l'étendue, s'anéantit devant l'univers, lequel s'efface à son tour devant l'homme considéré cette fois comme puissance de penser » (*Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal*, p. 50).

provient donc également du caractère aveugle d'une nature où « une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer » (P 347/200). La dimension mécanique de cette nature en effet est proprement inacceptable dans la mesure où l'homme est entraîné par elle sans le vouloir et sans qu'elle ne veuille de lui, si bien qu'il peut disparaître à tout moment, comme il est apparu. L'univers « n'en [saura] rien » (P 347/200) tant il lui est inessentiel. Son intrusion dans le monde demeure par conséquent proprement énigmatique.

Je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi ?⁷⁹ (P 205/68)

Rien ne justifie son *hic et nunc* et, pire encore, rien ne *le* justifie.

En outre, lorsque la raison paradoxalement humiliée⁸⁰ par le peu de vérité qu'elle possède se considère elle-même, l'infini spatial laisse place à un infini temporel. La contingence de l'insertion dans un espace s'ouvre ainsi également au temps.

Je vois ces effroyables *espaces* de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un *coin* de cette vaste *étendue*, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce *lieu* qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de *temps* qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute *l'éternité* qui m'a précédé et de toute celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour. (P 194/427, nous soulignons)

Comme le remarque Magnard, « si l'homme vit cent ans plutôt que mille, c'est pur accident, car la nature n'a pas eu de raison “de choisir ce *nombre* plutôt qu'un autre dans l'infinité” (P 208/194, nous corrigeons, Magnard écrit “milieu”)⁸¹ ».

Par ailleurs, comme le soutient Pavlovits⁸², il semble que, pour se représenter l'infini, l'homme doive le comparer à sa propre échelle.

La nature recommence toujours les mêmes choses, les ans, les jours, les heures ; les espaces, de même, et les nombres sont bout à bout à la suite l'un de l'autre. Ainsi se fait une *espèce d'infini* et d'éternel. Ce n'est pas qu'il y ait rien de tout cela qui soit infini et éternel, mais *ces êtres terminés se multiplient infiniment*. Ainsi il n'y a, ce me semble, que le nombre qui les multiplie qui soit infini. (P 121/663, nous soulignons)

Il reconnaît alors immédiatement un terme à la vie. L'éternité *du monde* me renvoie, au travers de la première personne, à *ma* finitude, et à *ma* mort. L'effroi pascalien se distancie ainsi de l'horreur cartésienne, qui « est instituée de la nature pour représenter à l'âme une mort subite et inopinée » (René DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, LXXXIX, p. 154), en ce qu'il ne résulte pas de la préfiguration d'une mort soudaine, mais de la prise de conscience de la menace planant sur la vie, en somme, de la nécessité de mourir.

Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir ; mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter. (P 194/427)

À l'effroi ressenti lors de la contemplation d'un cosmos qui nous échappe et qui nous demeure indifférent succède donc, lorsque l'on considère notre situation spatiotemporelle⁸³, le sentiment

⁷⁹ Notons également ici le discours à la première personne.

⁸⁰ « Il n'y a point de vérité dans l'homme ; et si elles le sont, il y trouve un grand sujet d'humiliation. » (P 72/199)

⁸¹ Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal, p. 100.

⁸² Le Rationalisme de Pascal, p. 151.

plus effroyable encore de notre « durée vaine et chétive » (*P* 149/31) qui parachève la peinture — effrayante de lucidité — de cette condition misérable et mortelle qui est la nôtre.

Pour terminer, remarquons qu'au sein du cosmos pascalien, la bassesse⁸⁴ des objets à sa mesure ne semble plus être uniquement spatiale, mais recouvre une connotation morale⁸⁵. Ils sont bas, parce que détournés d'une compréhension globale. Le comble de l'intentionnalité humaine veut qu'elle soit d'autant plus basse qu'elle paraisse élevée. Les astres — que ce soit le soleil de *L'Ecclésiaste* ou la lune de Caligula comme on aura l'occasion d'y revenir plus tard —, symboles de l'essentiel, ne sont à sa portée qu'au détriment de tout ce qu'il possède sur cette terre où « tout est vanité et poursuite du vent » (*Qo* 1, 14). Lorsque Pascal exige en outre de son lecteur « qu'il se regarde comme égaré » (*P* 72/199), le terme semble dès lors recouvrir une dimension métaphysique, de telle sorte que des hauteurs où l'a porté son imagination, il peut mesurer le dénivelé de sa chute. La réflexion cosmologique intègre ainsi une lecture anthropologique de tradition augustinienne.

⁸³ « Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédant et suivant le petit espace que je remplis [...] je m'effraie. » (*P* 205/68)

⁸⁴ « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'entourent. » (*P* 72/199)

⁸⁵ Tout l'effort de Pascal consiste à faire sortir son lecteur de cette logique du moi « injuste [...] en ce qu'il se fait le centre de tout⁸⁵ » (*P* 100/978). La révolution copernicienne a donc également des répercussions morales dans la mesure où elle invite un moi trop orgueilleux à se répandre à l'infini.

L'ÉTRANGERETE OU LE SENTIMENT DE L'ABSURDITE CAMUSIEN

Remarque préliminaire : l'absurde et le suicide

Dans cette seconde section, nous entreprenons d'esquisser le contour de ce que Camus appelle « sentiment de l'absurdité » (MS 223) et que nous comprenons comme un sentiment d'étrangèreté⁸⁶ fondamentale. Nous prendrons à chaque fois comme point de départ les considérations idéologiques du *Mythe de Sisyphe*, pour les élargir ensuite aux œuvres littéraires qui incarnent le sentiment de l'absurdité dans des avatars humains, dont on verra qu'ils jouent le même rôle que la première personne chez Pascal.

Il est cependant nécessaire de présenter d'abord succinctement l'enjeu du *Mythe de Sisyphe*, que Camus prend soin de résumer au début de son essai.

Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. (MS 221)

La rhétorique de l'*incipit* peut légitimement — par son caractère réducteur — paraître ambitieuse, voire prétentieuse — il sous-entend en effet que toutes les autres questions philosophiques ne sont pas sérieuses si la question du suicide n'a pas d'abord été réglée. Or traiter un autre sujet suggère que l'on y a apporté une réponse, même si elle est tacite —, de la part d'un écrivain qui publie son premier essai philosophique. Certes, s'il devait découler de son analyse que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, la philosophie est et aurait toujours été la plus dérisoire des préoccupations, puisque la seule sagesse voudrait que l'on se fit mourir. Il ne s'agit toutefois pas simplement de comprendre que le problème du suicide doit précéder toute autre réflexion philosophique — en particulier cosmologique⁸⁷. La question de l'intérêt ou non de la vie est primordiale en raison des « actions qu'elle engage » (MS 221) — dont le suicide est sans doute la plus pathétique. C'est seulement pour cette raison que « le reste [...] vient ensuite » (MS 221). L'enjeu de la réflexion camusienne dans *Le Mythe de Sisyphe* est ce que nous avons de plus précieux, la vie, dont il dresse l'apologie⁸⁸.

Juger si la vie vaut la peine n'est pas seulement une question première ou primordiale, c'est également une question « pressante » (MS 221), d'autant que le destin pourrait bien nous décharger de son verdict, peut-être le seul véritablement décisif de notre vie ou en tout cas le

⁸⁶ Dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus parle parfois d'étrangeté pour désigner le caractère étonnant et incompréhensible du monde ou d'une vie humaine. Or ce terme convient mal pour désigner le sentiment de l'absurdité. En effet, comme nous le soulignerons plus bas, l'absurde ne consiste pas en un jugement du type « c'est étrange » ou « c'est absurde », mais il est ce qui relie l'homme et le monde, ou l'homme et lui-même, raison pour laquelle nous nous permettons le néologisme « étrangèreté » ou plutôt « étrangèreté-à ».

⁸⁷ « Qui de la terre ou du soleil tourne autour de l'autre, cela est profondément indifférent. » (MS 221) Il faudrait rajouter indifférent « pour l'être humain » qui ne sait jamais considérer que son propre référentiel. De son point de vue et contrairement aux démonstrations de la physique, c'est bien le soleil qui tourne et a toujours tourné autour de la terre qui par ailleurs est immobile. Le soleil ne se lève-t-il pas à l'Est ? Notons que pour Camus comme pour nous, la question du soleil comme centre de l'univers n'est pas un problème, principalement parce qu'il est un fait et non pas une révolution. Nous verrons toutefois que ses conclusions relatives à l'ordre ou à l'unité sont sensiblement similaires à celles de Pascal.

⁸⁸ Le seul point commun entre les projets camusien et pascalien réside sans doute en cette volonté de défendre une certaine conception de la vie qui leur est chère.

plus critique. Il s'agit donc de trancher sans s'égarer dans ce que, sur un ton polémique, Camus n'hésite pas à qualifier de « jeu de l'esprit désintéressé⁸⁹ » (MS 225). Sa pensée se refuse ainsi à toute spéculation. À l'image de ce que préconisait Nietzsche⁹⁰, Camus désire « prêcher d'exemple » (MS 221)⁹¹, c'est-à-dire aller au plus concret, mais aussi partir de ce concret qu'est l'expérience vécue, ce qui nous amène à une première interrogation, importante en ce que sa réponse est susceptible d'ébranler toute l'introduction. Le problème du suicide est-il vraiment une question philosophique ?

On cite souvent, pour en rire, Schopenhauer qui faisait l'éloge du suicide devant une table bien garnie. Il n'y a point là matière à plaisanterie. Cette façon de ne pas prendre le tragique au sérieux n'est pas si grave, mais elle finit par juger son homme. (MS 224)

Camus admet qu'il puisse y avoir un hiatus entre conclusion philosophique et conclusion biologique. Cela s'explique par ce que « le corps recule devant l'anéantissement » (MS 224). Par conséquent, la question du suicide ne peut se réduire à sa dimension logique, même si celle-ci semblait devoir prédominer. La vie, avant d'être un concept sur lequel on peut disserter, est et doit être — nous nous permettons ce pléonasme — vécue, raison pour laquelle il est essentiel d'ouvrir la réflexion à une dimension esthétique (de *αἰσθησις*, « faculté de percevoir par les sens, la sensation »). C'est ainsi à travers l'optique sentimentale que Camus peut focaliser son attention sur les « problèmes essentiels, [...] ceux qui risquent de faire mourir ou ceux qui décuplent la passion de vivre » (MS 219).

Soulignons pour terminer que d'après Camus « on se tue parce que la vie ne vaut pas [et non pas "plus"] la peine d'être vécue » (MS 225). Sans vouloir trop jouer avec les mots, reconnaissons que la formule n'est pas anodine et bien loin du « truisme » (MS 225). Elle invite à penser, malgré le caractère figé de l'expression, que la vie est une « peine », qu'elle n'est non pas reçue comme un don mais infligée — par qui ? —, et que le suicide s'impose comme l'ultime réponse à celui qui est incapable d'en discerner aucun intérêt. Il nous appartient donc en premier lieu de saisir ce qui fonde cette prise de position — dont Camus affirme par ailleurs, sans pour autant la récuser, qu'elle constitue une « insulte à l'existence » (MS 225) — à travers une analyse de cette « sensibilité absurde » (MS 219) dont parle l'*Avertissement* ou de « ce divorce entre l'homme et sa vie [qui constitue] le sentiment de l'absurdité » (MS 223).

Une fois encore, nous nous permettons de prévenir notre lecteur qu'il est inutile d'espérer une quelconque révélation philosophique. Quelques amusants — dont l'histoire n'a, par une ironie du sort remarquable, retenu leur nom que pour cette anecdote — se sont proposé de qualifier Camus de « philosophe pour classe terminale ». En un sens, ils ont raison — d'ailleurs il n'est aucun âge où il soit mauvais de le lire. Comme on l'a déjà soulevé, Camus n'avait pas la prétention d'être un philosophe. Il affirmait lui-même en parlant du sentiment de l'absurdité :

⁸⁹ S'il s'agissait de restituer un complément à cet extrait volontairement elliptique, nous serions tentés d'y voir un esprit désintéressé d'abord de la vie. Nous aurons l'occasion de traiter du thème pascalien du divertissement et de sa continuation camusienne au travers du regard lucide.

⁹⁰ « J'estime un philosophe dans la mesure où il est en état de donner un exemple » (Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1988, Considérations inactuelles III, Schopenhauer éducateur, 3, p. 29)

⁹¹ C'est sans doute pour cette raison que Sartre a vu dans *L'Étranger* une illustration du *Mythe de Sisyphe*.

« Ces remarques n'ont rien d'original. Mais elles sont évidentes. » (MS 228) Toutefois, ces évidences sont si évidentes que nous avons tendance à ne pas les estimer à leur juste valeur et c'est en cela que réside l'intérêt du *Mythe de Sisyphe*.

Il faut considérer comme une perpétuelle référence, dans cet essai, le décalage constant entre ce que nous imaginons savoir et ce que nous savons réellement, le consentement pratique et l'ignorance simulée qui fait que nous vivons avec des idées qui, si nous les éprouvions vraiment, devraient bouleverser toute notre vie. (MS 231)

Notre démarche consiste alors, par l'analyse du sentiment de l'absurdité, à lever le voile afin de mettre en lumière ce que, paradoxalement, il suffit de regarder. Nous saisissons alors cette « vérité toute simple et toute claire, un peu bête, mais difficile à découvrir et lourde à porter » (C 332) que Caligula enseigne.

L'Étrangèreté à soi

D'après Camus, le « premier signe de l'absurdité » (MS 227) peut être perçu lorsque « la chaîne des gestes quotidiens est rompue » (MS 227). L'*habitude* joue ainsi le rôle d'écran au sentiment de l'absurdité.

Vivre, naturellement, n'est jamais facile. On continue de faire les gestes que l'existence commande, pour beaucoup de raisons dont la première est l'habitude. Mourir volontairement suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude, l'absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance. (MS 223)

Il s'agit de bien comprendre ce que signifie ici « naturellement ». Que la vie ne soit « *jamais* facile » (il serait par ailleurs légitime de se demander ce que peut signifier « une vie facile », quand « facile » n'est pas relatif), cela ne va en réalité pas de soi. Si l'absurde est quotidien, encore faut-il en prendre conscience. Rien ne semble prévenir qu'un homme — celui-là même qui est plongé dans une habitude de vivre, et non pas seulement dans des habitudes de vie —, lorsqu'il rentre du bureau, embrasse sa femme et son fils, éprouve que vivre n'est pas facile. Pour autant, à l'*instar* de tout autre, il est susceptible d'être frappé par la vulgarité de l'existence routinière. Un jour, un événement inopiné et sans doute banal vient bouleverser sa tranquille habitude, le rappelle à la redondante réalité de sa condition. C'est reconnaître le « caractère dérisoire et insensé » de l'existence humaine qui permet à Camus d'affirmer que « vivre, naturellement — au sens étymologique —, n'est jamais facile ».

Il arrive que les décors s'écroulent⁹². Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, 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 temps⁹³. 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

⁹² Ce passage reprend presque mot à mot une partie de son article consacré à *La Nausée* de Sartre : « Dans les vies les mieux préparées, il arrive toujours un moment où les décors s'écroulent. Pourquoi ceci et cela, cette femme, ce métier et cet appétit d'avenir ? Et pour tout dire, pourquoi cette agitation à vivre dans ces jambes qui vont pourrir. » (NS 795) ; mais également un passage de *Amour de vivre* : « Il brise en nous une sorte de décor intérieur. Il n'est plus possible de tricher — de se masquer derrière des heures de bureau et de chantier (ces heures contre lesquelles nous protestons si fort et qui nous défendent si sûrement contre la souffrance d'être seul) » (EE 65).

⁹³ « Il reste à choisir le suicide le plus esthétique : mariage + 40 heures ou révolver. » (Car 839) Dans la mesure où le travail détourne de soi, il peut effectivement être qualifié de suicide (spirituel).

le mouvement de la conscience. Elle éveille et elle provoque la suite. La suite c'est le retour inconscient dans la chaîne, ou c'est l'éveil définitif⁹⁴. (MS 227-8)

L'habitude a cette double tendance à conserver l'homme dans un état somnolent et à lui susciter l'étonnement. En le tenant enfermé dans la circularité du « même », elle affranchit l'homme de toute remise en question et rend par conséquent difficilement pensable toute évasion par l'éveil de la conscience. L'habitude est à la fois le mal, en ce qu'elle enlise l'homme dans une passivité dépersonnalisante (« on continue de faire les gestes que *l'existence commande* »), et sa cause, en ce qu'elle l'empêche de trouver une issue au travers d'une interrogation dont il ne perçoit pas le sens. « — Pourquoi... ? — Parce que. J'ai *toujours fait de même* ». Comme le disait en substance Ginestier, il y a en nous une antinomie latente entre vivre et se voir vivre qui ne demanderait qu'à voler en éclat, mais « *Nous prenons l'habitude de vivre avant d'acquiescer celle du penser* » (MS 224) « si bien que la première a décoloré et déformé la seconde⁹⁵ ».

Dans son excès et sa lourdeur, l'habitude peut néanmoins déboucher sur sa propre remédiation⁹⁶. La nauséuse⁹⁷ *lassitude*, précisément parce qu'elle résulte d'une répétition, a cela de positif qu'elle voit émerger avec elle la conscience qui transcende l'habitude de vivre.

Tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle. (MS 228)

Imaginons cette habitude de vivre, incarnée cette fois dans un autre homme. Il rentre, exténué de sa journée à la mine, et, de même que Caligula face à son miroir⁹⁸, observe son reflet dans un verre à alcool à moitié vide. Peut-être n'aura-t-il pas besoin qu'on lui demande « — Pourquoi... ? » avant de sentir un fluide glacial traverser ses veines jusqu'à lui provoquer un haut-le-cœur. « — Hé oui, pourquoi ? Ça n'a pas de sens ! ». L'interrogation, peu importe la réponse qu'on lui apporte, suffit à faire vomir une habitude de vivre. À bien y réfléchir, rien ne différencie *a priori* ces deux hommes quant à leur rapport à l'absurde⁹⁹. Si leur parcours de vie est différent, le mécanisme de l'habitude est identique. L'habitude de vivre de l'employé de bureau ne lui paraît plus agréable¹⁰⁰ — et par cela plus insidieuse, puisqu'elle empêchera plus fortement la conscience de s'arracher à sa torpeur — que parce qu'elle s'impose à lui comme bonne, mais cette bonté résulte à son tour d'une habitude plus générale, que l'on pourrait qualifier de « sociale » — ou de coutume pour reprendre le terme de Pascal —, consistant à

⁹⁴ L'éveil de la conscience a lieu dans *L'Étranger* à la fin de la première partie, lorsque Meursault tue l'arabe : « la gâchette a cédé, j'ai touché le ventre poli de la crosse et c'est là, dans le bruit à la fois sec et assourdissant que *tout a commencé* » (E 176, nous soulignons), et dans *Caligula* avant l'ouverture de la pièce, lorsque Drusilla meurt. Caligula peut alors affirmer : « je n'ai jamais été aussi raisonnable » (C 331).

⁹⁵ La pensée de Camus, p. 44.

⁹⁶ « Soudain il découvre ceci que demain sera semblable, et après-demain, tous les autres jours. Et cette irrémédiable découverte l'écrase. » (EE 43)

⁹⁷ « En soi, la lassitude a quelque chose d'écoeurant. Ici je dois conclure qu'elle est bonne. » (MS 228)

⁹⁸ Pour Camus, « l'absurde, c'est l'homme tragique devant un miroir » (Car 995).

⁹⁹ « Un surnuméraire aux postes est l'égal d'un conquérant si la conscience leur est commune. Toutes les expériences sont à cet égard indifférentes. » (MS 266-7)

¹⁰⁰ Pascal affirmait à ce sujet que « les grands et les petits ont mêmes accidents, et mêmes fâcheries, et mêmes passions ; mais l'un est au haut de la roue et l'autre près du centre, et ainsi moins agité par les mêmes mouvements » (P 180/705).

penser que réussir dans la vie équivaut à réussir sa vie. C'est précisément ce leurre que remet inconsciemment en question le narrateur de *L'Étranger*.

Aux « Pourquoi... ? » Meursault répond : « je ne sais pas »¹⁰¹, ou alors il se tait¹⁰². Il avoue d'ailleurs lui-même « av[oir] un peu perdu l'habitude de [s] » interroger¹⁰³ » (E 178). S'il n'aime pas qu'on lui pose des questions¹⁰⁴, il n'apprécie guère plus fournir des explications¹⁰⁵. Il n'aime tout simplement pas parler¹⁰⁶. Son économie langagière — dont on trouve un très bon exemple lors de sa description de Paris : « C'est sale. Il y a des pigeons et des cours noires. Les gens ont la peau blanche. » (E 165) —, ou sa « répugnance à parler »¹⁰⁷ comme la nomme Eisenzweig, se comprend, ainsi qu'il le soutient à plusieurs reprises, par ce que la parole est trop souvent vide de signification¹⁰⁸. Meursault, dont l'avocat général estime — sans vraiment réaliser à quel point il a raison — qu'« il connaît la valeur des mots » (E 199) « ne parl[e] pas pour ne rien dire » (E 194). Il n'a d'ailleurs « rien à dire » (E 198) pour sa défense ni « rien à ajouter » (E 201) lors de sa condamnation à mort. Sans doute parce que Meursault sait que, comme le soutient Ginestier, « se taire est [...] la plus adéquate protestation que l'on puisse opposer à l'absurdité d'un destin »¹⁰⁹. Loin du « jacassement assourdi de perruches » (E 143), il préfère l'éloquence du silence¹¹⁰. Meursault illustre ainsi les propos de Camus selon qui « un homme est plus un homme par les choses qu'il tait que par celles qu'il dit » (MS 277).

De même, Meursault comprend rarement « pourquoi » les personnages qui l'entourent agissent de telle ou telle manière¹¹¹. Il ne sait souvent « pas pourquoi » il éprouve telle ou telle pensée¹¹².

¹⁰¹ « Au bout d'un moment, il m'a regardé et il m'a demandé : "Pourquoi?" mais sans reproche, comme s'il s'informait. J'ai dit : "Je ne sais pas." » (E 143)

¹⁰² L'interrogatoire du juge d'instruction est sans doute l'exemple le plus symptomatique du mutisme de Meursault. « "Pourquoi avez-vous attendu entre le premier et le second coup?" dit-il alors. [...] Je n'ai rien répondu. Pendant tout le silence qui a suivi le juge a eu l'air de s'agiter. Il s'est assis, a fourragé dans ses cheveux, a mis ses coudes sur son bureau et s'est penché un peu vers moi avec un air étrange : "Pourquoi, pourquoi avez-vous tiré sur un corps à terre?" Là encore, je n'ai pas su répondre. Le juge a passé ses mains sur son front et a répété sa question d'une voix un peu altérée : "Pourquoi? Il faut que vous me le disiez. Pourquoi?" Je me taisais toujours. » (E 180)

¹⁰³ Si pour Auguste Comte l'homme adulte s'intéresse au « comment », et néglige les « pourquoi », jugés infantiles, doit-on en conclure que Meursault est resté au stade embryonnaire? La question prendra tout son sens lorsque nous analyserons la pensée religieuse de Camus.

¹⁰⁴ « Je ne voulais pas déjeuner chez Céleste comme d'habitude parce que, certainement, ils m'auraient posé des questions et je n'aime pas cela. » (E 152)

¹⁰⁵ « Moi, cela m'ennuyait de leur expliquer. » (E 173)

¹⁰⁶ « J'ai dit "oui" pour n'avoir plus à parler. » (E 142)

¹⁰⁷ Les Jeux de l'écriture dans *L'Étranger* de Camus, p. 25.

¹⁰⁸ « Elle a voulu savoir alors si je l'aimais. J'ai répondu [...] que cela ne signifiait rien. » (E 165)

¹⁰⁹ La pensée de Camus, p. 49.

¹¹⁰ Camus relevait dans *Le Mythe de Sisyphe* que « dans certaines situations répondre : "rien" à une question sur la nature de ses pensées peut être une feinte chez un homme. Les êtres aimés le savent bien. Mais si cette réponse est sincère, si elle figure ce singulier état d'âme où le vide devient éloquent. » (MS 227)

¹¹¹ « Je ne sais pas pourquoi nous avons attendu assez longtemps avant de nous mettre en marche. » (E 149) ; « Je ne sais pas pourquoi il a eu l'air d'être soulagé et de considérer que c'était une affaire terminée. » (E 154-55) ; « Je ne sais pas pourquoi cela a fait rire Marie. » (E 171) ; ou encore : « Je ne comprenais pas pourquoi on me privait de cela qui ne faisait de mal à personne. » (E 186)

¹¹² « Je ne sais pas pourquoi j'ai pensé à maman. » (E 164) ; « J'ai cru longtemps — et je ne sais pas pourquoi — que pour aller à la guillotine, il fallait monter sur un échafaud, gravir des marches. » (E 206) ; ou encore : « Alors, je ne sais pas pourquoi, il y a quelque chose qui a crevé en moi. » (E 211)

En cela, il n'est clairement pas *éveillé* au sens où nous venons de l'illustrer — il passe d'ailleurs le plus clair de son temps à dormir¹¹³. Pourtant, celui qui n'assume que la vérité socratique consistant à ne rien savoir — il n'a en effet d'avis sur presque rien¹¹⁴ —, refuse par son comportement de trahir son ignorance en endossant celle des autres¹¹⁵. Aucune habitude n'est bonne qui ne correspond pas à son sentiment. Dans la *Préface à l'édition américaine de L'Étranger*, Camus est très clair à ce sujet.

J'ai résumé *L'Étranger*, il y a très longtemps, par une phrase dont je reconnais qu'elle est très paradoxale : « Dans notre société, tout homme qui ne pleure pas à l'enterrement de sa mère risque d'être condamné à mort ». Je voulais dire seulement que le héros du livre est condamné parce qu'il ne joue pas le jeu. En ce sens, il est étranger à la société où il vit, il erre, en marge, dans les faubourgs de la vie privée, solitaire, sensuelle. Et c'est pourquoi des lecteurs ont été tentés de le considérer comme une épave. On aura cependant une idée plus exacte du personnage, plus conforme en tout cas aux intentions de son auteur, si l'on se demande en quoi Meursault ne joue pas le jeu. La réponse est simple : il refuse de mentir. Mentir, ce n'est pas seulement dire ce qui n'est pas. C'est aussi, c'est surtout dire plus que ce qui est et, en ce qui concerne le cœur humain, dire plus qu'on ne sent. C'est ce que nous faisons tous, tous les jours, pour simplifier la vie. Meursault, contrairement aux apparences, ne veut pas simplifier la vie. Il dit ce qu'il est, il refuse de masquer ses sentiments et aussitôt la société se sent menacée. On lui demande par exemple de dire qu'il regrette son crime, selon la formule consacrée. Il répond qu'il éprouve à cet égard plus d'ennui que du regret véritable. Et cette nuance le condamne. (pE 215)

S'il reconnaît en Meursault « le seul Christ que nous méritons » (pE 216), ce n'est pas tant parce qu'au sein de sa création il est prêt à mourir pour la Vérité, mais parce que sa vérité est pour Camus la seule vérité à laquelle il a accès¹¹⁶. Par ailleurs, Meursault n'est très certainement pas un martyr de la Vérité, puisqu'il lui arrive de mentir (en particulier lorsqu'il défend Raymond). La seule vérité à laquelle il se soumet est celle de ses sentiments — en cela seulement on peut être d'accord avec l'interprétation de Camus qui ne néglige pas de préciser qu'il s'agit d'une « vérité encore négative, la vérité d'être et de sentir » (pE 215) —, mais il lui est si attaché qu'il refusera de la trahir pour se sauver. Si Meursault a la foi, il s'agit exclusivement d'une fidélité à soi-même.

L'intérêt de ce personnage dans la problématique camusienne de l'habitude réside en ce qu'à travers la sympathie qu'éprouve pour lui le lecteur, qu'elle découle de l'identification à la première personne¹¹⁷, de sa soif de vivre ou du caractère spontané et par cela sincère de chacun

¹¹³ Alors que dans la première partie de *L'Étranger* il déclare avoir « dormi[] pendant douze heures » (E 150), dans la seconde partie Meursault dort jusqu'à « seize à dix-huit heures par jour » (E 187).

¹¹⁴ « Il a voulu savoir ce que j'en pensais. J'ai répondu : "C'est que je n'ai jamais grand-chose à dire. Alors je me tais." » (E 179) ; ou encore : « Il voulait savoir ce que je pensais de cette histoire. J'ai répondu que je n'en pensais rien mais que c'était intéressant » (E 159).

¹¹⁵ Il n'hésite en effet pas à multiplier ses « non » (E 181) face au crucifix que lui tend le juge d'instruction. De façon plus violente encore, il s'opposera à l'aumônier qui tentait avec sincérité de l'aider en lui proposant de se confier à Dieu.

¹¹⁶ Et en cela, contrairement à son aveu — « On comprendra après mes explications, que je l'aie dit sans aucune intention de blasphème et seulement avec l'affection un peu ironique qu'un artiste a le droit d'éprouver à l'égard des personnages de sa création. » (pE 216) —, il s'agit bien d'un « blasphème », puisqu'il nie toute Vérité céleste. Soulignons, l'occasion est belle, à quel point il est cocasse de voir se défendre contre le blasphème celui qui, par une certaine ironie du sort, fera plus tard reposer sa révolte métaphysique sur le blasphème.

¹¹⁷ Nous percevons ainsi dans *L'Étranger* ce que Dällenbach (Lucien DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire : contribution à l'étude de la mise en abyme*, Paris, Seuil, 1977. pp. 99-100.) nomme « mise en abyme de l'énonciation », c'est-à-dire que « dans la mesure où elle comporte un producteur et un récepteur, l'œuvre d'art peut actualiser la fameuse triade littéraire et réfléchir, outre la fiction qui la contient [mise en abyme de l'énoncé ou fictionnelle], la manière

de ses actes, ce dernier dispose des moyens nécessaires pour remettre en question ses propres manies sociales. Mais, comme le montre Sartre, c'est d'abord l'attitude de Meursault qui semble suspecte.

Nous-mêmes qui, en ouvrant le livre, ne sommes pas familiarisés encore avec le sentiment de l'absurde, en vain chercherions-nous à le juger selon nos normes accoutumées : pour nous aussi il est un étranger. (*Situations I, in op. cit.* p. 5, p. 97)

L'ouverture du roman semble en effet vouloir provoquer chez le lecteur un sentiment d'étrangeté — plus que d'étrangèreté. Celui-ci est catapulté *in medias res* dans une conscience pour le moins surprenante.

Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : « Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués. » Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier. (E 141)

Or « ce malaise devant l'inhumanité de l'homme » (MS 228) que provoque Meursault est appelé à se renverser progressivement.

Prenons l'exemple des vieillards qui, lors de leur passage à la morgue, donnent à Meursault l'impression d'une présence uniquement physique.

À la longue, j'ai fini par deviner que quelques-uns d'entre les vieillards suçaient l'intérieur de leurs joues et laissaient échapper ces clappements bizarres. Ils ne s'en apercevaient pas tant ils étaient absorbés dans leurs pensées. J'avais même l'impression que cette morte, couchée au milieu d'eux, ne signifiait rien à leurs yeux. Mais je crois maintenant que c'était une impression fausse. (E 146)

Le lecteur est d'abord indigné par le comportement de Meursault pour qui, plus encore que pour les vieillards, semble-t-il « cette morte » — remarquons que nous ne lisons pas « la mort de maman » — « ne signifiait rien ». En effet, afin de réaliser le manque de connexion entre ces derniers et le corps éteint de sa mère, ainsi que le suçotement de leur joue, il doit être fort distrait du spectacle mortuaire. Or il s'agit pour lui de sa mère. Si son attitude choque, c'est parce que dans l'économie du discours, il nous dévoile ces détails qui pour le coup n'en sont plus¹¹⁸. Meursault offusque d'abord parce qu'il ne se recueille pas, puis parce qu'il n'essaie

dont le récit conçoit ses rapports à son auteur et à son lecteur. » Nous cherchons simplement ici à montrer la dimension perlocutoire (Austin définit la fonction perlocutoire du langage comme l'effet psychologique produit par un énoncé sur un récepteur) du récit. Les habitudes du lecteur sont mises en abyme au travers des personnages qui entourent Meursault, pour être remises en question par ce dernier, remise en question qui pourra à son tour être reproduite par le lecteur.

¹¹⁸ Il serait faux de prétendre au contraire que la vision de ces vieillards suçotant leurs joues ait une quelconque importance. Pour Meursault, tout — si l'on fait exception de sa révolte à la fin de la seconde partie de *L'Étranger* — se situe au même niveau, tout lui est « égal » (« Il m'a demandé encore si je voulais être son copain. J'ai dit que ça m'était égal » (E 157) ; « Il a répété sa phrase et j'ai dit : "Oui." Cela m'était égal d'être son copain et il avait vraiment l'air d'en avoir envie. » (E 159) ; « Il m'a dit qu'il fallait que je lui serve de témoin. Moi cela m'était égal, mais je ne savais pas ce que je devais dire. » (E 162) ; « Il avait l'intention d'installer un bureau à Paris [...] et il voulait savoir si j'étais disposé à y aller. [...] J'ai dit que oui mais que dans le fond cela m'était égal. » (E 164-5) ; ou encore « Marie est venue me chercher et m'a demandé si je voulais me marier avec elle. J'ai dit que cela m'était égal et que nous pourrions le faire si elle le voulait. » (E 165)), et par conséquent, tout mérite d'être raconté, jusqu'aux « doigts des pieds très écartés » (E 173) du joueur de flûte arabe. Il se contente ainsi d'enregistrer et de décrire, sans jamais rien expliquer, et sans ajouter de signification à ce qui n'en a pas. En modifiant, dans l'économie du discours, la priorité des sélections au sein la conscience du narrateur (« Quand nous sommes arrivés, le prêtre s'est relevé. Il m'a appelé "mon fils" et m'a dit quelques mots. Il est entré ; je l'ai suivi. » (E 148)), Camus annonce certains traits caractéristiques de ce qui deviendra le Nouveau Roman, notamment la réification du réel, passablement influencée par la phénoménologie.

même pas de *faire semblant*. Pire encore, il l'assume en tant que narrateur — sans pour autant juger nécessaire de le confesser. Mais Meursault a-t-il vraiment quelque chose à se reprocher ? S'il réalise qu'il s'est fait une fausse impression en jugeant trop expressément les vieillards, ne serait-ce pas simplement parce qu'il est absolument impossible de rester indéfiniment concentré sur quelque chose, serait-ce la mort d'un être aimé ? Rien n'est condamnable à cela¹¹⁹.

De même, peut-on véritablement considérer Meursault comme un criminel ? Il a tué certes, et il doit payer pour cela. Mais il est moins coupable d'un acte délibéré que la cause involontaire d'une destruction de l'équilibre du monde. Si Meursault est « le seul Christ que nous méritions », il s'agit d'un Christ païen¹²⁰, dans la mesure où il est l'objet de la divinité.

C'était à cause du soleil. (E 201)

Plongé au milieu d'un drame cosmique (« j'ai compris que j'avais détruit l'équilibre du jour » (E 176)), il est responsable d'une souillure plus que coupable d'une faute.

L'animosité envers Meursault que l'on pouvait présupposer chez le lecteur de la première partie fait place au début de la seconde partie à un sentiment d'empathie. Il perçoit bien que Meursault est condamné pour « ne pas avoir joué le jeu »¹²¹, c'est-à-dire pour de mauvaises raisons.

J'accuse cet homme d'avoir enterré une mère avec un cœur de criminel. (E 197)

L'*argumentum ad hominem* n'est pas pertinent dans ce cas et Meursault saura le relever.

Je lui ai fait remarquer que cette histoire n'avait pas de rapport avec mon affaire. (E 178-9)

Ce sentiment d'injustice participe alors efficacement à la remise en question du système qui l'accuse.

En quelque sorte, on avait l'air de traiter cette affaire en dehors de moi. Tout se déroulait sans mon intervention. (E 198)

Si Meursault a l'impression d'être étranger à son jugement, on ne peut pour autant soutenir que la justice l'ait empêché de s'exprimer au sujet du meurtre qu'il a commis¹²². Il est écouté,

¹¹⁹ « Parvenu à l'absurde, s'essayant à vivre *en conséquence*, un homme s'aperçoit toujours que la conscience est la chose du monde la plus difficile à maintenir. Les circonstances presque toujours s'y opposent. Il s'agit de vivre la lucidité dans un monde où la dispersion est la règle. » (Car 943)

¹²⁰ On pourrait comparer le meurtre de l'arabe au parricide, puis à l'inceste d'Œdipe, victime inconsciente de l'oracle d'Apollon. « Ces événements apparaissent tout à la fois comme des accidents et comme des fatalités : le hasard et le destin viennent s'y confondre » (« De la limite suprême : L'Autodestruction de l'humanité », in *Les Limites de l'humain*, p. 175)

¹²¹ Nous nous permettons d'amener ici le commentaire très intéressant de Eisenzweig (*Les Jeux de l'écriture dans L'Étranger de Camus* pp. 3-10) du passage où Meursault plonge le greffier dans l'embarras : « Sans transition, il m'a demandé si j'aimais maman. J'ai dit : "Oui, comme tout le monde" » (E 180). Le lecteur, comme la société qui le juge, attend certes de la part de Meursault qu'il ne sorte pas de l'ordinaire, mais ce dernier ne peut se conformer à la règle générale qu'en proclamant par la même occasion son identité extraordinaire. Le greffier hésite à prendre note du « comme tout le monde » de Meursault, fort paradoxal en ce que précisément tout le monde soutiendrait qu'il aime sa mère d'un amour unique. Le jeu que Meursault refuse consiste à dire plus et à se croire différent, et c'est en reconnaissant qu'il est semblable qu'il paraît monstrueux. L'horizon d'attente déçu contribue ainsi efficacement à la spécularité du récit en mettant en relief le caractère impersonnel de l'existence.

¹²² C'est au contraire son avocat qui lui demande de se taire, parce qu'il juge que cela vaut mieux pour l'affaire de Meursault, c'est-à-dire également pour la sienne. Il sait bien, parce qu'il appartient au camp (s'il en est) de la société, qu'avouer ne pas éprouver de remords contribuera à sa mise à mort.

mais il n'est pas entendu. Il ne peut être entendu, car il ne parle pas le même langage que le système qui le juge. D'ailleurs, au lieu de se défendre ou de se justifier, c'est-à-dire au lieu de faire ce que la justice attend de lui, il se contente de décrire ce qu'il ressent, puis se terre dans son mutisme. Pour lui, comme « pour l'homme absurde, il ne s'agit plus d'expliquer et de résoudre, mais d'éprouver et de décrire (MS 284). Cette situation est également insupportable au lecteur. À la révolte contre l'indifférence à la mort de sa mère succède la révolte contre l'indifférence à son propre jugement dont il sait bien que le verdict peut le conduire à la mort. Le lecteur aimerait que Meursault sorte de sa passivité, que, pour une fois, il fasse comme tout le monde en affirmant ce qu'il ne pense pas vraiment. Il aimerait qu'il se sauve, mais comme le Christ dans *Luc 23*¹²³, Meursault se tait. Il trouve même un certain intérêt¹²⁴ dans le spectacle de la justice.

Meursault illustre ainsi parfaitement le principe pascalien selon lequel « dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. » (P 100/978) Il souhaite d'ailleurs cette haine, parce qu'elle seule témoignera de cette authenticité à soi qu'il a su conserver. « Il s'agit de mourir irréconcilié. » (MS 257)

Pour que tout soit consommé¹²⁵, pour que je me sente moins seul, il me 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. (E 213)

Meursault n'a que faire de l'amour, puisque « l'homme n'est que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres » (P 100/978). Il lui préfère largement la fraternité de la terre et la « tendre indifférence du monde » (E 213), avec qui il se réconcilie par sa propre mort.

Il semble ainsi qu'aucune comparaison ne soit légitime entre ces deux attitudes qui n'obéissent pas à la même logique. Meursault et la société dans laquelle il vit s'opposent sur tous points : d'un côté la sincérité à soi, dont l'avocat pressent qu'elle sera jugée étrange et intolérable ; de l'autre le mensonge stratégique et une certaine forme d'hypocrisie¹²⁶ ; au milieu, un mur d'incompréhension¹²⁷. Sartre a certes raison lorsqu'il soutient qu'« entre les personnages dont il

¹²³ « Ils disaient : Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même ! Il y avait au-dessus de lui cette inscription : Celui-ci est le roi des Juifs. L'un des malfaiteurs crucifiés l'injurait, disant : N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et sauve-nous ! » (*Lc 23, 37-9*)

¹²⁴ « Il [un gendarme] m'a demandé peu après "si j'avais le trac". J'ai répondu que non. Et même, dans un sens, *cela m'intéressait de voir un procès*. Je n'en avais jamais eu l'occasion dans ma vie. » (E 189, nous soulignons)

¹²⁵ La comparaison de Meursault au Christ dans la *Préface à l'édition américaine de L'Étranger* n'est pas gratuite. *L'Étranger*, en particulier la seconde partie consacrée au jugement et à la condamnation injuste — dans la mesure du moins où ce qui lui est reproché n'a rien à voir avec ce pour quoi il est censé être jugé — de Meursault, peut être lu comme une réécriture des Évangiles, avec lesquels il entretient des liens intertextuels forts. Lorsque le Christ se prépare à mourir, Jean lui prête ces mêmes mots qui ressortent sous la plume de Camus : « Tout est consommé. » (*Jn 19, 30*).

¹²⁶ Dans *L'Ironie*, le premier essai de *L'Envers et l'Endroit* qu'il aurait aussi bien pu appeler *Le Cynisme*, Camus illustre un type d'hypocrisie bien particulier qui consiste à ne pas vouloir considérer la détresse de l'autre pour ne pas avoir à avouer sa propre incapacité à gérer la situation, ni non plus à s'imaginer avoir à l'affronter un jour. Ainsi cette fille qui affirme, en parlant de sa mère qu'elle abandonne pour aller au cinéma (peut-on imaginer un meilleur divertissement ?) : « Elle éteint toujours la lumière quand elle est seule. Elle aime rester dans le noir. » (EE 41) ou ce vieillard esseulé et misérable dont on affirme pourtant : « Il a la lune » (EE 43 et 44).

¹²⁷ Le fossé entre ces deux niveaux est encore accentué par la remarque de Meursault lors de la plaidoirie de son avocat : « Il est vrai que j'ai tué. » Puis il a continué sur ce ton, disant "je" chaque fois qu'il parlait de moi. J'étais

parle et le lecteur, [Camus] va intercaler une cloison vitrée [...] la conscience de l'Étranger » (*Situations I, in op. cit.* p. 5, p. 107). L'hermétisme de Meursault face aux autres personnages et *vice versa* n'est plus à démontrer, mais il s'agit de cerner plus précisément comment ce cloisonnement au sein de sa conscience donne au lecteur ce sentiment si dérangent. L'incommunicabilité entre *son* monde et *leur* monde, ainsi que l'association à la voix narrative par le lecteur font en réalité apparaître un miroir au travers duquel ce dernier peut se mirer. En un sens, la société représente les *a priori* de ce lecteur qui n'a pas encore reconnu l'absurdité de son propre rapport à soi. Ses habitudes lui permettent ainsi de saisir la position de l'accusation, mais ne l'empêchent pas de la juger abjecte.

La dimension spéculaire du récit opère une remise en question du propre fonctionnement du lecteur, de ses mécanismes et finalement de tout ce qui constitue ses habitudes. Il réalise au travers du comportement de Meursault que ces dernières (affliction, remords, foi) ne correspondent pas à une intuition solidement fondée, ou dont on pourrait déterminer une origine consciente et assumée, une signification. Elles manquent également de sincérité dans la mesure où elles se contentent, comme le relève Camus dans son interview pour le *New York Post*, de « fournir des signes superficiels de leurs sentiments » (*iNYP* 675).

En sortant, et à mon grand étonnement, ils m'ont tous serré la main — comme si cette nuit où nous n'avions pas échangé un mot avait accru notre intimité. (*E* 146)

Loin d'être une critique d'ordre sociétale ou comportementale — *L'Étranger* n'est pas un roman à thèse, et ne propose par conséquent pas de morale absurde¹²⁸, serait-ce à partir d'un amoralisme critique ; d'ailleurs, qui en voudrait ? —, Camus invite (ce qui ne signifie pas que ce fut son intention¹²⁹) son lecteur à une remise en question consciente de son fonctionnement moral à travers une quête de signification. *L'Étranger* introduit un soupçon sur le bienfondé du sens qui, le croyons-nous, nourrit notre existence¹³⁰.

L'habitude n'est donc pas seulement inconsistante par son aspect répétitif, mais plus encore par ce qu'elle contient de préjugés. Comme le soutenait Pascal, « la coutume est une seconde nature qui détruit la première. (*P* 93/128), d'où l'importance de porter sur elle en permanence

très étonné. Je me suis penché vers un gendarme et je lui ai demandé pourquoi. Il m'a dit de me taire et, après un moment, il a ajouté : « Tous les avocats font ça. » Moi, j'ai pensé que c'était m'écarter encore de l'affaire, me réduire à zéro et, en un certain sens, se substituer à moi. » (*E* 201) Le caractère théâtral de la défense est d'autant plus « ridicule » (*E* 201) qu'au moment même où l'avocat joue Meursault en disant « je », il cherche à lui substituer la pensée commune, en vue de susciter la clémence du jury.

¹²⁸ Dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus se défendait d'ailleurs de toute récupération morale de ses figures de l'absurde (*Don Juan*, le comédien, ou le conquérant). « Encore une fois ce ne sont pas des morales que ces images proposent et elles n'engagent pas de jugement : ce sont des dessins. Ils figurent seulement un style de vie. L'amant, le comédien ou l'aventurier jouent l'absurde. » (*MS* 281)

¹²⁹ Cette question n'est pas importante, dans la mesure où l'œuvre est condamnée à échapper à son créateur. Comme le disait en substance Paul Valéry dans *Mauvaises pensées* « mon intention n'est que mon intention et l'œuvre est l'œuvre ». Mais si, ainsi que le soutient Camus, l'absurde résulte d'une « comparaison » entre deux termes opposés, le sentiment de l'absurdité résulte — à l'instar de l'effroi pascalien — d'une disproportion à soi. Et il ne fait nul doute que cette étrangeté à soi émerge de la lecture de *L'Étranger*.

¹³⁰ On retrouve dans ses *Carnets*, une note qui semble annoncer le thème de *L'Étranger*. « Un homme qui a cherché sa vie là où on la met ordinairement (mariage, situation, etc.) et qui s'aperçoit d'un coup, en lisant un catalogue de mode, combien il a été étranger à sa vie. » (*Car* 824)

un regard lucide. Nous pouvons à ce titre regretter qu'il soit si difficile d'opérer un retour critique sur sa vie quand tout semble aller pour le mieux (pensons à notre employé de bureau). À l'image du malade qui prend seulement pleine conscience de son corps alors qu'il se sent amputé dans sa liberté, le malheureux, l'esseulé, le désespéré parvient plus aisément à une véritable pénétration de son être. Meursault ne prend-il pas conscience de lui-même au moment où il sait qu'il va mourir ?

J'avais eu raison, j'avais encore raison, j'avais toujours raison. (E 211-2)

Le cas du narrateur de *L'Étranger* est toutefois particulier en ce qu'il réalise être toujours resté fidèle à lui-même. S'il est étranger, il l'est seulement aux autres. En règle générale, l'éveil se veut plus brutal, car le sentiment de l'absurdité généré par l'habitude consiste précisément à ne pas se reconnaître dans ce qu'il est.

Tel qu'il le présente dans *Le Mythe de Sisyphe*, le passage d'un état de conscience léthargique à un état lucide va de pair avec une objectivation de son fonctionnement dans ce qu'il a de mécanique¹³¹ et par cela d'« inhumain¹³² ». Il s'agit de se regarder vivre et de réaliser le non-sens de l'homme installé dans une tranquille routine, qui pourtant lui échappe. L'image par laquelle Camus met en évidence l'aspect théâtral — et même tragique — de la vie¹³³ est particulièrement saisissante.

Un homme parle au téléphone derrière une cloison vitrée ; on ne l'entend pas, mais on voit sa mimique sans portée : on se demande pourquoi il vit. (MS 229)

Sartre croit que Camus perçoit de l'absurde où il n'y en a en réalité qu'en raison d'un manque d'information de la part de l'observateur.

Le geste de l'homme qui téléphone et que vous n'entendez pas n'est que *relativement* absurde : c'est qu'il appartient à un circuit tronqué. Ouvrez la porte, mettez l'oreille à l'écouteur : le circuit est rétabli, l'activité humaine a repris son sens. » (*Situations I, in op. cit.* p. 5, p. 106)

Or Camus ne parle pas encore d'absurde, mais de sentiment de l'absurdité. Certes la situation n'est pas absurde en soi — d'ailleurs, comme nous le constaterons, rien n'est absurde *en soi* selon Camus —, mais elle peut tout de même susciter l'absurdité. On se doute bien que l'homme derrière sa glace a une conversation téléphonique avec quelqu'un qui lui répond. Il n'empêche que cette situation est cocasse pour l'observateur extérieur et qu'en la généralisant à la vie, il est légitime de se demander si nos actions font réellement sens. On peut ainsi aisément dépasser la compréhension littérale de Sartre. L'homme derrière sa vitre, c'est nous-mêmes perçus par notre propre conscience, et ces deux « je » ne se reconnaissent pas¹³⁴. La vitre est en réalité « une glace » (MS 229). Si nous éprouvons un si grand « malaise devant l'inhumanité de

¹³¹ Camus utilise à de multiples reprises la métaphore de l'automate : « gestes précis d'automate » (E 166) ; « la petite automate » (E 191-2) ; « la femme automate » (E 203) ; ou encore « la petite femme automatique » (E 212).

¹³² Il n'est pas encore question de cette inhumanité volontaire qui ajoute au mal et à laquelle *L'Homme révolté* consacra une large place.

¹³³ Pour Meursault, il est important de ne « jamais jouer » (E 187).

¹³⁴ Il est « l'étranger qui, à certaines secondes, vient à notre rencontre dans une glace, le frère familier et pourtant inquiétant que nous retrouvons dans nos propres photographies » (MS 229).

l'homme même¹³⁵ » (MS 229), face à cet homme désarticulé, cette pantomime, ce fantoche, c'est bien parce qu'il « vient à notre rencontre » (MS 229). Nous l'observons et à travers lui nous jugeons de l'absence de sens qui régit notre existence. Ainsi, plus que d'anesthésier l'esprit de l'homme, le sommeil de l'habitude plonge son existence dans une insignifiance abyssale ; et lorsqu'il en prend conscience, un puissant vertige le saisit qui peut conduire, comme le disait Sartre dans son Roman éponyme — et dont Camus s'inspire ici —, à « la nausée ». Comment dès lors ne pas se dégouter de sa propre fadeur ?

Chez Camus, le mouvement de la conscience qui s'éveille ne chavire cependant pas dans l'abject, mais constitue une victoire de sa lucidité, même si elle s'inscrit après une défaite constante. Certes, il s'agit de faire attention, car l'esclave libéré de ses chaînes et qui, sortant pour la première fois de sa caverne, se retrouve inondé par la lumière préférera sans doute l'obscur clarté de ses idoles à la perçante vérité. De même, l'esclave du quotidien préférera sans doute y rechuter. La lucidité en effet n'est en rien une attitude confortable. Meursault ne se découvre heureux que parce qu'il est lucide jusqu'au bout. Se réveiller, c'est abandonner le « sommeil nécessaire à la vie » (MS 223).

Commencer à penser, c'est commencer d'être miné. (MS 222)

Si c'est bien par une amorce en soi humble, voire « dérisoire¹³⁶ » que la conscience s'élève, les conséquences sont bouleversantes. On ne regagne en effet pas la non-conscience. On peut seulement choisir l'inconscience, c'est-à-dire le mensonge. Mais n'est-il pas préférable à l'absurde ?

Dans le meilleur des cas, la passivité du quotidien est renversée par une initiative révoltée à laquelle une forme sera donnée, mais bien souvent cette initiative étouffe dans l'œuf en raison d'un retour à l'existence circulaire, automatique et purement artificielle ou, pire, elle est enterrée définitivement par une mort volontaire (ce qui est encore une manière de lui donner forme).

L'Étrangèreté à sa propre mortalité

L'exemple le plus symptomatique de l'égaré dans notre habitude de vivre consiste en l'absence de pensée à propos de notre propre mort.

On ne s'étonnera [...] jamais assez de ce que tout le monde vive comme si personne « ne savait ». (MS 229)

Il semble *a priori* que l'habitude de vivre soit une bonne chose, car elle nous immunise contre la paralysie qui accompagne toute intuition morbide, mais elle n'en demeure pas moins un

¹³⁵ Un exemple des *Carnets* illustre particulièrement bien cette « inhumanité de l'homme ». « La femme qui vit avec son mari sans rien comprendre. Il parle un jour à la radio. On la met derrière la glace et elle peut le voir sans l'entendre. Il fait seulement des gestes, c'est tout ce qu'elle sait. Pour la première fois, elle le voit dans son corps, comme un être physique, et aussi comme un pantin qu'il est. Elle le quitte. « C'est cette marionnette qui monte sur mon ventre tous les soirs. » (Car 879)

¹³⁶ « Toutes les grandes actions et toutes les grandes pensées ont un commencement dérisoire. » (MS 227)

leurre¹³⁷. Les avis mortuaires sont très significatifs à cet égard. Nous pouvons y lire : « est décédé dans un tragique accident », « s'est éteint après une terrible maladie supportée avec courage », « a disparu subitement », comme si le fait d'assigner à la mort une cause (une chute en montagne, un cancer, un suicide, qui à vrai dire ne sont nullement les causes, mais de simples accidents) pouvait lui substituer sa véritable cause qu'est la naissance¹³⁸. Toutes les morts sont inéluctables¹³⁹ (il ne peut ne pas y avoir d'accident), et même si nous avons tendance à l'oublier, la nôtre l'est tout autant.

On nous rétorquera sans doute que la plupart des hommes sont prêts à se dire mortels, mais il n'est absolument pas certain que notre abstraction puisse nous faire *sentir* suffisamment profondément ce que signifie « *Je vais mourir* ».

Ce qui m'étonne toujours, alors que nous sommes si prompts à raffiner sur d'autres sujets, c'est la pauvreté de nos idées sur la mort. (N 114)

Camus est encore trop généreux. Si l'on fait exception des discours poétiques que nous délivrent les différentes religions, nous ne sommes pas pauvres à ce sujet, mais complètement démunis. Nous sommes bien incapables de définir ce qu'est *la* mort, ni encore moins ce que sera *ma* mort — la mienne¹⁴⁰, celle que j'affronterai seul¹⁴¹ —, pas même en termes négatifs. Pouvons-nous être certains que la mort se résume simplement à l'absence de vie ? En réalité, nous n'en savons rien. Que signifie dès lors « reconnaître que l'on est mortel » sinon l'égarement d'un esprit qui se plaît à croire en sa délicatesse ?

Mais puis-je y penser vraiment ? Je me dis : je dois mourir, mais ceci ne veut rien dire, puisque je n'arrive pas à le croire et que je ne puis avoir que l'expérience de la mort des autres. (N 114)

Certes, on peut, à l'image de Camus lorsqu'il apprend sa tuberculose, se croire perdu¹⁴², mais jamais on ne touche véritablement à la mort. Elle reste incompréhensible, évanescence, et

¹³⁷ Si on nous proposait de nous informer sur l'heure de notre mort, nous nous défilions pour la plupart sans hésiter. D'ailleurs, quitte à mourir, nous préférons une mort inconsciente et indolore, à l'image de la mort de Jan qui est simplement passé « d'un sommeil peuplé d'images à un sommeil sans rêves. » (M 484) Dans ces conditions, Martha nie même qu'il s'agisse de tuer : « Vous savez bien qu'il ne s'agit même pas de tuer. Il boira son thé, il dormira, et tout vivant encore, nous le porterons à la rivière. On le retrouvera dans longtemps, collé contre un barrage, avec d'autres qui n'auront pas eu sa chance et qui se seront jetés dans l'eau, les yeux ouverts. Le jour où nous avons assisté au nettoyage du barrage, vous me le disiez, mère, ce sont les nôtres qui souffrent le moins, la vie est plus cruelle que nous. » (M 459)

¹³⁸ Camus faisait une remarque semblable dans *Entre oui et non*. « Qu'on ne dise pas du condamné à mort : "Il va payer sa dette à la société", mais "On va lui couper le cou". Ça n'a l'air de rien. Mais ça fait une petite différence. Et puis, il y a des gens qui préfèrent regarder leur destin dans les yeux. » (EE 54)

¹³⁹ Camus parle de « mécanisme implacable » (E 204), du « côté mathématique de l'évènement » (MS 229), ou encore des « sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition » (MS 230). On peut peut-être trouver dans cette dernière citation un écho de la pensée pascalienne : « Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste : on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais » (P 210/165).

¹⁴⁰ « La mort pour tous, mais chacun à sa mort » (EE 46)

¹⁴¹ Camus raconte dans ses *Carnets* l'histoire de deux amies malades qui s'étaient juré de mourir ensemble. L'une guérit, si bien que l'autre, au lieu de s'en réjouir l'accable de reproche. « Elle avait eu cet espoir fou de ne pas mourir seule — d'entraîner avec elle son amie la plus chère » (Car 797), mais en réalité « On meurt seul. Tous vont mourir seuls » (Car 886). L'idée de la mort solitaire était déjà présente chez Pascal qui affirmait : « nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables : misérables comme nous, impuissants comme nous, ils ne nous aideront pas ; on mourra seul. » (P 211/151)

¹⁴² « Pressentir la mort à la simple vue d'un mouchoir rempli de sang, sans effort, c'est être replongé dans les temps de façon vertigineuse : c'est l'effroi du devenir, » (Car 991, nous soulignons)

pourtant inéluctable. « C'est qu'en réalité, il n'y a pas d'expérience de la mort. [...] C'est un succédané, une vue de l'esprit, et nous n'en sommes jamais très convaincus.¹⁴³ » (MS 229) Nous savons, mais nous sommes incapables de croire ce que nous savons¹⁴⁴, peut-être parce que, comme le disait Pascal, « la mort est plus aisée à supporter sans y penser que la pensée de la mort sans péril » (P 166/138).

Ce qui prend alors le contour d'un simple constat ne se sépare pas de son corolaire qui est l'insignifiance de toute action (« Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît » (MS 230)), et dont il n'est pas non plus certain que l'on puisse prendre pleinement conscience. Camus tente malgré tout de considérer au mieux les paroles de *L'Éclésiaste*¹⁴⁵ (« *Vanitas vanitatum omnia vanitas* »). Si la perspective de la mort rend dérisoires ou en tout cas prétentieusement chimériques tous les efforts humains¹⁴⁶, et par extension la vie au sein de laquelle ils se déploient, si « tout est vanité et poursuite de vent » (*Qo* 1, 14), alors il faut conclure à l'équivalence de toute action.

C'est précisément le sombre constat de Meursault dans *L'Étranger*. Il s'agit de bien saisir ce qu'il signifie lorsqu'il soutient que « la vie ne vaut pas la peine d'être vécue » (E 207). En réalité, cet homme est un amoureux de la vie, le plus passionné peut-être. Il parvient même à désemperer l'aumônier qui lui demande — par une formule plus exclamative qu'interrogative — : « Aimez-vous donc cette terre à ce point ? » (E 211). Et quand l'aumônier lui propose encore d'imaginer une autre vie, Meursault ne saurait convenir que d'« une vie où [il] pourrai[t s]e souvenir de celle-ci » (E 211). Simplement, en même temps qu'il chérit la vie, il reconnaît qu'en son sein, rien n'a « aucune importance¹⁴⁷ ». Dans cette perspective, tout lui est indifférent, que ce soit un mariage avec Marie ou une place à Paris¹⁴⁸. La vie ne lui offre « rien de nouveau sous le

¹⁴³ Seule une dépouille possède assez de suggestion pour nous faire sentir que « de ce corps inerte où une gifle ne marque plus, l'âme a disparu » (MS 229). La conscience de la mort semble passer par le toucher. Le regard ne suffit en effet plus au narrateur du *Vent à Djémila*. « J'ai vu des gens mourir. Surtout, j'ai vu des chiens mourir. C'est de les toucher qui me bouleversait. » (N 114)

¹⁴⁴ « "Vivre et mourir devant un miroir", dit Baudelaire. On ne remarque pas assez "et mourir". Vivre, ils en sont tous là. Mais se rendre maître de sa mort, voilà le difficile. » (*Car* 942) On retrouve ici le thème de Caligula.

¹⁴⁵ Si Camus reconnaît que la mort égalise toutes les valeurs, il ne fait toutefois pas le saut dans la foi. Ainsi « C'est une grande duperie que d'essayer de voir en Don Juan [et plus généralement en l'homme absurde] un homme nourri de *L'Éclésiaste*. Car plus rien pour lui n'est vanité, sinon l'espoir d'une autre vie. » (MS 153)

¹⁴⁶ Pascal relevait à ce titre combien il est surprenant que « ce même homme qui passe tant de jours et de nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d'une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, c'est celui-là même qui sait qu'il va tout perdre par la mort, sans inquiétude et sans émotion. » (P 194/427)

¹⁴⁷ Fumer devant le cercueil de quelqu'un qui n'est plus là pour s'en plaindre (« J'ai eu alors envie de fumer. Mais j'ai hésité parce que je ne savais pas si je pouvais le faire devant maman. J'ai réfléchi, cela n'avait aucune importance. » (E 144-5)) n'a pas plus d'importance que de se marier à une femme plutôt qu'une autre (« "Pourquoi m'épouser alors ?" a-t-elle dit. Je lui ai expliqué que cela n'avait aucune importance et que si elle le désirait, nous pouvions nous marier. » (E 165)).

¹⁴⁸ Camus lui-même ne joue-t-il pas sur cette idée d'équivalence de tous les destins en insérant en abyme dans *L'Étranger* « L'histoire du Tchecoslovaque » (E 187) qui, contrairement à Meursault (« J'ai répondu qu'on ne changeait jamais de vie, qu'en tout cas toutes se valaient et que la mienne ici ne me déplaisait pas du tout. » (165)), croyait à la possibilité d'une vie meilleure, puisqu'il « était parti [...] faire fortune » (E 187) ? S'il a bel et bien échappé à la guillotine, il a fini « assassiné à coups de marteau » (E 187). Meursault « a[] raison » (E 211-2) sur le Tchecoslovaque lorsqu'il affirme que tout est « égal » — « Du fond de mon avenir, pendant toute cette vie absurde que j'avais menée, un souffle obscur remontait vers moi à travers des années qui n'étaient pas encore venues et ce souffle égalisait sur son passage tout ce qu'on me proposait alors dans les années pas plus réelles que je vivais. »

soleil !¹⁴⁹ » (*Qo* 1, 9). Elle n'a en effet d'autre finalité que la mort qui égale tout, y compris elle-même.

Du moment qu'on meurt, comment et quand, cela n'importe pas, c'était évident. (*E* 208)¹⁵⁰

Le drame n'est pas de mourir jeune, ou dans d'atroces souffrances — d'ailleurs, est-il une mort pleinement heureuse¹⁵¹ ? —, mais de *mourir*. La Faucheuse, certes, apaise le malheur et la souffrance, mais rien ne soulage d'elle. Mourir plus vieux contribue seulement à repousser le problème¹⁵².

Le narrateur de *L'Étranger* n'est donc pas une machine insensible comme certains critiques ont voulu nous le faire croire ; il est uniquement fidèle — mais jusqu'à en mourir — au peu de vérité qu'il détient.

Moi, j'avais l'air d'avoir les mains vides. Mais j'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui [l'aumônier], sûr de ma vie et de cette mort qui allait venir. Oui, je n'avais que cela. Mais du moins, je tenais cette vérité autant qu'elle me tenait.¹⁵³ (*E* 211)

Nous comprenons désormais son apathie lors de la mort de sa mère.

Il [Raymond] m'a expliqué alors qu'il avait appris la mort de maman mais que c'était une chose qui devait arriver un jour ou l'autre. C'était aussi mon avis. (*E* 160)

Ce qui devait arriver est arrivé. Il fallait s'y attendre, et rien ne sert de s'y opposer, ni même de s'y arrêter. L'« affaire [est] classée » (*E* 141)¹⁵⁴.

(*E* 212). C'est en tout cas ce qu'a dû penser Camus qui, considérant ces deux destins avec autant d'intérêt, s'est senti obligé de donner vie au personnage de Jan en créant *Le Malentendu*.

¹⁴⁹ Meursault est d'ailleurs très sensible à ce soleil qui le « frapp[e] comme une gifle » (*E* 168). Il tape « trop fort » (*E* 151), il est même « brulant » (*E* 155 et 180) et réduit tout à l'état de cendre. Puis il « pèse[] sur la terre » (*E* 149) jusqu'à devenir « écrasant » (*E* 173), si bien que tout étant redevenu poussière — c'est-à-dire rendu identique —, « le paysage [semble désormais] inhumain et déprimant » (*E* 149). Ainsi son « éclat [n'est pas seulement] insoutenable » (*E* 149 et 171) physiquement, mais aussi moralement.

¹⁵⁰ On retrouvera encore cette idée dans *Caligula* ; « Cela revient au même. Un peu plus tôt, un peu plus tard... » (*C* 353) ; ou encore : « L'ordre des exécutions n'a, en effet, aucune importance. Ou plutôt ces exécutions ont une importance égale, ce qui entraîne qu'elles n'en ont point. D'ailleurs, ils sont aussi coupables les uns que les autres. » (*C* 346).

¹⁵¹ *La Mort heureuse* est précisément le titre d'un roman que Camus n'a jamais souhaité publier. Si son personnage principal, Mersault — et non Meursault —, ne souhaite pas la mort, il lui reconnaît de faire partie intégrante de la vie, raison pour laquelle il désire encore vivre sa mort, et prolonger ainsi sa « jalousie de vivre » (*MH* 1191). « Cette mort qu'il avait regardée avec l'affolement de la bête, il comprenait qu'en avoir peur signifiait avoir peur de la vie. La peur de mourir justifiait un attachement sans borne à ce qui est vivant dans l'homme. Et tous ceux qui n'avaient pas fait les gestes décisifs pour élever leur vie, tous ceux qui craignaient et exaltaient l'impuissance, tous ceux-là avaient peur de la mort, à cause de la sanction qu'elle apportait à une vie où ils n'avaient pas été mêlés. Ils n'avaient pas assez vécu, n'ayant jamais vécu. » (*MH* 1194)

¹⁵² Dans *Caligula*, Camus affirme que « tout le monde meurt. C'est une question de temps et de patience » (*C* 350), puis il ajoute ironiquement : la patience, « c'est ce que j'admire le plus en vous » (*C* 350). La mort est sans aucun doute la seule attente face à laquelle nous éprouvions en effet beaucoup de patience.

¹⁵³ Meursault sort de son mutisme. Le cri « à plein gosier » (*E* 211) par lequel cette vérité lui échappe s'oppose radicalement à la volonté de ne pas exprimer ce qui ne veut rien dire. L'affirmation de soi, qui seule importe désormais, se substitue ainsi à celle de l'absence de signification.

¹⁵⁴ De la même manière, l'affaire du meurtre de l'arabe est pour lui classée, ce qui n'est pas le cas du juge d'instruction : « Il m'a seulement demandé du même air un peu las si je regrettais mon acte. J'ai réfléchi et j'ai dit que, plutôt que du regret véritable, j'éprouvais un certain ennui. » (*E* 181) À quoi pourrait bien servir le regret ? pourra-t-on faire revenir l'Arabe ? Meursault met ainsi en pratique les préceptes absurdes que Camus énonce dans *Le Mythe de Sisyphe* : « Il [l'absurde] ne recommande pas le crime, ce serait puéril, mais il restitue au remords son inutilité. » (*MS* 266) En somme, il refuse de vivre dans le passé, à côté des morts, ou dans le futur, où sa propre

Comme chez Baudelaire, l'homme camusien « appartient au temps et, à cette horreur qui le saisit, il y reconnaît son pire ennemi » (MS 228). Toutefois, ce n'est pas la fuite enivrée¹⁵⁵, mais son contraire que préconise Camus, la confrontation lucide. Baudelaire sait que nous sommes « esclaves martyrisés du Temps¹⁵⁶ » (« Enivrez-vous », in *Les Petits Poèmes en prose*), mais il préfère, à défaut de pouvoir y échapper réellement, se dérober au moins à sa pensée. Il commet ainsi la plus pathétique malhonnêteté intellectuelle, celle consistant à se tromper soi-même, fût-ce par le « vin », par la « poésie » ou par la « vertu »¹⁵⁷.

Camus se refuse à cette vision désespérée de l'homme et opte pour l'héroïsme qui consiste à porter un regard courageux et d'une fermeté exceptionnelle devant le temps et la mort. Il est selon lui nécessaire que le souci existentiel de la mort — perçu dans la pensée heideggerienne¹⁵⁸ — subsiste et qu'il prenne conscience de lui-même pour devenir l'angoisse qui caractérise l'homme lucide. Meursault s'efforcera en effet de « maintenir sa conscience jusqu'au bout, et de mourir les yeux ouverts » (MH 1195). De même, Meursault refuse de relâcher sa lucidité ne serait-ce qu'un instant en admettant la possibilité d'une évasion, d'un pourvoi, ou d'un au-delà. Au fin fond de sa prison — humaine ? —, il prend en main son destin — qui est en même temps celui de tout homme — en assumant qu'il n'y a « aucune chance,

mort l'attend, et se confine à ce très court interstice dans lequel la vie peut véritablement être vécue, le présent. « J'étais toujours pris par ce qui allait arriver, par aujourd'hui ou par demain. » (E 200)

¹⁵⁵ « Il faut être toujours ivre, tout est là ; c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. » (« Enivrez-vous », in *Les Petits Poèmes en prose*)

¹⁵⁶ Dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus remarque en effet : « nous vivons sur l'avenir : “demain”, “plus tard”, “quand tu auras une situation”, “avec l'âge tu comprendras”. Ces inconséquences sont admirables, car enfin il s'agit de mourir » (MS 228) ; « ce qui nous intéresse, c'est notre destinée, oui. Mais non pas “après”, “avant” » (Car 817) ; ou encore : « demain, il souhaitait demain, quand tout lui-même aurait dû s'y refuser » (MS 228). Camus reprend ainsi l'idée déjà annoncée dans *L'Envers et l'Endroit* : « L'enfant a fait ses devoirs. Il est aujourd'hui dans un café sordide. Il est maintenant un homme. N'est-ce pas cela qui compte ? Il faut bien croire que non, puisque faire ses devoirs et accepter d'être un homme conduit seulement à être vieux » (EE 50). Notons que la conception camusienne du temps est largement influencée par la pensée bergsonienne — Camus consacre d'ailleurs un article à Bergson intitulé *La Philosophie de siècle* qui sera publié le 7 juin 1932 dans *Sud* — du temps vécu (à une conception discrète du temps scientifique, Bergson oppose la durée éprouvée par une conscience qui contracte ou dilate ce temps objectif) : « Éternité d'une minute que nous voudrions pourtant étirer tout le long du temps. » (Car 797) ; ou « J'avais bien lu qu'on finissait par perdre la notion du temps en prison. Mais cela n'avait pas beaucoup de sens pour moi. Je n'avais pas compris à quel point les jours pouvaient être à la fois longs et courts. Longs à vivre sans doute, mais tellement distendus qu'ils finissaient par déborder les uns sur les autres. Ils y perdaient leur nom. Les mots hier ou demain étaient les seuls qui gardaient un sens pour moi. » (E 187) À force de s'exercer à « tuer le temps » (E 186, deux occurrences), Meursault semble bien y être parvenu. Plongé dans l'intemporalité du présent, il le vit à présent comme son éternité.

¹⁵⁷ Le seul enivrement que l'on puisse légitimer est celui que propose Caligula et qui consiste à s'enivrer du « vin de [s]on équivalence » (C 361), c'est-à-dire de boire à la coupe de la lucidité face à l'existence.

¹⁵⁸ Nous n'entrerons pas ici dans ce vain exercice qui consiste à critiquer la lecture camusienne des philosophes existentiels, voire de manière plus générale son « incompétence philosophique », comme l'appelle Sarrochi. Son objectif dans *Le Mythe de Sisyphe* n'était pas de présenter une herméneutique de ces penseurs, mais simplement de mettre en lumière comment, à certains égards, ils ont pu à agrémenter une position dans la lignée de laquelle il croit s'inscrire (« Il est donc d'une honnêteté élémentaire de marquer, pour commencer, ce qu'elles doivent à certains esprits contemporains » (MS 219)), selon nous à juste titre. Il ne s'agit donc pas de « coquetterie », comme le laisse entendre Sartre (« M. Camus met quelque coquetterie à citer des textes de Jaspers, de Heidegger, de Kierkegaard qu'il ne semble d'ailleurs pas toujours bien comprendre » (*Situations I*, in *op. cit.* p. 30, p. 94)), mais d'« honnêteté », ce qui est tout de même différent. Dès lors, seules nous importent les positions qu'il décrit, qui, fidèles ou non, n'en demeurent pas moins des positions.

absolument aucune » (E 206), d'en revenir. La vie est, comme se plaît à le rappeler Camus, « sans issue¹⁵⁹ ». La justice qui le condamne n'est qu'une pâle copie d'un tribunal plus radical qu'est la nature. La naissance est déjà une condamnation à mort. Cette clairvoyance renforce sa conviction qu'il a choisi le meilleur destin possible, non pas celui de l'indifférence au monde, mais de la fidélité à soi, et cela même si ce fut d'abord malgré lui. Meursault est d'ailleurs, à la suite de sa mère¹⁶⁰, « prêt à tout revivre » (E 213)¹⁶¹. Il ne connaît pas l'instant de sa mort, qui en somme importe peu, mais il n'en demeure pas moins que cette déchirante évidence va avoir lieu. Ce qui n'était d'abord qu'une vague idée prend alors corps au moment pour lui d'être exécuté.

Mais, comme l'habitude, la conscience de sa finitude contient une part d'optimisme¹⁶². « En vertu de son aspect injustifiable et irrationnel, elle devient la souffrance permanente qui maintient l'homme dans un état d'éveil. Il lui appartient de tirer profit de cette fatalité.¹⁶³ » La mort est un scandale qu'on ne saurait nier, bien qu'il faille y opposer, de toutes ses forces et en permanence, un « grand "oui" à la vie¹⁶⁴ ».

S'il est vrai que toute vérité porte en elle son amertume, il est aussi vrai que toute négation contient une floraison de « oui ». (N 136)

En étant conscient de ce qu'elle est dans toutes ses dimensions, l'homme la possède véritablement. Il reconquiert alors chaque instant de son existence sur sa mort future. La lucidité face à la vie est un tremplin vers plus d'authenticité. Certes, la mort dévêtit l'existence de sa signification la plus apparente, celle du quotidien. Néanmoins, par une confrontation à elle dans l'assomption de son irrémédiabilité, l'homme peut, comme Meursault, découvrir un sens nouveau, supérieur. Par un retournement de perspective, il n'évalue plus sa vie en la confrontant à sa mort, mais sa mort en lui opposant la vie, et combien plus éblouissante lui

¹⁵⁹ Comme on peut le voir à travers ces trois exemples, Camus affectionne tout particulièrement cette expression : « Il n'y avait pas d'issue » (E 188) ; « Dans ces trois heures, il [le comédien] va jusqu'au bout du chemin sans issue que l'homme du parterre met toute sa vie à parcourir. » (MS 274) ; ou encore : « Il n'y a plus d'issue » (C 383).

¹⁶⁰ « Si près de la mort, maman devait s'y sentir libérée et prête à tout revivre. Personne, personne n'avait le droit de pleurer sur elle. Et moi aussi, je me suis senti prêt à tout revivre. » (E 213)

¹⁶¹ Il faut sans doute voir dans cette formule l'influence de l'« éternel retour » nietzschéen.

¹⁶² Comme il le disait déjà dans *L'Envers et l'Endroit*, « il n'y a pas d'amour de vivre, sans désespoir de vivre » (EE 67).

¹⁶³ Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale, p. 138.

¹⁶⁴ La lecture des *Carnets* renseigne de manière significative sur l'influence nietzschéenne durant les années qui précèdent la publication de *L'Étranger*. On y retrouve par exemple un extrait de l'aphorisme 17 du chapitre intitulé « Ce que les allemands sont en train de perdre » dans *Le Crépuscule des idoles*, qui résume tout entier le rapport à la mort dans *L'Étranger*. « C'est aux âmes les plus spirituelles, en admettant qu'elles soient les plus courageuses, qu'il est donné de vivre les tragédies les plus douloureuses. Mais c'est bien pour cela qu'elles tiennent la vie en honneur, parce qu'elle leur oppose son plus grand antagonisme. » (Car 857) Si Camus sait dire « oui » à la vie, il faut toutefois préciser qu'il ne se précipite pas dans l'*amor fati* de Nietzsche. Il s'agit de dire à la fois « oui » et « non ». « Le oui nietzschéen, oublieux du non originel, renie la révolte elle-même, en même temps qu'il renie la morale qui refuse le monde tel qu'il est. » (Hr 126) « L'acceptation de ce qui est, signe de force ? Non, la servitude s'y trouve. Mais l'acceptation de ce qui a été. Dans le présent, la lutte. » (CarIV 1107) Comme le souligne Favre, « Chez Nietzsche [...], il n'y a pas de révolte métaphysique, mais plutôt une révolte contre la métaphysique. Ce qui est en cause chez lui, c'est moins la condition humaine que l'attitude de l'homme à l'égard de sa condition. Ce n'est pas Dieu qui est coupable d'injustice envers l'homme, mais l'homme d'injustice envers la vie. Il s'agit dès lors pour Nietzsche de débarrasser l'homme de Dieu, et non d'élever une protestation contre lui » (*Montherlant et Camus, une lignée nietzschéenne*, p. 44).

apparaît-elle soudain ! Il s'agit en somme simplement de distinguer finalité et terme. Si nous nous destinons à la vie, nous ne pouvons nier que nous sommes des « être-pour-la-mort », comme le disait Heidegger. C'est ainsi en reconnaissant sa finitude et en l'assumant dans son irrémédialité que Meursault bénéficie de cette vie éclairée par la mort¹⁶⁵.

Le regard lucide sur la mort est précisément le thème principal de *Caligula*¹⁶⁶, incarné à lui seul par le personnage éponyme. N'est-ce pas lui qui éclate, armé d'une conscience claire et catégorique : « tout, autour de moi, est mensonge, et moi, je veux qu'on vive dans la vérité » (C 332) ? Sans doute Caligula a-t-il lui aussi vécu dans ce mensonge qui consiste à accorder « de l'importance aux êtres et aux choses » (C 337) et c'est précisément parce qu'il réalise avoir été dupe de lui-même que ce mensonge lui paraît soudain si insupportable. Il sait désormais que « les hommes meurent et [qu']ils ne sont pas heureux » (C 332) et il se fait un devoir de ne pas renoncer à cette certitude. Drusilla, sa sœur et sa maîtresse, est morte, mais elle lui laisse en guise d'héritage ce lourd constat que dans sa générosité Caligula consent à partager avec son peuple. Il se sent en effet investi d'une mission pédagogique¹⁶⁷, si bien qu'il consacre dorénavant son existence à ouvrir l'esprit de ses sujets sur l'immédiateté et l'imprévisibilité de la mort.

Ils sont privés de la connaissance et il leur manque un professeur qui sache ce dont il parle. (C 332)¹⁶⁸

Caligula incarne ainsi parfaitement la pensée du locuteur du *vent à Djémila* pour qui « le vrai, le seul progrès de la civilisation, celui auquel de temps en temps un homme s'attache, c'est de créer des morts conscientes » (N 114). Dès lors, l'homicide devient sa méthode¹⁶⁹, glaciale et efficace. Comment en effet mieux faire prendre conscience de cette terrible vérité de la mort qu'en la rendant susceptible de surgir à tout instant ? En se superposant à lui, Caligula tente de

¹⁶⁵ Le dernier chapitre de *La Mort heureuse*, dont Camus s'est inspiré pour écrire *L'Étranger*, propose par le biais de Meursault, une interprétation fort intéressante de l'attitude de Meursault face à la mort. « Meursault [...] sentit alors combien le bonheur est près des larmes, tout entier dans cette silencieuse exaltation où se tissent l'espoir et le désespoir mêlé d'une vie d'homme. Conscient et pourtant étranger, dévoré de passion et désintéressé, Meursault comprenait que sa vie même et son destin s'achevaient là et que tout son effort serait désormais de s'arranger de ce bonheur et de faire face à la terrible vérité. » (MH 1189)

¹⁶⁶ Notons que *L'Étranger*, comme *Caligula*, débute par une mort (celle d'un proche du héros : sa mère pour Meursault et sa sœur pour Caligula) et s'achève par une mise à mort (celle du héros). Par ailleurs, le(s) meurtre(s) bénéficie(nt) d'une place prépondérante, si bien que la mort paraît comme un élément cyclique dans ces œuvres.

¹⁶⁷ Caligula ne souhaite pas épargner ses « élèves » de l'« erreur », qui serait le terme neutre, mais du « mensonge ». Il suppose donc chez eux cette même lâcheté que l'on retrouvait chez Baudelaire et qui consiste à voiler la réalité. Déclarer qu'il s'agit d'un mensonge est un moyen efficace pour rendre tout le monde coupable, car « le mensonge n'est jamais innocent » (C 337). Il n'est ainsi pas rigoureux de sa part de prétendre à une quelconque pédagogie, puisque celle-ci suppose une ignorance et non une conscience dissimulée. Caligula cherche en réalité à imposer la vérité de la mort par la force. Le cas échéant, il n'hésite pas à faire preuve de sadisme. « Tue-le lentement pour qu'il se sente mourir. » (C 374) Sa méthode ressemble par conséquent plus à de la dictature qu'à une véritable didactique.

¹⁶⁸ On trouve aussi, dans un style plus évangéliste qui n'est pas sans rappeler le bon berger à la recherche de ses brebis égarées (« Réjouissez-vous avec moi, car j'ai retrouvé ma brebis qui était perdue. » (Lc 15, 6)) : « Réjouissez-vous, il vous est enfin venu un empereur pour vous enseigner la liberté¹⁶⁸ ». (C 337)

¹⁶⁹ Caligula ne se contente pas d'un enseignement implicite. Il donne à ses sujets de nombreuses clés dont la plus importante est sans doute son interprétation du rôle de Vénus. Caligula incite alors ses spectateurs à reconnaître en lui une figure du destin. « Une fois de plus, les dieux sont descendus sur terre. Caius, César et dieu, surnommé Caligula, leur a prêté sa forme toute humaine. » (C 359)

se substituer au destin¹⁷⁰ aveugle¹⁷¹, cruel¹⁷² et impitoyable¹⁷³, afin que personne ne puisse plus vivre comme s'il « ne savait ». En objectivant ce que d'aucuns se refusent à voir, Caligula instaure le règne de la vérité, et par conséquent de la peur qui naît d'elle.

Non, mais regarde-les, Caesonia. Rien ne va plus. Honnêteté, respectabilité, qu'en dira-t-on, sagesse des nations, rien ne veut plus rien dire. Tout disparaît devant la peur. La peur, hein, Caesonia, ce beau sentiment, sans alliage, pur et désintéressé, un des rares qui tire sa noblesse du ventre. (C 347)

Caligula est bien sûr ironique en parlant de « noblesse du ventre ». La peur est en réalité vaine et pétrifiante (« la peur que vous éprouvez ne peut pas vous tenir lieu de courage et de sang-froid. » (C 342)). Il s'agit dès lors d'opposer à ce simulacre de noblesse la noblesse du cœur et de la raison. Caligula « aime le courage » (C 374) et l'enseigne parce que lui seul est susceptible de braver la mort sans baisser ni les yeux¹⁷⁴, ni les bras¹⁷⁵. Il faut en effet bien du courage pour exiger — soyons clairs, nous parlons de courage, il ne s'agit dès lors pas simplement d'accepter cette vie, mais de la vouloir à tout prix — d'être enfermé une vie entière dans le couloir de la mort.

Il est par ailleurs intéressant de souligner que *Caligula* reprend cette image de la justice qui éclairait déjà d'une lumière bien sombre la conscience de Meursault. Par un syllogisme qu'il considère comme implacable, l'empereur endosse, outre le rôle de bourreau qu'on lui connaît déjà, celui de juge.

On meurt parce qu'on est coupable. On est coupable parce qu'on est sujet de Caligula. Or, tout le monde est sujet de Caligula. Donc, tout le monde est coupable. (C 350)

Le jugement est simple, équitable et sans appel. Tout le monde est coupable. D'ailleurs, on est déjà condamné avant d'être jugé. La présomption d'innocence elle-même est évacuée de ce tribunal où on ne fait pas entrer les accusés, mais les « coupables ».

Faites entrer les coupables. Il me faut des coupables. Et ils le sont tous. (*Frappant toujours.*) Je veux qu'on fasse entrer les condamnés à mort. Du public, je veux avoir mon public : juges, témoins, accusés, tous condamnés d'avance. (C 335)

D'ailleurs, puisque Caligula a pour ambition d'incarner le destin, la justice qu'il instaure doit ressembler à la justice naturelle selon laquelle « il n'est pas nécessaire d'avoir fait quelque chose pour mourir » (C 346).

¹⁷⁰ Remplacer le destin devient pour lui une nécessité, puisque ce dernier n'assume plus son rôle. « Mon règne jusqu'ici a été trop heureux. Ni peste universelle, ni religion cruelle, pas même un coup d'État, bref, rien qui puisse vous faire passer à la postérité. C'est un peu pour cela, voyez-vous, que j'essaie de compenser la prudence du destin. Je veux dire... je ne sais pas si vous m'avez compris (avec un petit rire), enfin, c'est moi qui remplace la peste. » (C 378)

¹⁷¹ « On ne comprend pas le destin et c'est pourquoi je me suis fait destin. J'ai pris le visage bête et incompréhensible des dieux. » (C 363)

¹⁷² « Il n'y a qu'une façon de s'égaliser aux dieux : il suffit d'être aussi *cruel* qu'eux. » (C 362)

¹⁷³ « Mais c'est insensé. Je ne veux pas mourir. » (C 374)

¹⁷⁴ « Le vrai courage [...] est indifférence à la mort. » (*Car* 990)

¹⁷⁵ Si au moment d'assassiner Caligula, « le vieux patricien le frappe dans le dos » (C 388), n'est-ce pas précisément parce qu'il n'ose braver le regard inquisiteur de cette mort qu'incarne Caligula ? Seul Cherea, pour qui « perdre la vie est peu de chose » (C 342), ose l'attaquer de front et lui asséner le coup fatal « en pleine figure. » (C 388).

Aussi nihiliste qu'elle soit, la méthode que Caligula préconise et s'efforce à appliquer est couronnée d'un certain succès. Cherea, qui nourrit pourtant des conclusions opposées à Caligula¹⁷⁶, l'admet volontiers, sans pour autant l'approuver.

Reconnaissons au moins que cet homme exerce une indéniable influence. Il force à penser. Il force tout le monde à penser. L'insécurité, voilà ce qui fait penser. Et c'est pourquoi tant de haines le poursuivent. (C 374)

La pensée qui émerge des homicides commandés par Caligula lui semble positive en ce qu'elle est susceptible de nourrir la révolte d'un peuple prêt à s'unir afin de le renverser. De même, quoiqu'il oppose d'abord à Caligula toute son amertume et sa rancœur¹⁷⁷, Scipion devient ensuite son plus fidèle élève¹⁷⁸, si bien qu'il ne peut se résoudre à rejoindre la conspiration menée par Cherea. En somme, seuls les plus médiocres — ceux qui préfèrent la quiétude du mensonge à l'inquiétante vérité¹⁷⁹ —, les plus orgueilleux, et les plus lâches lui demeurent véritablement hostiles.

Oh ! ce ne sont pas ceux dont j'ai tué les fils ou le père qui m'assassineront. Ceux-là ont compris. Ils sont avec moi, ils ont le même gout dans la bouche. Mais les autres, ceux que j'ai moqués et ridiculisés, je suis sans défense contre leur vanité. (C 384-5)

Du point de vue de Caligula, le résultat est plus mitigé. Lorsqu'il contraint ses sujets à paraître sous la lumière de leur misérable condition, il met toute sa volonté à leur faire reconnaître leur ennemi en cette mort qu'il considère comme injuste et scandaleuse, mais il ne pressent pas encore le paradoxe qu'il y a à ajouter¹⁸⁰ à la mort le crime¹⁸¹.

¹⁷⁶ Cherea accepte l'absurdité de la mort, mais pas le nihilisme moral de Caligula. Sans pouvoir la formuler encore, il est en quête d'une signification qui donne sens à son existence. « Mais voir se dissiper le sens de cette vie, disparaître notre raison d'exister, voilà ce qui est insupportable. On ne peut vivre sans raison. » (C 342)

¹⁷⁷ « CALIGULA, doucement : [...] (À Scipion.) Tu es bien jeune pour connaître les vraies leçons de la mort. — SCIPION, fixant Caligula : J'étais bien jeune pour perdre mon père. » (C 382)

¹⁷⁸ « Je crois que je t'ai compris. » (C 383)

¹⁷⁹ « LE VIEUX PATRICIEN : Cela ne te ferait rien de ne pas faire de philosophie ? Je l'ai en horreur. » (C 374)

¹⁸⁰ Caligula comprendra toutefois avant de mourir que « [s]a liberté n'est pas la bonne » (C 388), et que « tuer n'est pas la solution » (C 387). Camus commentait en effet : « Si sa vérité est de nier les dieux, son erreur est de nier les hommes » (*IF* 443) ; ou encore : « Si sa vérité est de se révolter contre le destin, son erreur est de nier les hommes » (*pC* 447). Par fidélité à la vérité, Caligula s'est donc montré infidèle à l'homme. Il nous semble, aux vues de ces quelques explications, que *Caligula* constitue une étape charnière dans l'œuvre camusien. Sans vraiment nier l'absurde, Camus réfute le nihilisme moral auquel il peut conduire. L'épreuve de la guerre lui a en effet ouvert les yeux sur les dérives possibles de son « éthique de la quantité » (*MS* 269), si bien qu'il avoue, dans la quatrième des *Lettres à un ami allemand* « Vous n'avez jamais cru au sens de ce monde et vous en avez tiré l'idée que tout était équivalent et que le bien et le mal se définissaient selon qu'on le voulait. Vous avez supposé qu'en l'absence de toute morale humaine ou divine les seules valeurs étaient celles qui régissaient le monde animal, c'est-à-dire la violence et la ruse. Vous en avez conclu que l'homme n'était rien et qu'on pouvait tuer son âme, que dans la plus insensée des histoires la tâche d'un individu ne pouvait être que l'aventure de la puissance, et sa morale, le réalisme des conquêtes. Et à la vérité, moi qui croyais penser comme vous, je ne voyais guère d'argument à vous opposer, sinon un gout violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plus soudaine des passions. » (La 26) Camus donne alors raison à Caesonia qui affirmait déjà : « Mais si le mal est sur la terre, pourquoi vouloir y ajouter ? » (C 338), puisqu'il continue : « Où était la différence ? C'est que vous acceptiez légèrement de désespérer et que je n'y ai jamais consenti. C'est que vous admettiez assez l'injustice de notre condition pour vous résoudre à y ajouter, tandis qu'il m'apparaissait au contraire que l'homme devait affirmer la justice pour lutter contre l'injustice éternelle, créer du bonheur pour protester contre l'univers du malheur. » (La 26) Cette volonté de ne pas ajouter au mal éclairera par la suite *Le Cycle de la révolte*, et en particulier *L'Homme révolté* dans lequel Camus affirme : « La logique du révolté est de vouloir servir la justice pour ne pas ajouter à

J'ai prouvé à ces dieux illusoire qu'un homme, s'il en a la volonté, peut exercer, sans apprentissage, leur métier ridicule. (C 362)

Certes, tuer ne demande pas une grande préparation, surtout lorsque l'on est empereur. Il ne lui est d'ailleurs pas nécessaire de beaucoup se mouiller. Dans une certaine mesure, tuer est quelque chose qui se joue au dehors de lui.

Ce que j'admire le plus, c'est mon insensibilité. (C 374)

Il nous semble ainsi que Caligula soit atteint du mal opposé à celui qu'il condamne. En s'enfermant dans la sphère de la logique — alors que ses sujets lui préfèrent celle de l'illusion —, il demeure bien loin des images (c'est-à-dire de la philosophie comme la définit Camus) et de la vie.

Il est en quelque sorte victime de ce que, dans *Eichmann à Jérusalem*, Hannah Arendt appelle « *la banalité du mal* ». La scène, dans laquelle Caligula se soumet à l'autorité intellectuelle de l'intendant qui juge critique la situation économique de l'empire, est particulièrement significative, autant qu'elle est étrange. On a d'abord l'impression que Caligula fait dans la provocation¹⁸². Mais on réalise ensuite qu'il attendait simplement une « logique », peu importe laquelle, afin de l'appliquer en en tirant toutes les conséquences¹⁸³.

Si le Trésor a de l'importance, alors la vie humaine n'en a pas. (C 335)

Caligula se prive ainsi de ce qu'il exige de ses sujets : la pensée. C'est d'ailleurs sans doute pour cette raison qu'« il [lui] est facile de tuer » (C 363) et non pas, comme il le prétend, parce qu'« il ne [lui] est pas difficile de mourir » (C 363) — à moins que « pas difficile » ne signifie que la vie est fragile et la mort inévitable. Caligula tremble en effet comme tout le monde lorsqu'il est confronté à l'image de sa propre chute. Il ne parvient ainsi pas à rester « logique jusqu'à la fin » (C 332), à appliquer sa logique absurde à lui-même, ce qui prouve bien les limites de cette dernière. S'il a pu désirer son propre renversement¹⁸⁴, parce que celui-ci aurait également

l'injustice de la condition » (*Hr* 305). La révolte passe par la solidarité autour de cette valeur fondamentale qui est l'homme et qu'on ne peut nier sans se nier soi-même.

¹⁸¹ Bien au contraire, de même que Martha ne se considère pas comme une criminelle dans la mesure où elle rend service à son frère en lui épargnant une mort douloureuse, Caligula ne se considère pas comme un tyran (*cf.* note 137), puisqu'il épargne quantité de morts : « SCIPION : En attendant, beaucoup d'hommes meurent autour de toi. CALIGULA : Si peu, Scipion, vraiment. Sais-tu combien de guerres j'ai refusées ? — SCIPION : Non. — CALIGULA : Trois. Et sais-tu pourquoi je les ai refusées ? — SCIPION : Parce que tu fais fi de la grandeur de Rome. — CALIGULA : Non, parce que je respecte la vie humaine. — SCIPION : Tu te moques de moi, Caïus. — CALIGULA : Ou, du moins, je la respecte plus que je ne respecte un idéal de conquête. [...] Si tu savais compter, tu saurais que la moindre guerre entreprise par un tyran raisonnable vous coûterait mille fois plus cher que les caprices de ma fantaisie. » (C 363)

¹⁸² « Tout est sur le même pied : la grandeur de Rome et tes crises d'arthritisme. » (C 334)

¹⁸³ « Il suffit peut-être de rester logique jusqu'à la fin. » (C 332)

¹⁸⁴ Dans la *Préface à l'édition américaine de « Caligula and three other play »* Camus décrit l'intrigue de *Caligula* comme celle d'un « suicide supérieur » (*pC* 447). Caligula lui-même l'avoue : « SCIPION : Tu as fait le nécessaire pour qu'un jour, autour de toi, des légions de dieux humains se lèvent, implacables à leur tour, et noient dans le sang ta divinité d'un moment. [...] — CALIGULA : [...] Tu ne crois pas si bien dire, Scipion : j'ai fait le nécessaire. J'imagine difficilement le jour dont tu parles. Mais j'en rêve quelquefois. Et sur tous les visages qui s'avancent alors du fond de la nuit amère, dans leurs traits tordus par la haine et l'angoisse, je reconnais, en effet, avec ravissement, le seul dieu que j'aie adoré en ce monde : misérable et lâche comme le cœur humain » (C 363-4). N'est-ce pas lui qui jette dans les flammes la tablette qui accable Cherea, lui rendant ainsi son innocence ? « Tu vois, conspirateur ! Elle fond, et à mesure que cette preuve disparaît, c'est un matin d'innocence qui se lève sur ton visage. L'admirable

signifié la réussite de sa méthode par la révolte des hommes contre leur condition inacceptable, il s'effondre lamentablement face à sa propre mort.

J'ai peur de la consommation. Des bruits d'armes ! C'est l'innocence qui prépare son triomphe. Que ne suis-je à leur place ! J'ai peur. Quel dégoût, après avoir méprisé les autres, de se sentir la même lâcheté dans l'âme. Mais cela ne fait rien. La peur non plus ne dure pas. Je vais retrouver ce grand vide où le cœur s'apaise. (C 387)

Certes Caligula a-t-il cherché la vie dans la mort, et s'il a pu aimer la mort, celle qu'il infligeait, notamment parce qu'elle rendait lucide, il n'a pu comme Meursault l'accepter comme on accepte sa naissance, ni par conséquent souhaiter véritablement la vie. Tout son désespoir se traduit par son dernier cri, empli d'amertume et d'angoisse.

Je suis encore vivant. (C 388)

Contrairement à Meursault qui refusait d'entreprendre quoi que ce soit afin de bouleverser l'ordre du monde¹⁸⁵, c'est paradoxalement sa soif d'absolu qui témoigne le plus de son humanité.

CALIGULA : Oui. Enfin ! Mais je ne suis pas fou et même je n'ai jamais été aussi raisonnable. Simplement, je me suis senti tout d'un coup un besoin d'impossible¹⁸⁶. (*Un temps.*) Les choses, telles qu'elles sont, ne me semblent pas satisfaisantes.

HÉLICON : C'est une opinion assez répandue.

CALIGULA : Il est vrai. Mais je ne le savais pas auparavant. Maintenant, je sais. (*Toujours naturel.*) Ce monde, tel qu'il est fait, n'est pas supportable. J'ai donc besoin de la lune¹⁸⁷, ou du bonheur, ou de l'immortalité, de quelque chose qui soit dément peut-être, mais qui ne soit pas de ce monde. (C 331)

Caligula possède en lui cet élan — nommé *ἄρσις* par les Grecs — qui le porte, malgré sa lucidité désespérée, plus haut qu'il ne l'est. En espérant décrocher la lune, il s'abîme dans un combat perdu d'avance¹⁸⁸, dont l'impossibilité ne cesse d'émouvoir. Or d'après Camus, *Caligula* « est

front pur que tu as, Cherea. Que c'est beau, un innocent, que c'est beau ! Admire ma puissance. Les dieux eux-mêmes ne peuvent pas rendre l'innocence sans auparavant punir. Et ton empereur n'a besoin que d'une flamme pour t'absoudre et t'encourager. Continue, Cherea, poursuis jusqu'au bout le magnifique raisonnement que tu m'as tenu. Ton empereur attend son repos. C'est sa manière à lui de vivre et d'être heureux. » (C 371)

¹⁸⁵ Au sommeil de Meursault s'opposent ainsi les éternelles insomnies de Caligula (« Cet homme dort deux heures toutes les nuits et le reste du temps, incapable de se reposer, erre dans les galeries de son palais. Ce que tu ignores, ce que tu ne t'es jamais demandé, c'est à quoi pense cet être pendant les heures mortelles qui vont du milieu de la nuit au retour du soleil. Malade ? Non, il ne l'est pas. À moins que tu n'inventes un nom et des médicaments pour les ulcères dont son âme est couverte. » (C 379-80)). Mais dans un sens et il le sait, ses efforts sont vains (« Il est indifférent de dormir ou de rester éveillé, si je n'ai pas d'action sur l'ordre de ce monde. » (C 338))

¹⁸⁶ Cet égarement de soi dans l'impossible n'est pas sans rappeler le désespoir kierkegaardien, notamment le désespoir de la finitude et le désespoir du possible. Mais si Caligula est profondément atteint de cette « maladie mortelle », « sa maladie n'est mortelle que pour les autres » (C 377). Nous souhaitons profiter de cette remarque pour souligner l'unité de l'héritage philosophique de Camus, centré autour d'un christianisme austère et sombre. On a palé d'Augustin auquel Pascal revient sans cesse, mais il serait également intéressant de montrer la proximité entre Pascal et Kierkegaard. *Le Traité du désespoir* n'est-il pas déjà brillamment anticipé dans ce fragment des *Pensées* : « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir » (P 527/192) ?

¹⁸⁷ Il semblerait que cette expression, que Camus exploite déjà dans *L'Envers et l'Endroit* (EE 43 et 44) lui vienne de sa mère.

¹⁸⁸ Caligula bénéficie de tous les pouvoirs, raison pour laquelle il ose néanmoins croire au succès de sa révolte individuelle. « Et que me fait une main ferme, de quoi me sert ce pouvoir si étonnant si je ne puis changer l'ordre des choses, si je ne puis faire que le soleil se couche à l'est, que la souffrance décroisse et que les êtres ne meurent plus ? » (C 338)

l'histoire de la plus *humaine* et la plus tragique des erreurs » (*pC* 447, nous soulignons). Il semble également dans ses *Carnets* vouloir insister sur la dimension universelle de Caligula.

Non, Caligula n'est pas mort. Il est là, et là. Il est en chacun de vous. Si le pouvoir vous était donné, si vous aviez du cœur, si vous aimiez la vie, vous le verriez se déchaîner, ce monstre ou cet ange que vous portez en vous. Notre époque meurt d'avoir cru aux valeurs et que les choses pouvaient être belles et cesser d'être absurdes. (*Car* 812)

Le miroir devant lequel Caligula se dresse est ainsi bien plus que le symbole de son dédoublement narcissique. Il est également un miroir tendu au public¹⁸⁹. Le spectre de la mort qui plane sur *Caligula* est en effet aussi insoutenable pour les personnages que pour ce dernier, pour qui il est pourtant appelé à s'étendre au-delà de la durée de la représentation. La tragédie de Caligula est ainsi d'abord la tragédie de notre vie. Par sa dimension spéculaire, la pièce nous renvoie ainsi à notre propre lucidité. C'est désormais à notre tour d'aimer la vie et d'en mourir.

Toi aussi, toi aussi, tu es coupable. (*C* 387)

L'Étrangèreté à la vérité

Le sentiment de l'absurdité résultait jusqu'ici d'une brèche entre les aspirations plus ou moins conscientes de chaque homme (être fidèle à soi, vivre) et la condition qui est réellement la sienne. Dans une approche moins intuitive et en cela peut-être plus proche de l'intelligence ou de la raison, Camus montre que le sentiment de l'absurdité repose également sur un désir inassouissable de comprendre. Il rejoint ainsi Pascal dans son exigence d'unité.

Si nous concédons volontiers que « la première démarche de l'esprit est de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux » (*MS* 230), nous avons de la peine à suivre le raisonnement de Camus qui complète : « pourtant, dès que la pensée réfléchit sur elle-même, ce qu'elle découvre d'abord, c'est une contradiction » (*MS* 230). Il cite en effet comme exemple Aristote¹⁹⁰ qui dans *Métaphysique Gamma* démontre simplement que le scepticisme absolu (tout est faux) et le dogmatisme absolu (tout est vrai) sont intenables, car ils génèrent des paradoxes (si tout est faux, alors l'affirmation « tout est faux » est fausse ; et si tout est vrai, alors l'affirmation « tout n'est pas vrai » est vraie). Il existe cependant pour Aristote des propositions absolument vraies (mais pas toutes) et d'autres absolument fausses (mais pas toutes), si bien qu'on ne peut déduire de l'analyse aristotélicienne les conclusions relativistes de Camus selon qui « il a des vérités mais point de vérité » (*MS* 232). Il eût été, selon nous, préférable que Camus écoute les conseils de

¹⁸⁹ Nous nous opposons ainsi à cette idée selon laquelle *Caligula* doit être considéré comme un théâtre à lire. La mise en abyme que rend possible le miroir n'est en effet pleinement réalisée que lorsque le spectacle devient total et que le spectateur peut y voir son reflet en même temps que celui de ses semblables, tous coupables.

¹⁹⁰ « La conséquence souvent ridiculisée de ces opinions est qu'elles se détruisent elles-mêmes. Car en affirmant que tout est vrai, nous affirmons la vérité de l'affirmation opposée et par conséquent la fausseté de notre propre thèse (car l'affirmation opposée n'admet pas qu'elle puisse être vraie). Et si l'on dit que tout est faux, cette affirmation se trouve fausse, elle aussi. Si l'on déclare que seule est fausse l'affirmation opposée à la nôtre ou bien que seule la nôtre n'est pas fausse, on se voit néanmoins obligé d'admettre un nombre infini de jugements vrais ou faux. Car celui qui émet une affirmation vraie prononce en même temps qu'elle est vraie, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. » (*MS* 230) Afin de mieux saisir la confusion qui découle de son interprétation, il est intéressant de savoir que Camus emprunte cette citation à Chestov.

Grenier¹⁹¹ et qu'il ôtât ces lignes de son *Mythe de Sisyphe*, qui même si sa lecture n'était pas erronée, n'auraient rien apporté d'essentiel.

Loin des préoccupations aristotéliennes, il nous semble que Camus entend surtout s'opposer ici à tout système philosophique, trop exigü pour accepter en son sein la réalité dans sa complexité et sa mouvance. À la suite de Nietzsche, il semble penser que « la volonté du système est un manque de loyauté¹⁹² » (*Car* 889, Camus cite *Le Crépuscule des idoles*, « Maximes et pointes », 26) à ce qui est. Il nie en effet la possibilité de découvrir « dans les miroirs changeants des phénomènes, des relations éternelles qui les puissent résumer et se résumer elles-mêmes en un principe unique » (*MS* 232). Caligula enseigne d'ailleurs « la vérité de ce monde qui est de n'en point avoir » (*C* 360). À défaut d'une vérité absolue, l'homme doit se contenter de vérités relatives, qu'il peut néanmoins approcher, à l'*instar* de Meursault¹⁹³ ou de Caligula¹⁹⁴, en posant sur le monde un regard lucide.

Ainsi, la contradiction que l'esprit découvre lorsqu'il réfléchit sur lui-même ne se limite pas à une contradiction entre *ces* vérités qui ne sont point *des* vérités. Elle dépasse en effet le problème de la vérité pour envahir l'homme tout entier. Il s'agit avant tout d'une contradiction entre ses aspirations à connaître et sa condition qui ne lui permet pas cette connaissance. Notre intelligence ne serait en effet pas douloureuse si elle se contentait de ces quelques vérités fuyantes. Son malheur découle de ce qu'il est « exigence de familiarité, appétit de clarté » (*MS* 231). Il convient dès lors de se pencher sur l'homme et sa faculté de comprendre.

L'Étrangèreté à la raison

Pour Camus comme pour Pascal, « comprendre, c'est avant tout unifier » (*MS* 230-1). Il ne s'agit pourtant pas seulement de cerner les rapports qui unissent certains phénomènes — par exemple entre les planètes du système solaire — et de les rassembler sous une loi — l'attraction universelle ou la relativité générale —, mais de rendre homogènes, cohérents l'objet de compréhension et le sujet qui le comprend¹⁹⁵. « Comprendre le monde pour un homme, c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau. » (*MS* 231) L'intelligence ne saisit que ce qui est du même ordre qu'elle. Il semble alors que comprendre le monde signifie aussi être compris par le monde¹⁹⁶. Or il s'oppose tout entier à l'humain¹⁹⁷. Pour s'en persuader, il suffit de

¹⁹¹ Il semble en effet que Grenier, après avoir lu le premier manuscrit de ce qui deviendra *Le Mythe de Sisyphe*, tente de le rendre attentif à cette erreur de logique, que Camus décide néanmoins de la maintenir.

¹⁹² À la suite de Nietzsche, Camus opte pour l'aphorisme. « Le refus agressif, obstiné du système. L'aphorisme désormais. » (*CarIV* 1104)

¹⁹³ « Moi, j'avais l'air d'avoir les mains vides. Mais j'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui, sûr de ma vie et de cette mort qui allait venir. Oui, je n'avais que cela. Mais du moins, je tenais cette vérité autant qu'elle me tenait. J'avais eu raison, j'avais encore raison, j'avais toujours raison. » (*E* 211-2)

¹⁹⁴ « Cette mort n'est rien, je te le jure ; elle est seulement le signe d'une vérité qui me rend la lune nécessaire. C'est une vérité toute simple et toute claire, un peu bête, mais difficile à découvrir et lourde à porter. » (*C* 332)

¹⁹⁵ Notre « pensée est anthropomorphique » (*MS* 231) dans la mesure où nous ne comprenons dans le monde « que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions » (*MS* 229). Sans doute faut-il y voir ici une influence de la phénoménologie de Husserl.

¹⁹⁶ Comme le disait Pascal : « Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point : par la pensée je le comprends » (*P* 347/200)

s'« apercevoir que le monde est “épais”, [d']entrevoir à quel point une pierre est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage peut nous nier » (MS 228).

Contrairement à l'homme qui, du moins le croit-il, agit conformément à des objectifs qu'il s'est au préalable fixés, le monde ne peut être « réduit en termes de pensée » (MS 231). Il n'obéit à aucune volonté, ni intérieure comme chez Hegel (déploiement de l'Esprit), ni extérieure comme dans la pensée chrétienne (apocalypse). Il n'y pas de téléologie, n'en déplaie à Aristote, ni vers un bien, ni vers un mal. Les notions de progrès ou de décadence ne s'appliquent au monde que dans la mesure où une subjectivité les perçoit. Alors que l'homme cherche des raisons d'exister, le monde existe sans raison, ce qui ne signifie pas qu'il soit privé de causes, mais simplement de faculté de se penser — on retrouve ainsi chez Camus la distinction pascalienne entre l'homme et le monde. Notre lucidité ne nous autorise donc plus à humaniser le monde, de telle sorte que « ces décors masqués par l'habitude redeviennent ce qu'ils sont » (MS 229), c'est-à-dire étrangers. « Si l'homme reconnaissait que l'univers lui aussi peut aimer et souffrir, il serait réconcilié » (MS 231), mais ce n'est pas le cas. Il faut par conséquent qu'il renonce à envisager un monde raisonnable¹⁹⁸. Or si ce monde privé de raison est « déraisonnable », c'est également parce qu'il demeure incompréhensible.

Il s'agit dès lors pour Camus d'aborder la question de l'épistémologie. Le moins que l'on puisse dire, c'est que son attitude eu égard à la science est radicale¹⁹⁹ :

S'il fallait écrire la seule histoire significative de la pensée humaine, il faudrait faire celle de ses repentirs successifs et de ses impuissances. (MS 232)

Lui refuser toute permanence, c'est affirmer encore une fois — en même temps que son scepticisme — que les vérités sont relatives, à des époques²⁰⁰ en l'occurrence. Camus généralise ainsi à toute connaissance momentanée, la possibilité d'une révolution scientifique²⁰¹, de telle sorte qu'aucune connaissance véritable, c'est-à-dire dont on puisse avoir la certitude et qui soit immuable, ne s'offre à l'homme.

¹⁹⁷ On retombe dans un ancien paradoxe : « si, franchissant le gouffre qui sépare le désir de la conquête, nous affirmons avec Parménide la réalité de l'Un (quel qu'il soit), nous tombons dans la ridicule contradiction d'un esprit qui affirme l'unité totale et prouve par son affirmation même sa propre différence et la diversité qu'il prétendait résoudre » (MS 231).

¹⁹⁸ L'expression revient souvent sous la plume de Camus : « Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable » (MS 233) ; « Mais ce monde lui-même n'est pas raisonnable » (M 488) ; ou encore : « ce monde n'est pas raisonnable » (M 488)

¹⁹⁹ Camus fait partie de cette génération qui, après la Première Guerre mondiale, ses bombardiers et ses véhicules blindés, ne croit plus au positivisme scientifique et à la notion de progrès — qui sera par ailleurs définitivement abandonnée à la suite de la Seconde Guerre mondiale. Sa position à ce sujet sera très claire, en particulier lors des déclarations qu'il fera à peine deux jours après Hiroshima. « Nous nous résumerons en une phrase : la civilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. Il va falloir choisir, dans un avenir plus ou moins proche, entre le suicide collectif ou l'utilisation intelligente des conquêtes scientifiques. » (eC 409) S'il n'est pas clairement opposé à la technique, il insiste néanmoins sur la nécessité de plus de prudence et d'éthique dans la gestion des avancées technologiques. On ne l'a pas été écouté. Il y a eu la guerre froide, et la prolifération des armes nucléaires est malheureusement encore un sujet d'actualité.

²⁰⁰ Or Camus « appelle vérité tout ce qui continue » (N 128)

²⁰¹ Notons qu'en subordonnant le sujet aux règles de l'objet à connaître, il se distancie de Kant pour qui c'est le sujet qui donne ses règles à l'objet pour le connaître. Camus aspire ainsi à la connaissance la réalité en soi, et pas seulement telle qu'elle nous apparaît. « Je veux que *tout* me soit expliqué ou rien » (MS 237, nous soulignons)

La méthode définie ici confesse le sentiment que toute vraie connaissance est impossible. Seules les apparences peuvent se dénombrer et le climat se faire sentir. (MS 227) [...] Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction. (MS 232)

Camus s'en prend également aux modèles macroscopiques et microscopiques, qui se hasardent au-delà des observations en vue de l'établissement d'une vérité statistiquement probable. Il refuse leur dimension spéculative et les assimile à des « images » (MS 233) — qui, comme on l'a déjà compris, peuvent faire sentir mais pas connaître — ou à de la « poésie » (MS 233).

Ainsi cette science qui devait tout m'apprendre finit dans l'hypothèse, cette lucidité sombre dans la métaphore, cette incertitude se résout en œuvre d'art. (MS 233)

Mais est-il dès lors bien raisonnable de « choisir entre une description qui est certaine, mais qui n[...] apprend rien, et des hypothèses qui prétendent [...] enseigner, mais qui ne sont point certaines²⁰² » (MS 235) ? Pour sa part, Camus ne saurait se satisfaire de cette incertitude.

Je veux que tout me soit expliqué ou rien. Et la raison est impuissante devant ce cri du cœur. (MS 237)

Il réalise alors qu'en essayant de comprendre le monde, de l'amener à lui, l'homme ne saisit que sa solitude impuissante au cœur de sa propre conscience, condamné à vivre avec sa nostalgie.

Pouvoir dire une seule fois : « cela est clair » et tout serait sauvé. (MS 238)

Les préoccupations de Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* semblent déjà bien loin des aspirations du locuteur du *Vent à Djémila* qui ne cherche pas à unifier le monde à son esprit, mais au contraire à s'unifier lui-même au monde.

Comme le galet verni par les marées, j'étais poli par le vent, usé jusqu'à l'âme. J'étais peu de cette force selon laquelle je flottais, puis beaucoup, puis elle enfin, confondant les battements de mon sang et les grands coups sonores des ce cœur partout présent de la nature. Le vent me façonnait à l'image de l'ardente nudité qui m'entourait. Et sa fugitive étreinte me donnait, pierre parmi les pierres, la solitude d'une colonne ou d'un olivier dans le ciel d'été. (N 112)

Nous pouvons dans ces lignes l'observer jouir de cette présence au monde, qui est en même temps détachement de soi et homogénéisation à lui. De même que les ruines, polies par le vent et phagocytées par la végétation, sont retournées à la nature²⁰³, le soleil dessèche son corps et le pétrifie²⁰⁴. « Usé jusqu'à l'âme », il croit devenir Djémila — la « nudité » des lieux correspond à son propre dénuement. Mais cette impression, il le sait, ne peut être que fugitive, et en cela décevante.

Ici même, je sais que jamais je ne m'approcherai jamais assez du monde. (N 107)

S'il la trouve belle²⁰⁵, c'est-à-dire « inhumaine²⁰⁶ » (N 114 ou MS 228)²⁰⁷, rien ne sert pour autant d'y chercher une quelconque cruauté. Il ne s'agit pas de cela. Perdre son humanité c'est perdre cette conscience qui hypothèque ses chances de communion avec la nature.

²⁰² Camus remarque très justement dans ses *Carnets* que « la science explique ce qui fonctionne et non ce qui est. Ex : pourquoi des espèces diverses de fleurs et non pas une seule ? » (Car 957)

²⁰³ « Dans ce mariage des ruines et du printemps, les ruines sont redevenues pierres, et perdant le poli imposé par l'homme, sont rentrées dans la nature. » (N 106)

²⁰⁴ Sans doute le locuteur habite-t-il « ce pays où le soleil tue les questions » (M 460) qu'espère rejoindre un jour Martha.

²⁰⁵ « La beauté est insupportable. Elle nous désespère » (Car 797) parce qu'on sent bien qu'elle nous est étrangère. Et nous la voudrions pour nous.

Si j'étais arbre parmi les arbres²⁰⁸, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n'en aurait point, car je ferais partie de ce monde. Je serais ce monde auquel je m'oppose maintenant par toute ma conscience et par toute mon exigence de familiarité. Cette raison si dérisoire, c'est elle qui m'oppose à toute la création. (MS 254)

Comprendre le monde ne nécessite donc pas seulement de suspendre sa « conscience »²⁰⁹, sa « raison si dérisoire », en un mot, son « humanité », mais de s'en débarrasser définitivement.

Bientôt, répandu aux quatre coins du monde, oublieux, oublié de moi-même, je suis ce vent et dans le vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde. (N 114)

Afin que cette tentation vers le minéral soit pleinement assouvie, il faut en effet consentir à suivre Meursault et, « pierre parmi les pierres, retourn[er] dans la joie de son cœur à la vérité des mondes immobiles » (MH 1196)²¹⁰. La seule manière de comprendre le monde consiste à nier l'homme et la vie²¹¹ au sein d'une extase (au sens étymologique, de *extasis*, être hors de soi²¹²) cosmique. Mais il s'agit alors, après Pascal, de se poser la question de ce que peut bien signifier « comprendre », ou simplement « penser » hors de la conscience humaine.

Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute. (P 339/111)

Comme le remarque Barilier, « l'union extatique se fait noire et stérilisante ; le consentement au monde devient consentement au néant²¹³ », et — nous pouvons rajouter —, compréhension anéantie.

Plongée dans la beauté, l'intelligence fait son repas de néant (N 133)

²⁰⁶ Comme le remarque Henri Altan, « seuls des êtres humains peuvent être inhumains [*inhumane* en anglais] ou confrontés à l'inhumain. Les existences minérales, végétales, animales, ne sont jamais que dans le non-humain [*inhuman* en anglais] » (*L'Humanité d'homo sapiens*, p. 72). Sans le vouloir, Camus attire notre attention sur l'inobjectivité de cette inhumanité qui découle en réalité d'une perception anthropomorphiste de la nature. Il n'y a aucune raison de chercher de l'humain dans ce qui ne fait qu'être. Nous reviendrons sur cette remarque lorsque nous aborderons le paragraphe consacré à l'absurde.

²⁰⁷ « S'il est des paysages qui sont des états d'âme, ce sont les plus vulgaires. » (N 113)

²⁰⁸ Il est intéressant de noter que Camus reprend la comparaison pascalienne de l'homme avec l'arbre. « Un arbre ne se connaît pas misérable. » (P 397/114)

²⁰⁹ Dans *Noces*, Camus préconise l'abandon de la conscience, et s'oppose ainsi à Pascal pour qui cette lucidité qui nous sépare du monde fait la grandeur de l'homme. « L'homme est visiblement fait pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son métier ; et tout son devoir est de penser comme il faut » (P 146/620) ; « L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue ; parce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. Travaillons donc à bien penser. Voilà le principe de la morale. » (P 347/200) ; « Toute la dignité de l'homme consiste dans la pensée » (P 365/756) ; ou encore « la grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable ; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. » (P 397/114)

²¹⁰ « Quelle est cette condition où je ne puis avoir la paix qu'en refusant de savoir et de vivre ? » (MS 233) En devenant « arbre parmi les arbres », en suspendant sa conscience dans une léthargie minérale, Camus effectue ici un renversement complet du *Phédon* de Platon pour qui « philosopher, c'est s'exercer à mourir ».

²¹¹ « Le seul univers ou "avoir raison" prend un sens : la nature sans l'homme. » (N 135)

²¹² « Il [ce paysage] me mettait hors de moi au sens profond du terme, il m'assurait que sans mon amour et ce beau cri de pierre, tout était inutile. » (N 135)

²¹³ Albert Camus : philosophie et littérature, p. 19.

L'« entente amoureuse de la terre et de l'homme délivré de l'humain » (N 133) n'est donc qu'un mariage blanc, une union aride, qui ne fait qu'assécher un peu plus l'homme qui s'y risque. À quoi bon rejoindre ces « lieux où meurt l'esprit pour que naisse une vérité qui est sa négation même » (N 111) ? Qu'apprenons-nous du néant sinon qu'il est néant ? N'est-il pas préférable de reconnaître humblement qu'il faut se désintéresser de la compréhension globale du monde ?

Le Mythe de Sisyphe s'érige ainsi sur les ruines d'un échec. Il s'agit dès lors pour Camus de *faire avec* « l'hostilité primitive du monde » (MS 228) et, conscient que chercher à devenir le monde conduit à une aporie ou à la mort²¹⁴, de ne pas tomber dans le penchant inverse qui consiste à vouloir humaniser le monde. Toutefois, rester sourd au chant des sirènes et ne pas consentir aux « noces avec le monde » (N 108), c'est en même temps assumer de ne pas répondre à son aspiration à la compréhension et à la vérité, et ainsi décevoir notre « nostalgie d'unité » (MS 231), notre « appétit d'absolu » (MS 231).

Mais si effectivement Camus décrit un « homme déchiré entre son appel vers l'unité et la vision claire qu'il peut avoir des murs qui l'enserrent. » (MS 234), il serait incorrect de croire qu'il conteste absolument la capacité humaine à raisonner. « Il est vain de nier absolument la raison. Elle a son ordre dans lequel elle est efficace. » (MS 243-4) C'est en effet par elle que l'homme apprend ses limites, que Camus appelle précisément « les murs absurdes » (MS 226).

Mais si je reconnais les limites de la raison, je ne la nie pas pour autant, reconnaissant ses pouvoirs relatifs. Je veux seulement me tenir dans ce chemin moyen où l'intelligence peut rester claire. (MS 246)

Il s'agit donc pour Camus, comme chez Pascal, de se montrer raisonnable dans sa prétention à raisonner. Ce sens qu'il espérait, il sait désormais qu'il lui échappera à tout jamais, et la raison doit se soumettre à cette vérité.

²¹⁴ « Adieu, ma sœur ! Tout est facile, vous le voyez. Vous avez à choisir entre le bonheur stupide des cailloux et le lit gluant où nous vous attendons. » (M 496-7)

MISE EN PERSPECTIVE DE L'ÉTRANGERETE ET DE L'EFFROI

Ce qui nous frappe d'abord à la lecture de la pensée 72/199 et des œuvres consacrées à l'absurde, c'est l'importance du « faire sentir » pour ces auteurs. Nous l'avons vu, Pascal et Camus exploitent divers procédés littéraires qui participent de la mise en abyme du lecteur ou du spectateur. Dans *Disproportion de l'homme*, Pascal utilise principalement l'injonction à l'homme, cette figure généralisée du lecteur, ou l'interrogation, que le lecteur est invité à faire sienne. La dimension perlocutoire, parfois presque performative, qui émerge de ces actes de langage démontre ainsi la volonté pascalienne de « faire voir » (P 72/199) l'homme à l'homme, et ainsi de rendre sensible l'effroi naturel qui en résulte. Par ailleurs, l'emploi fréquent de la première personne du pluriel qui associe le locuteur du fragment à l'humanité permet également d'englober le lecteur qui s'identifie ainsi aisément au « je » compris dans le « nous »²¹⁵, si bien que son raisonnement se superpose à celui du locuteur. Dans *L'Étranger*, ce sont les habitudes sociales du lecteur qui sont incarnées dans des personnages, que par ailleurs Meursault ne comprend pas. L'identification à la première personne, par empathie sans doute, mais aussi en raison du bon sens dont Meursault sait faire preuve, participe à la remise en question d'un certain nombre d'*a priori*. Dans *Caligula* enfin, la présence du miroir sur scène invite le spectateur à prendre conscience de sa condition mortelle et d'assumer à son tour cette vérité que l'empereur souhaite partager à ses sujets.

Les démarches de Pascal et de Camus nous semblent ainsi intéressantes par leur refus de tout dogmatisme en matière d'expression de leur pensée. L'effroi et le sentiment de l'absurdité ne sont pas des théories à accepter ou à réfuter, mais à vivre ou ne pas vivre. Il n'y a pas à être d'accord ou non parce que ces sentiments ne procèdent d'aucun raisonnement et ne reposent sur aucune hypothèse — si ce n'est précisément l'hypothèse de ne reposer sur aucune hypothèse. Ils sont — excusez-nous du truisme — d'abord sensibles. Loin d'avoir pour ambition d'enseigner quoi que ce soit, ils tentent seulement d'avertir le lecteur des vérités intérieures qu'il lui suffit de consulter²¹⁶. D'ailleurs, comme le pensait Pascal, « on se persuade mieux, pour l'ordinaire, par les raisons qu'on a soi-même trouvées, que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres » (P 10/737).

²¹⁵ Le « nous » littéral « nous = je (locuteur) + il (humanité) » se laisse en effet interpréter comme un second « nous » auquel le lecteur participe « nous = je (lecteur) + il (humanité) ». Dans *La Chute*, Camus décrit très précisément ce procédé littéraire, qui y est par ailleurs mis en abyme : « Couvert de cendres, m'arrachant lentement les cheveux, le visage labouré par les ongles, mais le regard perçant, je me tiens devant l'humanité entière, récapitulant mes hontes sans perdre de vue l'effet que je produis, et disant : "J'étais le dernier des derniers." Alors, insensiblement, je passe, dans mon discours, du "je" au "nous". Quand j'arrive au "voilà ce que nous sommes", le tour est joué » (Ch 761-2).

²¹⁶ Il semble à cet égard que Pascal et Camus aient su tirer avantage de la pensée augustinienne, en particulier exprimée au sein du *De Magistro*. « Lorsque les maîtres ont exposé à l'aide des mots toutes ces disciplines qu'ils font profession d'enseigner [...], alors ceux qu'on appelle les élèves considèrent en eux-mêmes si les choses qui leur ont été dites sont vraies en regardant bien entendu cette vérité qui leur est intérieure. » (*De Magistro*, in *La Signification et l'enseignement*, texte latin, traduction française et commentaire du *De Magistro* par Emmanuel Bermon, Paris, Vrin, 2007, 45, p. 131)

En outre, comme le montrent Pavlovits et Noudelman, leur pensée se refuse également au dogmatisme des *a priori*. « Pascal tente de voir et de faire voir l'homme tel qu'il est, dans son être brut, en le dégagant de sa vie sociale fondée sur l'imaginaire. Il essaie aussi de voir et de faire voir le monde, qui donne le cadre de l'existence humaine, sans préjugé, comme il se montre avant toute interprétation²¹⁷ », alors que Camus entreprend de « démonter l'habillage culturel et psychologique de l'homme occidental pour dégager la conscience nue et sa présence aux choses²¹⁸ ». Leur méthode consiste donc à arracher l'homme à ce qu'Heidegger appelle « la quotidienneté du "on" »²¹⁹, cette attitude inauthentique en ce qu'elle feint d'ignorer l'essence même du *Dasein* qui est être-pour-la-mort. En terme pascalien, il s'agit de dépouiller l'homme des préjugés instaurés par la coutume ou l'imagination afin de l'estimer à son « juste prix » (P 72/199).

Pascal s'efforce ainsi de « consid[érer] ce qu'il est au prix de ce qui est » (P 72/199), entendu qu'à notre échelle, notre vision est fortement déformée par les contingences de l'existence. Certes, pour un homme ordinaire, la stature et l'opulence d'un roi sont fort enviabiles, mais dès lors qu'il ouvre sa perspective jusqu'à effleurer l'infini, il constate que la vie d'un roi est tout aussi misérable que la sienne — peut-être même plus en ce qu'il en est inconscient. Ce roi est en effet pur néant eu égard de ce qui est, et son existence limitée est d'une vanité infinie. L'aspiration illusoire de l'homme ordinaire à devenir roi repose ainsi sur une méconnaissance de sa nature profonde qui est d'être un homme, et par cela effroyablement insignifiant.

Or, à quoi pense le monde ? Jamais à cela ; mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, *etc.*, à se battre, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi et qu'être homme.
(P 146/620)

De son côté, Camus s'emploie essentiellement à ôter ce voile de l'habitude qui, en opacifiant notre accès à nous-mêmes, nous rend l'existence familière. Il s'agit pour lui de faire en sorte que les objets qui nous entourent « perdent le sens illusoire dont nous les revêtions » (MS 228). Il tente ainsi, par un regard lucide sur le monde, de restituer à l'homme une conscience brute qui lui permette de reconnaître l'inhumanité d'une existence routinière, et le caractère mathématique de la mort. Suite à la déconstruction qu'il opère, Camus décrit ce sentiment d'étrangèreté de l'homme absurde, c'est-à-dire de l'homme qui a reconnu l'absurdité de sa condition.

En somme, par l'usage d'une raison épurée²²⁰ et dans les limites de cette raison — sans doute devrions-nous même dire « à cause des limites de cette raison » —, Pascal et Camus esquissent les sentiments de l'effroi et de l'absurdité qui coïncident avec une conception d'un monde privé de signification supérieure et profondément déstabilisant.

²¹⁷ Le Rationalisme de Pascal, p. 49.

²¹⁸ Camus et Sartre : le corps et la loi, p. 133-155.

²¹⁹ Cf. MS pp. 235-6. Camus y fait explicitement référence.

²²⁰ Nous utilisons volontiers ce terme aux connotations kantienne. Bien que les préoccupations de Kant (il s'agit pour lui de refonder la métaphysique sur des bases solides) étaient tout à fait étrangères à celles de Pascal et de Camus (qui se contentaient de savoir comment vivre), nous pensons en effet que sa méthode participe d'un même mouvement de répression contre un usage illégitime de la raison.

S'il fallait reconnaître une limite à cette mise en perspective, il semble qu'il faille différencier effroi et sentiment de l'absurdité dans la mesure où le premier est un sentiment qui confronte, et le second qui exclut. Le sentiment de l'absurdité est avant tout un sentiment d'étrangeté, d'exclusion, voire même d'illégitimité. L'effroi ne s'y oppose pas, mais il reste plus ouvert. Il est un sentiment éprouvé dans la confrontation (effroi face à) et non pas dans la distanciation (étrangeté à). Découvrir le sentiment d'absurdité et vivre avec lui, c'est devenir un intrus, un paria ; c'est reconnaître que l'on est simplement *de trop*²²¹, d'où peut-être la tentation du suicide chez Camus comme ultime effort pour restituer un ordre duquel il sera absent, alors que Pascal se dirige plutôt vers la nécessité du pari.

²²¹ « Je me suis expliqué aussi la bizarre impression que j'avais d'être de trop, un peu comme un intrus. » (E 189)

L'Étrangèreté de Dieu

Il nous reste encore à étudier la question du sentiment de l'étrangèreté à Dieu, avant de le mettre en perspective avec l'effroi de l'homme sans Dieu. Nous reconnaissons que, pour être systématique, nous aurions dû la traiter au sein de notre analyse du sentiment de l'absurdité. D'ailleurs, motivés par le respect d'une certaine continuité lors de notre analyse du fragment 72/199, nous avons déjà entamé la question chez Pascal. Cependant, étant donné que l'absence de Dieu est postulée par Camus, il nous semble ne pas pouvoir légitimement intégrer la liste pourtant non exhaustive des « découvertes absurdes » (MS 230). En réalité, les sentiments camusiens découlent tous de cette étrangèreté fondamentale à Dieu, qui n'est par ailleurs pas abordée explicitement dans *Le Mythe de Sisyphe*.

Revenons quelques instants sur ce sentiment de l'absurdité. On peut lui distinguer deux significations : selon que l'on rattache son étymologie à *sourd* ou à *son*²²². Nous avons traité jusqu'ici du caractère assourdissant — voire abasourdissant — d'un monde avec lequel l'homme discordé dans une cacophonie déséparante. Il nous reste donc à envisager le sentiment de l'homme face au silence. Chez Pascal comme chez Camus, « silence » ne signifie pas simplement « absence de bruit ». Il est au contraire synonyme de « présence, présence d'une personne qui décide de se taire ». Cette présence-absence est métaphysique puisqu'elle résume le sentiment des hommes face au silence d'un « Dieu qu[i] s'est caché à leur connaissance » (P 194/427). Il n'en demeure pas moins essentiel pour Pascal qu'il existe²²³. Celui-ci remarque d'ailleurs que son silence est clairement annoncé par les prophètes²²⁴ : « Vere tu es Deus absconditus Deus²²⁵ Israhel Salvator » (Is 45, 15). Pascal nous invite donc, comme le soutient Magnard, à interpréter « le silence comme mutisme, le vide comme absence, la misère comme image en creux de la grandeur²²⁶ », si bien que son apologétique s'achève en herméneutique. D'après lui, Dieu se découvre à « ceux qui le cherchent de tout leur cœur » (P 194/427). C'est ainsi uniquement au travers de la foi que l'effroi fait place à la quiétude. Le sentiment de l'absurdité découle au contraire chez Camus du silence d'un Dieu qui paradoxalement n'existe pas²²⁷. Ginestier souligne à ce titre que « l'absence de Dieu ne constituerait pas un problème si

²²² cf. *La pensée de Camus*, pp. 41-42.

²²³ Nous nous permettons ici de quitter momentanément notre perspective — qui consiste à analyser la pensée de l'homme sans Dieu, c'est-à-dire de l'homme avant le pari — afin de traiter la question du silence de Dieu chez Pascal dans sa complexité.

²²⁴ « Qu'ils apprennent au moins quelle est la religion qu'ils combattent avant de la combattre. Si cette religion se vantait d'avoir une vue claire de Dieu, et de le posséder à découvert et sans voile, ce serait la combattre que de dire qu'on ne voit rien dans le monde qui le montre avec cette évidence. Mais puisqu'elle dit, au contraire, que les hommes sont dans les ténèbres et dans l'éloignement de Dieu, qu'il s'est caché à leur connaissance, que c'est même le nom qu'il se donne dans les Écritures, *Deus absconditus*. » (P 194/427)

²²⁵ Notons que dans l'aphorisme qui nous a intéressés en introduction Nietzsche prend en dérision l'hypothèse du Dieu caché. « L'a-t-on perdu ? dit l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? dit un autre. Ou bien se cache-t-il quelque part ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? — ainsi ils criaient et riaient tous à la fois. » (GS 125)

²²⁶ Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal, p. 128.

²²⁷ Il n'est d'ailleurs pas rare de voir exprimé explicitement ce paradoxe. Camus évoque en effet « la protestation lucide de l'homme jeté sur une terre dont la splendeur et la lumière lui parlent sans relâche d'un Dieu qui n'existe

elle n'était couplée avec la présence de l'idée de Dieu²²⁸ ». Camus se trouve ainsi dans cette situation intermédiaire, peu confortable, où reconnaissant la mort de Dieu, sa pensée métaphysique en conserve malgré tout l'empreinte, du moins dans son vocabulaire. Camus est ainsi hanté par ce que Nietzsche appelait « putréfaction divine » (GS 125) et dont ce dernier appelait pourtant à se débarrasser. C'est donc à partir d'une inquiétude métaphysique qu'il élabore sa pensée.

Le principal grief contre Dieu, au sein du *Cycle de l'absurde*, ne remet pourtant pas précisément en question son *mutisme*. Si tout était pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles, ce silence divin passerait sans doute inaperçu. Mais Dieu reste *sourd* à l'« appel humain » (MS 238) qui est un appel de détresse. Il feint d'ignorer sa souffrance en se cantonnant dans un silence intolérable.

Les dernières répliques du *Malentendu*, d'abord intitulé « *Budejovice ou Dieu ne répond pas* » (Car 961), mettent en scène très précisément de cette indifférence divine qui peut atteindre le dédain.

(*Dans un cri*) Oh ! Mon Dieu ! Je ne puis vivre dans ce désert²²⁹ ! C'est à vous que je parlerai et je saurai trouver mes mots. (*Elle tombe à genoux.*) Oui, c'est à vous que je m'en remets. Ayez pitié de moi, tournez-vous vers moi ! Entendez-moi, donnez-moi votre main ! Ayez pitié, Seigneur, de ceux qui s'aiment et qui sont séparés ! (M 498)

Maria a beau se mettre en position de prière et implorer Dieu, son appel pathétique s'évapore dans un silence qui s'achève sur un « non ! ». Il s'agit en l'occurrence d'un « non ! » définitif et humiliant, prononcé comme nous l'indique la didascalie « d'une voix nette et ferme » par un vieillard, symbole de ce Dieu usé — ce qui explique peut-être sa surdité —, égoïste²³⁰ et « lâche » (Mal 497) qui s'est retiré en laissant l'homme face à lui-même. À la veille de sa mort, Caligula en faisait déjà l'expérience douloureuse.

Tout a l'air si compliqué. Tout est si simple pourtant. Si j'avais eu la lune, si l'amour suffisait, tout serait changé. Mais où étancher cette soif ? Quel cœur, quel dieu auraient pour moi la profondeur d'un lac ? (*S'agenouillant et pleurant.*) Rien dans ce monde, ni dans l'autre, qui soit à ma mesure. Je sais pourtant, et tu le sais aussi (*il tend les mains vers le miroir en pleurant*), qu'il suffirait que l'impossible soit. L'impossible ! Je l'ai cherché aux limites du monde, aux confins de moi-même. J'ai tendu mes mains (*criant*), je tends mes mains et c'est toi que je rencontre, toujours toi en face de moi, et je suis pour toi plein de haine. (C 387-8)

Alors que ses mains s'élèvent et ses yeux se remplissent d'une soif de ciel, Caligula est projeté au sol et contraint à affronter cette réalité qui le rive à un monde imparfait. Comme Kirilov,

pas » (N 129), ou encore « la bravade légendaire, [...] ce rire insensé de l'homme sain provoquant un dieu qui n'existe pas » (MS 271).

²²⁸ La pensée de Camus, p. 35.

²²⁹ Elle répond ainsi personnellement à la question que se pose Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* : « je veux savoir [...] si la pensée peut vivre dans ces déserts » (MS 234), ces derniers symbolisant l'aridité désillusionnée qui permet à la conscience de l'absurdité d'émerger. Notons que, dans cette scène finale, Martha est amenée à se débarrasser de son dernier mirage, Dieu.

²³⁰ « Priez votre Dieu qu'il vous fasse semblable à la pierre. C'est le bonheur qu'il prend pour lui, c'est le seul vrai bonheur. Faites comme lui, rendez-vous sourde à tous les cris, rejoignez la pierre pendant qu'il en est temps. » (M 496-7) On retrouve ici la tentation minérale de *Noces*.

Camus « sent que Dieu est nécessaire²³¹ et qu'il faut bien qu'il existe. Mais il sait qu'il n'existe pas et qu'il ne peut exister » (*MS* 291-2). Dépourvu de principe d'explication, le monde lui apparaît comme irrationnellement vide.

Et voici maintenant ma vieille angoisse, là, au creux de mon corps, comme une mauvaise blessure que chaque mouvement irrite. Elle est peur de la solitude éternelle, crainte qu'il n'y ait pas de réponse. (*M* 479)

Si nous sommes contraints de reconnaître avec Jan qu'il n'y a « pas de répons », du moins estimons-nous avoir le droit à un signe, mais comme chez Pascal, le monde est asémiotique.

Aucune divinité trompeuse n'a tracé les signes de l'espoir ou de la rédemption. (*N* 124)

L'homme a beau scruter en chaque recoin, il n'y trouve toujours que le silence des cailloux.

Peut-être, il y a bien longtemps, y avais-je cherché un visage. Mais ce visage avait la couleur du soleil et la flamme du désir : c'était celui de Marie. *Je l'avais cherché en vain*. Maintenant, c'était fini. Et dans tous les cas, je n'avais rien vu surgir de cette sueur de pierre. (*E* 210-211, nous soulignons)

Faute de signe, l'homme est incapable d'y trouver un sens et ses questions restent à jamais ouvertes. Le monde est ainsi également asémantique.

Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. (*MS* 254)

En somme, le problème de cette absence de Dieu se résume pour Camus à l'absence d'un sens supérieur qui puisse éclairer l'existence humaine. L'appel humain s'anéantit dans un écho assourdissant de vide. Il ne s'agit donc pas d'un sentiment d'étrangèreté à Dieu, mais du sentiment de l'étrangèreté *de* Dieu. C'est quelque part ce qu'il affirmera aux dominicains de Latour-Maubourg.

Je ne partirai jamais du principe que la vérité chrétienne est illusoire, mais seulement de ce fait que je n'ai pu y entrer. (*IC* 470)

Il est intéressant de noter que hors de ses œuvres, forcément virulentes vis-à-vis de la religion dans la mesure où elles défendent une vision du monde agnostique²³², Camus sait se montrer très respectueux eu égard du religieux.

Je puis nier une chose sans me croire obligé de la salir ou de retirer aux autres le droit d'y croire. (*C* 362)

On sent presque une once de nostalgie lorsqu'il affirme : « je n'ai pu y entrer ». De même, les blasphèmes — récurrents dans l'œuvre camusien — sont bien souvent amers, comme dans cet exemple où Camus renverse les paroles de l'Évangile²³³.

²³¹ Ce Dieu si nécessaire à Camus est ce qu'on appelle un « Dieu des philosophes », un Dieu impersonnel et abstrait, un concept d'absolu purement théorique. Les prières de Maria et de Caligula ne changent rien à notre affirmation. Elles résonnent encore dans le vide. En somme le dieu qui n'existe pas et dont Camus reproche malgré tout le silence repose sur une conception déiste. Le paradoxe peut ainsi être levé dès lors qu'après Pascal nous considérons « le déisme, [comme] presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout à fait contraire. » (*P* 566/449) Notons pour finir que le terme « foi » n'apparaît ni dans *L'Étranger*, ni dans *Caligula*, ni dans *Le Malentendu*, et qu'il n'apparaît qu'à trois reprises dans *Le Mythe de Sisyphe*, la première fois pour désigner la témérité de K. dans *Le Procès* de Kafka (*MS* 310), et les deux autres fois pour désigner « la foi en l'éternité » — et non en Dieu — chez Dostoïevski (*MS* 291 et 294). Cette foi qu'il doit emprunter aux autres écrivains semble ainsi être absolument étrangère à Camus.

²³² « Je ne vois pas pourquoi je m'excuserais de trouver de l'intérêt à tous ceux qui ne vivent pas dans la grâce. Il est bien temps qu'on commence à s'occuper d'eux, puisqu'ils sont les plus nombreux. » (*iNI* 656) ; ou encore : « sens de mon œuvre : Tant d'hommes sont privés de la grâce. Comment vivre sans la grâce ? Il faut bien s'y mettre et faire ce que le Christianisme n'a jamais fait : s'occuper des damnés » (*Car* 1019).

Tout à l'heure, n'étais-je pas riche et de quelle richesse puisque je pouvais croire encore à un autre monde et combien meilleur. Mais voici que j'ai compris et que plus rien ne me reste que le présent. L'éternité est là et moi je l'espérais. *Hélas, hélas* notre royaume est de ce monde.²³⁴

La détresse de Camus est encore plus pathétique dans cet extrait révélateur issu de *Perte de l'être aimé*.

Comment ne pas me rappeler ce père dominicain qui me disait avec une grande simplicité et sur le ton le plus évident : « Quand nous serons en Paradis... » Il y a donc des hommes qui vivent avec une pareille certitude quand d'autres la cherchent à grands frais ? Je me souviens aussi de la jeunesse et de la gaieté de ce père. Sa sérénité m'avait fait mal. » (*Péa* 983-4)

Ses lectures d'Augustin pour son travail de diplôme en philosophie lui ont appris que Dieu seul, par sa grâce, décidait d'accorder ou non la foi, d'où vraisemblablement un sentiment d'injustice, pas loin du dégoût. On comprend désormais que l'agnosticisme camusien²³⁵ ne lui apporte pas le confort intellectuel accompagnant la *revendication* d'athéisme. Camus faisait en effet figurer au début de *L'Art dans la communication* (*Ac* 960) cette citation révélatrice de Pascal « ... Et je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant » (*P* 421/405). L'approche camusienne de la foi est ainsi irréductible à une triviale déclaration d'athéisme, qu'il trouve par ailleurs vulgaire²³⁶. D'ailleurs, il suffit d'y tendre l'oreille pour saisir que ces « professions d'absence de foi » constituent en même temps, pour la plupart, un acte d'autopersuasion (« je suis athée » prend une valeur performative)²³⁷. Évidemment, celui qui se proclame athée doit être sûr de son coup, ce qui n'est pas forcément le cas du croyant, qui comme le montre Pascal dans l'argument du pari, a moins à perdre de son erreur. En somme, l'athéisme, comme la foi

²³³ « Mon royaume n'est pas de ce monde » (*Jn* 18, 36)

²³⁴ Cité par Jacqueline Levi-Valensi dans sa conférence sur « Camus et le sacré » qui s'est déroulée au centre international d'études francophones en janvier 1985, nous soulignons. Il serait intéressant d'en savoir plus sur cet extrait, afin de pouvoir le comparer avec le dernier essai de *L'Envers et l'Endroit*, dans lequel on trouve des expressions similaires, mais où la nostalgie a disparu : « Et quand donc suis-je plus vrai que lorsque je suis monde ? Je suis comblé avant d'avoir désiré. L'éternité est là et moi je l'espérais. [...] Tout mon royaume est de ce monde. » (*EE* 71) Notons encore que Camus affectionne particulièrement cette formule par laquelle il retourne les paroles du Christ devant Pilate (« Mon royaume n'est pas de ce monde » (*Jn* 18, 36)), puisqu'il la fait figurer au sein de son travail de diplôme (« Leur évangile [des Grecs] disait : notre Royaume est de ce monde » (*Mcn* 1000)) et qu'elle constitue le centre du recueil de nouvelles *L'Exil et royaume*.

²³⁵ Nous nous refusons à toute lecture christianisante de Camus. Si son œuvre repose en effet essentiellement sur le souci existentiel du silence de Dieu et de sa présence-absence, il ne contient aucun élément positif permettant une telle interprétation. Nous nous permettons par ailleurs de juger ridicule et malhonnête cette attitude qui consiste à faire dire à quelqu'un qui n'est plus là pour se défendre, ce que l'on voudrait qu'il ait pensé, et, qui plus est, contre ce qu'il a véritablement dit, comme si reconnaître dans son œuvre une interrogation métaphysique pouvait lui assurer définitivement le Paradis. Nous nous contentons pour notre part de parler de l'homme, et laissons à Dieu juger de sa foi.

²³⁶ « Je ne crois pas en Dieu, c'est vrai. Mais je ne suis pas athée pour autant. Je serais même d'accord avec Benjamin Constant pour trouver à l'irréligion quelque chose de vulgaire et de... oui d'usé » (cité par René QUILLOT dans *Théâtre, Récits, Nouvelles* (volume I), Paris, Gallimard, 1962, p. 1881) « 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. » (*CarIV* 1197)

²³⁷ Le comble de cette attitude qui consiste à se persuader de la non-existence de Dieu se retrouve aujourd'hui dans le pathétique prosélytisme athée. Pour ne pas être seuls à penser que Dieu n'existe pas tout en n'en étant pas vraiment certains, il s'agit de faire de la publicité, avec des slogans comme « *There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life* ». En réalité, si Dieu n'existait vraiment pas, il s'agirait de ne pas lui donner de l'être en en parlant.

du charbonnier, se résume à accepter une vérité sans examen critique afin de ne pas se poser de questions existentielles trop embarrassantes.

L'HOMME ET LE MONDE

Nous avons longuement traité des sentiments existentiels de l'homme sans Dieu. S'ils nous donnent un panorama très large des rapports que l'homme entretient avec le monde, nous pensons qu'il est nécessaire à présent de les ressaisir sous un angle philosophique. Nous nous intéresserons donc dans ce chapitre à définir l'être-au-monde²³⁸ pascalien et camusien. Notre analyse s'appuiera essentiellement sur l'interprétation que propose Carraud de l'égarement pascalien et sur la notion d'absurde telle que Camus la développe.

Dans un second temps, nous traiterons la question de la fidélité à cet état de l'homme dans le monde, qui se caractérise chez Pascal par un refus du divertissement, et chez Camus par la confrontation lucide à l'absurde. Nous envisagerons alors la révolte camusienne contre ces échappatoires que constituent l'espoir, le suicide philosophique, et le suicide physique.

²³⁸ Nous ne cherchons pas ici à faire une lecture heideggérienne de l'égarement et de l'absurde — quoique cela soit sans doute possible (et fort intéressant), l'effroi et le sentiment de l'étrangèreté seraient alors les tonalités affectives de ces être-au-monde —, mais simplement à souligner qu'ils se comprennent en terme de rapport.

D'APRES PASCAL

L'Égaré

Nous avons précédemment analysé l'effroi au sein de *Disproportion de l'homme*. Nous pensons qu'il est intéressant de joindre à l'étude du fragment 72/199 celle du 693/198 — que Lafuma fait au demeurant précéder dans son édition —, dans la mesure où l'effroi comme sentiment semble découler de l'égaré, comme état de l'homme dans le monde.

En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même et comme *égaré* dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait²³⁹ sans connaître et sans moyen d'en sortir. (P 693/198, nous soulignons)

L'égaré pascalien est original en ce qu'il ne présuppose aucun repère²⁴⁰. Il s'agit d'un égaré absolu, sans complément circonstanciel. Il est par ailleurs remarquable qu'il échappe à la conscience. L'égaré ne se perçoit jamais *immédiatement* comme tel. Il peut en revanche être vu égaré²⁴¹, mais surtout vu ne-se-voyant-pas-égaré. Pascal offre ainsi au lecteur une mise en scène du regard sur son propre aveuglement. En proposant un « voir du non-voir²⁴² », il incite à une réflexion sur son égaré, si bien que l'on peut effectivement parler, après Carraud, de « théâtre de l'égaré²⁴³ » ou de « mise en spectacle de la misère²⁴⁴ »²⁴⁵.

Carraud met également en évidence, à partir d'une analyse différentielle du regard, la symétrie entre les concepts d'égaré et de contemplation. Nous avons pu constater dans *Disproportion de l'homme* que l'infini du monde nous interdit de l'embrasser d'un seul regard. Par conséquent, la contemplation ne parvient jamais à (r)établir l'unité du cosmos. En perpétuelle fuite dans une double infinité, le regard contemplatif est inarrêtable.

Nous voguons dans un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. (P 72/199)

²³⁹ Il est intéressant de souligner que l'éveil de la conscience que l'on trouve chez Camus se trouve implicitement exprimé ici par Pascal. Le rapprochement avec un fragment des *Carnets* est saisissant : « Que signifie ce réveil soudain — dans cette chambre obscure — avec les bruits d'une ville tout d'un coup étrangère ? Et tout m'est étranger, tout, sans un être à moi, sans un lieu où refermer cette plaie. Que fais-je ici, à quoi riment ces gestes, ces sourires ? Je ne suis pas d'ici — pas d'ailleurs non plus. Et le monde n'est plus qu'un paysage inconnu où mon cœur ne trouve plus d'appuis. Étranger, qui peut savoir ce que ce mot veut dire. (Car 906)

²⁴⁰ L'éveil sur une île déserte et effroyable est bien entendu une métaphore pour exprimer notre naissance misérable sur une terre désertée par Dieu. S'il y avait un avant qui constitue un repère, il faudrait qu'il soit ce jardin d'Eden duquel l'homme a chuté et dont il ne conserve plus que la nostalgie.

²⁴¹ « Qui ne voit par tout cela que l'homme est égaré [...] ? » (P 431/430, nous soulignons) ; « qu'il se regarde comme égaré » (P 72/199, nous soulignons) ; « un égaré bien visible » (P 406/477, nous soulignons) ; « l'homme [...] est visiblement égaré » (P 427/400, nous soulignons) ; et dans le fragment qui nous intéresse plus particulièrement : « en voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers » (P 693/198, nous soulignons).

²⁴² Pascal et la philosophie, p. 397.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Nous pouvons dès lors élargir notre analyse de la dimension perlocutoire du fragment 72/199 au fragment 693/198, ainsi bien sûr qu'aux pensées traitant de l'égaré.

L'égaré est condamné, à l'*instar* des atomes du *clinamen* épicurien, à une « fuite éternelle » (P 72/199) et sans attache véritable. Certes, de même que les atomes chez Lucrèce s'entrechoquent, l'égaré de Pascal largue ses amarres ci ou là au gré d'un hasard dérisoire, mais il n'y trouve pas l'« assiette ferme²⁴⁶ » qu'il recherche. En effet, la position d'équilibre ne s'atteint pas en s'attachant à n'importe quel objet isolé du tout²⁴⁷, mais en dépassant la tension entre les deux infinis par leur réunion²⁴⁸.

Comme le soutient Carraud, « la double infinité [objet du regard contemplatif] est une théorie de l'illimitation des regards virtuels²⁴⁹ ». Le regard égaré est en revanche — et paradoxalement — un et arrêté.

Ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux, et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. (P 693/198)

Il s'agit donc d'un regard arbitraire et malheureusement naturel²⁵⁰ qui, en s'attachant à un objet quelconque, refuse de s'élever à l'infini, et pour cause. Nous l'avons montré précédemment, la contemplation génère l'effroi. Ainsi, comme le soutient Carraud, « Le regard de l'égaré est un regard résiduel, regard de la peur (celle de sa propre illimitation)²⁵¹ ». Or rien ne justifie cette attitude démissionnaire par laquelle « le regard se rive [...] pour fuir sa propre dérive²⁵² ».

En résumé, l'égaré chez Pascal est double. Il constitue d'abord cet état effrayant auquel l'homme est soumis et dont le fragment 72/199 rend compte. Il est primordial d'en être conscient, mais plus encore, de reconnaître son inexorabilité, sans quoi nous serions doublement égarés. En effet, l'égaré est également ce comportement qui consiste précisément à nier la « dérive » (P 72/199) — dont on peut noter, à l'*instar* de l'égaré, sa polysémie : elle peut être à la fois psychologique et géographique — au sein des deux infinis au travers d'une fixation aléatoire et dérisoire. On comprend dès lors que pour lui échapper, il faut

²⁴⁶ « Nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme, [...] mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes » (P 72/199) ; « étant sans assiette et sans repos » (P 419/464) ; « heureux ceux qui, étant sur ces fleuves [...] assis dans une assiette basse et sûre » (P 458/545), et pourtant, il suffirait, comme le demande Archimède, d'un point où l'on puisse se tenir ferme pour ébranler la terre (Descartes introduisait sa seconde méditation sur ce rappel).

²⁴⁷ « Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. [...] rien ne peut fixer le fini entre deux infinis qui l'enferment et le fuient. » (P 72/199)

²⁴⁸ « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre deux. » (P 353/681) Ainsi, comme le soulève Goldman, « le seul lieu naturel (si ce mot à un sens) dans lequel l'homme trouverait le bonheur et le calme, se trouve non pas au milieu, mais *aux deux extrêmes à la fois* ; or, comme il ne peut rien faire pour approcher ni l'un ni l'autre, il reste — malgré son agitation apparente — dans une immobilité de fait, qui est cependant non pas équilibre, mais tension permanente, mobilité immobile, mouvement qui tend au repos et à la stabilité, et qui se déroule, sans jamais progresser, vers un effondrement perpétuel » (*Le Dieu caché*, p. 229).

²⁴⁹ Pascal et la philosophie, p. 398.

²⁵⁰ « L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement ; de sorte que, faute de vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux. » (P 81/661)

²⁵¹ Pascal et la philosophie, p. 399.

²⁵² *Ibid.* pp. 399-400.

porter sur la réalité un regard effrayé²⁵³, c'est-à-dire non susceptible de s'égarer dans l'arbitraire. C'est donc en se reconnaissant égaré que l'on ne risque point de s'égarer.

Le Divertissement

L'étude de l'égaré comme anticontemplation préfigure ce concept, fondamental dans *Les Pensées* qu'est le divertissement. Le lecteur, nous l'avons montré, est amené à se voir ne-se-voyant-pas-égaré. Il constate ainsi non sa cécité — la privation de la vue l'empêcherait tout simplement voir quoi que ce soit —, mais son « aveuglement » (P 693/198), c'est-à-dire son devenir-aveugle, qui présuppose un objet le détournant de la lumière en l'attirant à lui.

Ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux, et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. (P 693/198)

L'égaré est ainsi « aveuglé plus qu'aveugle²⁵⁴ ». Sans doute trop lumineuse, la vision du tout lui échappe, pour s'abimer dans l'obscurité arbitraire de « quelques objets plaisants ». C'est précisément ce détournement de l'essentiel, ou cette fuite dans l'inessentiel, que Pascal nomme divertissement.

La sensibilité de l'homme aux petites choses et l'insensibilité pour les grandes, marque d'un étrange renversement (P 198/632)

Au sein du long fragment 139/156, le plus long fragment consacré au divertissement, Pascal soutient que « tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre » (P 139/156). La misère évoquée ici par Pascal ne résulte plus d'un sentiment, mais découle de cet état de l'homme²⁵⁵ en perpétuel mouvement²⁵⁶. Tout comme il est incapable de trouver une assiette ferme, l'égaré ne sait demeurer en repos.

D'où vient cet homme qui a perdu depuis peu de mois son fils unique, et qui, accablé de procès et de querelles, était ce matin si troublé, n'y pense plus maintenant ? Ne vous en étonnez pas : il est tout occupé à voir par où passera ce sanglier, que ses chiens poursuivent avec tant d'ardeur depuis six heures. (P 139/156)²⁵⁷

Tout est prétexte à l'évasion de sa propre condition. L'égaré papillonne²⁵⁸ d'un objet à l'autre sans pouvoir s'y arrêter. La mort d'un fils elle-même est incapable de captiver un père²⁵⁹. Quoiqu'en apparence ironique, voire même sarcastique, Pascal ne s'en prend pas directement à ce pauvre père dont l'attitude relève plus du désespoir que du dédain.

²⁵³ L'effroi a ainsi une vertu thérapeutique en ce qu'il soigne, par la prise de conscience de la misère humaine qui l'accompagne, un jugement qui manque de clairvoyance. En revanche, il éveille simultanément une angoisse existentielle.

²⁵⁴ Pascal et la philosophie, p. 398.

²⁵⁵ Dans *Les Pensées*, Pascal parle d'« instinct secret » (P 139/136)

²⁵⁶ Pascal utilise la métaphore de la roue pour signifier cette dynamique infinie de l'homme hors de son centre : « Les grands et les petits ont mêmes accidents, et mêmes fâcheries, et mêmes passions ; mais l'un est au haut de la roue et l'autre près du centre, et ainsi moins agité par les mêmes mouvements. » (P 139/156)

²⁵⁷ Camus réactualise ce fragment dans *Amour de vivre* : « Ma femme est morte, mais par bonheur, j'ai un gros paquet d'expédition à rédiger pour demain » (EE 65).

²⁵⁸ « Il [l'homme] est si vain, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose, comme un billard et une balle qu'il pousse, suffit pour le divertir. » (P 139/156)

²⁵⁹ L'égaré de Meursault lorsqu'il visite sa mère à la morgue n'est-il pas également une illustration de cet attachement à l'inessentiel qui nous interdit même de penser à la mort de ceux qui nous sont proches ?

Ainsi on se prend mal pour les blâmer ; leur faute n'est pas en ce qu'ils cherchent le tumulte ; s'ils ne le cherchaient que comme un divertissement ; mais le mal est qu'ils le recherchent comme si la possession des choses qu'ils recherchent devait les rendre véritablement heureux. » (P 139/156)

Il est en l'occurrence évident qu'on ne peut être dupe à ce point qu'une partie de chasse nous console de la mort d'un fils. Celle-ci permet simplement de s'en détacher un instant. Le divertissement pour lui-même peut être bon dans la mesure où il permet ensuite de mieux se recentrer sur soi-même. Il serait d'ailleurs stérile, voire dans certains cas dangereux, de nous absorber totalement dans la considération de notre misère ou de notre finitude. En revanche, ce qui est dangereux dans le divertissement et dont il faut absolument se méfier, c'est le charme de l'illusion, qui a tendance à parasiter notre conscience jusqu'à l'évincer.

Ainsi, de même qu'il est appelé à se reconnaître égaré, l'homme pascalien est amené à prendre conscience des mécanismes du divertissement qui ne se résume pas seulement à fuir sa misère en lui substituant la réalisation de quelque désir, mais à croire qu'il peut, le faisant, être heureux. Comme il a déjà été montré, le désir, en tant qu'il est attachement à un objet particulier, consiste à se rendre aveugle.

Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement.
(P 82/44)

Pire, il induit en erreur, non pas visuellement, mais moralement. Le désir est en effet d'autant plus sournois que sa réalisation, le plaisir, feint le bonheur, alors qu'elle est à l'image de son objet, éphémère et injuste²⁶⁰. Pascal relève en effet qu'« il [le divertissement] vient d'ailleurs et de dehors ; et ainsi il est *dépendant*, et partant, sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables » (P 170/132, nous soulignons), et dont le plus évident, en même temps que le plus nécessaire, est la mort. Le bonheur ainsi défini est un bonheur purement négatif, qui consiste simplement à ne pas considérer son malheur.

Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser.²⁶¹ (P 168/134)

Ainsi que le remarque Magnard, « l'homme est condamné à être partagé entre l'être et l'apparence²⁶² », entre la misère et ce bonheur dont on a montré qu'il était à la fois négatif et hypocrite. Certes, en bon augustinien, Pascal favorise l'être sur l'apparence. Mais, si « sans divertissement il n'y a point de joie, [et] avec le divertissement il n'y a point de tristesse » (P 139/156), pourquoi refuser cet aveuglement qui rendrait la vie supportable (du moins pour le temps où les accidents demeurent favorables) ?

Pour Pascal, le divertissement — comme l'habitude chez Camus — n'est pas seulement le mal en ce qu'il détourne de soi, mais il est encore la cause de son enlèvement dans ce mal en ce qu'il

²⁶⁰ « La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux, parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas ; et, quand nous arriverions à ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela, parce que nous aurions d'autres désirs conformes à un nouvel état. » (P 109bis/73)

²⁶¹ « L'homme est face à face avec lui-même : je le défie d'être heureux. » (EE 58)

²⁶² Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal, p. 32.

empêche définitivement d'en sortir. Or, ce qui se joue, c'est la vie et, sur cette terre du moins, nous n'en avons qu'une.

La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui [à l'*instar* de la lassitude] nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort. (P 171/414)

Nous comprenons ainsi mieux le fragment intitulé *Fascinatio nugacitatis* qui préconise de faire « comme s'il n'y avait que huit jours de vie » (P 203/386), et ainsi de consacrer son existence entière à l'essentiel. Il s'agit ainsi de s'imprégner de la pensée des « condamnés à mort » (P 199/434), qui n'est pas seulement « l'*image* de la condition des hommes » (P 199/434, nous soulignons), mais comme le pressentait Camus, notre condition elle-même.

Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus d'une heure pour l'apprendre, cette heure suffisant, s'il sait qu'il est donné, pour le faire révoquer, il est contre nature qu'il emploie cette heure-là, non à s'informer si l'arrêt est donné mais à jouer au piquet. Ainsi, il est surnaturel que l'homme, *etc.* (P 200/163)

Si huit jours ne peuvent être gaspillés, il en est de même de chacun des instants de notre existence, dût-on vivre jusqu'à cent ans²⁶³.

²⁶³ « Si on doit donner huit jours de sa vie, on doit donner cent ans. » (P 204/159)

D'APRES CAMUS

L'Absurde

Le sentiment de l'absurdité, exploré dans sa dimension existentielle et illustré au travers des œuvres littéraires camusiennes, laisse dans un second temps place à l'absurde comme « notion ».

Le sentiment de l'absurde n'est pas pour autant la notion de l'absurde. Il la fonde, un point c'est tout. (MS 238).

Si ce sentiment éprouvé lors de la confrontation de la conscience à sa propre étrangeté-té-témoigne de l'absurde, l'absurde lui-même n'est pas un sentiment. Il est au contraire un « état » (MS 247), non pas de la conscience, non pas de l'homme, mais celui de l'homme dans le monde — à l'instar de l'égaré pascalien —, ou plutôt de l'homme *face* au monde. Ainsi, l'absurde ne se dit pas du monde, qui est simplement dénué de sens, pas plus que de l'homme lui-même, qui est à sa recherche. Ce qui est absurde, c'est ce *rapport de confrontation* entre l'homme et le monde²⁶⁴.

Je disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on en peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la *confrontation* de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur *seul lien*. Il les scelle l'un à l'autre comme la haine²⁶⁵ seule peut river les êtres. » (MS 233-4, nous soulignons).

L'absurde n'est pas donc pas qualitatif, mais relatif. Il est essentiellement un « lien ». Ce lien est toutefois paradoxal, car il consiste en une « lutte » (MS 240), un « déchirement » (MS 253), une « fracture » (MS 254) entre deux termes absolument opposés : la conscience humaine et l'a-conscience du monde dont nous avons traité précédemment. Après avoir tiré les conséquences de son mariage blanc avec la nature dans *Noces*, *Le Mythe de Sisyphe* se veut ainsi « divorce²⁶⁶ ». La réceptivité au monde laisse place au règlement de compte. Comme le disait Corbic, « le Camus du *Mythe de Sisyphe* demande à présent raison à ce monde²⁶⁷ ». Ce dernier nous rend par ailleurs attentifs à un détail important.

Définir l'absurde comme ce qui « naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde » (MS 238), c'est penser le monde comme devant avoir un sens *a priori*, ce qui est discutable.²⁶⁸

Le silence du monde n'est évidemment pas déraisonnable en soi. Le monde *est*²⁶⁹, tout simplement, et ne saurait avoir de sens en lui-même, auquel cas qui d'autre que Dieu pourrait le lui insuffler ? Quoique Camus puisse en dire, cet appel à la nature place l'homme dans une

²⁶⁴ « L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation. » (MS 239)

²⁶⁵ Dans *Noces*, Camus avouait précisément l'inverse. « Non, ce n'était pas moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l'amour. » (N 110) L'absurde peut ainsi être pressenti comme la conséquence de ces noces qui se terminent dans le désert.

²⁶⁶ Le terme revient à onze reprises dans le *Mythe de Sisyphe*.

²⁶⁷ Camus et l'homme sans Dieu, p. 51.

²⁶⁸ *Ibid.* p. 47.

²⁶⁹ Pascal ne dit pas que le monde est insensé. Il se contente de montrer l'incommensurabilité entre un homme fini et une nature infinie, ainsi que l'incapacité de celui-ci à la connaître.

position d'attente métaphysique²⁷⁰. Dès lors, il n'est sans doute pas trop audacieux de juger que l'absurde est bâti sur un présupposé d'ordre religieux²⁷¹ et que, par conséquent, la démarche de Camus s'éloigne de l'affirmation en ouverture du *Mythe de Sisyphe*, selon laquelle « aucune métaphysique, aucune croyance n'y sont mêlées » (MS 219).

Intéressons-nous à présent à cette « singulière trinité » (MS 240), à ce « drame » dont les « trois personnages » sont « l'irrationnel, la nostalgie humaine et l'absurde qui surgit de leur tête à tête » (MS 238). Nous l'avons dit, l'absurde est essentiellement un lien. Par conséquent, « le premier de ses caractères à cet égard est qu'[il] ne peut se diviser. L'absurde, à l'instar du nœud gordien, ne peut se résoudre qu'en étant tranché. Détruire un de ses termes, c'est l[e] détruire tout entier[.] » (MS 240). En effet, la mort par exemple, qui minéralise l'homme, détruit l'absurde²⁷². Dans la mesure où mourir, c'est devenir le monde, l'opposition s'évanouit. Dès lors que nous le reconnaissons, l'absurde doit donc être maintenu à tout prix, sous peine d'infidélité à soi. C'est ainsi — pour reprendre une formule proche à celle par laquelle nous terminions notre paragraphe sur l'égarément — en se maintenant dans une existence absurde et en maintenant l'absurde face à soi²⁷³ que l'on ne risque pas de mener une vie absurde (dans le sens de « incohérente »). Autrement dit, l'absurde n'est pas un mal en soi ; le mal consiste à croire que la vie a un sens, ou à feindre un sens à la vie.

La Lucidité

Il peut sans doute paraître étrange de n'aborder qu'à présent le thème de la lucidité. En effet, nous avons eu largement l'occasion de relever à quel point chez Camus « tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle » (MS 228). Or c'est précisément le regard lucide qui, en parachevant son processus d'éveil, fait émerger l'homme de la non-conscience où le maintient une vie d'habitude²⁷⁴. Ce que nous souhaitons montrer ici, c'est avant tout la dimension méthodique de la lucidité.

²⁷⁰ Mélançon, qui souhaite simplement rendre compte de la pensée de Camus, affirme avec justesse que l'absurde se définit comme une « relation d'inadéquation métaphysique entre l'homme et le monde » (*Albert Camus, analyse de sa pensée*, p. 28). Il rajoute : « cette inadéquation est métaphysique et non logique : ce n'est pas l'esprit qui la projette sur le réel, mais elle qui se situe au niveau de l'être même des éléments comparés » (*Ibid.*). Certes, mais l'absurde, quoiqu'il soit trinitaire, est uniquement perçu par un esprit qui, par son appel, dont par ailleurs Camus ne prouve pas la dimension métaphysique — on peut imaginer un esprit qui, après avoir pris conscience de l'absence de sens *a priori* du monde, soit capable de ne plus l'appeler —, trahit une dimension psychologique : « Je peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines sauf ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion. Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure, me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie. » (MS 254).

²⁷¹ Corbic rajoute d'ailleurs en note que « Camus semble athée par déception » (*Camus et l'homme sans Dieu*, p. 46). La déception dont il parle résulte précisément de cet appel dont l'écho résonne encore. « Dieu est implicitement présent comme absent » (*Camus et l'homme sans Dieu*, p. 47).

²⁷² « L'absurde finit comme toutes choses avec la mort. » (MS 240)

²⁷³ On retrouve chez Camus cette idée du regard sur son égarément/absurdité, puisque « vivre, c'est faire vivre l'absurde, Le faire vivre, c'est avant tout le regarder » (MS 256)

²⁷⁴ Camus définit en effet la lucidité comme une « attitude d'esprit qui éclaire le monde sous un jour qui lui est propre, pour en faire resplendir le visage privilégié et implacable qu'elle sait lui reconnaître. » (MS 227)

Dans *L'Homme révolté*, Camus soutient que l'absurde est « l'équivalent en existence du doute méthodique de Descartes » (Hr 68). Nous avons déjà montré, dans le chapitre consacré au sentiment de l'absurdité, qu'on peut comprendre le *Cycle de l'absurde* comme une vaste entreprise d'évacuation des *a priori* — même si, comme nous venons de le voir, Camus y échoue dès lors qu'il postule l'appel métaphysique. La méthode camusienne s'applique donc à atteindre une vérité fondamentale, épurée, à l'instar du *cogito* cartésien, dans l'espoir de pouvoir en tirer les conséquences²⁷⁵. Pour Camus, cette vérité première est l'absurde²⁷⁶.

Mais dès lors que la lucidité atteint cette lumière fondamentale à la lueur de laquelle tout s'illumine, elle se doit encore de la conserver²⁷⁷.

Si je tiens pour vrai cette absurdité qui règle mes rapports avec la vie, si je me pénètre de ce sentiment qui me saisit devant les spectacles du monde, de cette clairvoyance que m'impose la recherche d'une science, je dois tout sacrifier à ces certitudes et je dois les regarder en face pour pouvoir les maintenir. (MS 234)

À la manière de son Caligula, Camus refuse absolument de transiger avec la certitude qu'il vient de découvrir.

Insistons encore sur la méthode : il s'agit de s'obstiner. (MS 255)²⁷⁸

Le regard lucide a quelque chose d'ascétique, dans son obstination, mais également dans la mesure où il consiste à accepter de vivre dans « l'angoisse, climat perpétuel de l'homme lucide » (MS 235). Au cœur de *La Chute*, le narrateur exprime au demeurant de manière très significative ce passage douloureux de l'insignifiance heureuse à la prise de conscience amère de sa quotidienne lâcheté.

Du jour où je fus alerté, la lucidité me vint, je reçus toutes les blessures en même temps et je perdis mes forces d'un seul coup. L'univers entier se mit alors à rire autour de moi. (Ch 733)

La clairvoyance de Sisyphe l'entraîne également à prendre en charge ce fardeau de l'existence.

Si ce mythe est tragique, c'est que son héros est conscient. (MS 302)

Le rocher qu'il tente péniblement d'amener vers les hauteurs n'est ainsi pas un simple caillou. « Son rocher est sa chose » (MS 303), sa vie, son destin. Pour reprendre une image nietzschéenne, son existence pèse sur ses épaules « le poids le plus lourd » (GS 341). Son rocher écrase d'ailleurs Sisyphe jusqu'à ce qu'il croule sous son poids, avant de rejoindre les abîmes dans un fracas assourdissant de caillasse. La gravité qui l'entraîne dans les profondeurs d'où Sisyphe l'a péniblement extirpé n'a d'égale que la gravité de sa tâche. Mais alors, il s'agit de ne pas abandonner son rocher, de ne pas s'abandonner soi-même, et au contraire de redoubler d'efforts afin d'affronter cette pierre et de la vouloir encore.

Ainsi, pour demeurer intacte, la lucidité nécessite l'appui du courage, non pas de ce courage idiot et bestial qui, marié à l'orgueil, engendre les guerres, mais de ce courage qui « apprend à

²⁷⁵ « Une seule certitude suffit à celui qui cherche. Il s'agit seulement d'en tirer toutes les conséquences. » (MS 240)

²⁷⁶ « Je juge que la notion d'absurde est essentielle et qu'elle peut figurer la première de mes vérités [...]. L'unique donnée est pour moi l'absurde. » (MS 240)

²⁷⁷ Camus associe en effet la lucidité et « ténacité » : « La ténacité et la clairvoyance sont des spectateurs privilégiés pour ce jeu inhumain où l'absurde, l'espoir et la mort échangent leurs répliques. » (MS 226)

²⁷⁸ Camus parle encore de se « cramponner » (MS 238) ou de « s'entêter » (10 occurrences).

vivre sans appel et se suffire de ce qu'[on] a » (*MS 265*). Le courage, en effet, maintient l'homme face à sa propre existence — ou face à sa propre mort —, à l'image de Caligula devant son miroir. Il s'agit pour Camus de ne pas se dérober à soi, de ne pas tricher avec soi-même.

Je n'aime pas qu'on triche. Le grand courage, c'est encore de tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort. (*EE 71*)

Par le maintien d'une conscience alerte, le courage permet effectivement de ne pas sombrer dans les habitudes confortables, et en l'occurrence réconfortantes, d'une vie de laquelle on est absent. Si « tout est ordonné pour que prenne naissance cette paix empoisonnée que donnent l'insouciance, le sommeil du cœur ou les renoncements mortels » (*MS 233*), le courage impose à l'esprit ce « simple "souci" [...] à l'origine de tout » (*MS 228*) que Camus emprunte à Heidegger. Le courage refuse ainsi à la fois l'évasion, c'est-à-dire l'illusion, et la résignation, si bien qu'il est également le moteur de la révolte dont nous parlerons plus tard.

Au-delà d'un combat contre les préjugés, la lucidité se résume donc avant tout à refuser un certain mensonge qui consiste à atténuer une réalité trop insupportable pour être vécue. À sa manière, Camus refuse à son tour le divertissement que dénonçait Pascal et garde ses yeux figés sur « le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près » (*P 139/136*).

La première et, au fond, la seule condition de mes recherches, c'est de préserver cela même qui m'écrase, de respecter en conséquence ce que je juge essentiel en lui. (*MS 240*)

Comme chez Pascal, « la grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable » (*P 397/114*).

Ils savent, voilà toute leur grandeur. (*MS 282*)

On retrouve également chez Camus cette obsession de l'essentiel.

Chacun gagne sa pureté comme il peut. Moi, c'est en poursuivant l'essentiel. (*C 384*)

Condamné à mort, Meursault n'emploie pas son temps « à jouer au piquet » (*P 200/163*).

Maintenant je comprenais, c'était si naturel. Comment n'avais-je pas vu que rien n'était plus important qu'une exécution capitale et que, en somme, c'était la seule chose vraiment intéressante pour un homme ! (*E 205*)

Le Mythe de Sisyphe lui-même se veut tout entier consacré aux « problèmes essentiels » (*MS 219*).

Il s'agit en somme de rester toujours lucide et d'affronter l'absurde sans jamais le nier. Camus refuse donc toutes les échappatoires, et en particulier l'espoir, le suicide philosophique, et le suicide, qui sont autant de manière de se divertir de cette première et pour l'instant unique vérité qu'est l'absurde. Avant d'entreprendre l'analyse de ces trois alternatives au regard lucide, notons que Camus établit lui-même le rapprochement avec Pascal. D'après lui, « l'esquive [...] est à la fois moins et plus que le divertissement au sens pascalien » (*MS 223*). En effet, la vie après la mort ne signifiant rien pour Camus, les conséquences de l'esquive sont moins effrayantes que dans une perspective pascalienne. On ne risque pas la damnation éternelle. Mais dans la mesure où, en revanche, cette vie terrestre est tout — elle résume du moins la totalité de

ce qui est certain²⁷⁹ —, l'esquive est également plus que le divertissement chez Pascal. On y risque la damnation éternelle sur terre.

L'Espoir²⁸⁰

Le Mythe de Sisyphe est placé sous l'égide de Pindare qui, dans sa *III^e Pythique*, implorait : « Ô mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible » (MS 217). Cette prière, dont l'écho n'est vraisemblablement jamais parvenu aux oreilles de Caligula, Camus l'érige en maxime et refuse ainsi tout espoir métaphysique.

Poussant jusqu'à son terme cette logique absurde, je dois reconnaître que cette lutte suppose l'absence totale d'espoir (qui n'a rien à voir avec le désespoir). (MS 240)

Puisque le désespoir résulte d'un espoir déçu, l'absence d'espoir ne peut conduire au désespoir. C'est au contraire l'espoir lui-même qui constitue le véritable désespoir de l'homme absurde.

S'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci. (N 125)

L'« espoir d'une autre vie qu'il faut “mériter” » (MS 223) consiste en effet pour Camus en une « esquive mortelle » (MS 223), car alors cette autre vie dont rien ne saurait présager la réalité interfère sur cette vie bien réelle que nous éprouvons. Y renoncer, c'est mourir complètement. L'espoir est ainsi la « tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit » (MS 223). Autrement dit, l'appel de l'homme ne saurait être comblé par l'espoir, infidèle à sa nostalgie dans la mesure où il tente de lui substituer une illusion. « Ce qu'il [Camus] exige, ce sont des âmes clairvoyantes, c'est-à-dire sans consolation » (N 117).

De la boîte de Pandore où grouillaient les maux de l'humanité, les Grecs firent sortir l'espoir après tous les autres, comme le plus terrible de tous. [...] Car l'espoir, au contraire de ce que l'on croit, équivaut à la résignation. Et vivre, c'est ne pas se résigner. (N 126)

Pour Camus, l'espoir consiste en effet après Nietzsche²⁸¹ à éclipser la peur, et ainsi, à « décharger l'homme du poids de sa propre vie » (N 113). Or Camus refuse cette démission et réaffirme « la certitude consciente d'une mort sans espoir » (N 113). S'il est juste et même louable de chercher à donner un sens à l'existence, il s'agit de ne pas le faire à partir de la peur, mais de l'absurde. Camus nous invite alors à œuvrer « pour une plus grande vie (et non pour une autre vie) » (N 133).

Dans *Ironie*, il s'en prend particulièrement à cette vieille femme abandonnée par ses proches et qui finit par s'abandonner elle-même dans la foi. « Vertueuse par nécessité » (EE 40), elle plaide pour Dieu parce qu'elle aimerait qu'il existe.

²⁷⁹ « Ce que je sais, ce qui est sûr, ce que je ne peux nier, ce que je ne peux rejeter, voilà ce qui compte. » (MS 254)

²⁸⁰ Il s'agit encore ici de l'« espoir » en Dieu. Mais à mesure que le projet de *L'Homme révolté* se développe, le terme désigne de plus en plus l'espoir en l'homme qui prend alors une valeur positive. Camus rejette l'espérance, pas l'espoir.

²⁸¹ Nietzsche sous-titre le livre cinquième du *Gai Savoir* : « Nous autres hommes sans craintes », ce qui ne signifie pas que ces derniers espèrent, mais, ayant reconnu la mort de Dieu, que le voile est levé. La crainte est l'état de celui qui doute.

« La voilà encore qui prie ! — Qu'est-ce que ça peut te faire ? disait la malade. — Ça ne me fait rien, mais ça m'énerve à la fin » [...] Et la vieille disait encore : « Elle verra bien quand elle sera vieille. Elle aussi en aura besoin ! (EE 40)

La question de Dieu semble ne pas inquiéter les jeunes, sans doute trop occupés à vivre²⁸², ou alors trop divertis²⁸³ par la vie.

LA MÈRE : Ce n'est pas exactement de ce repos que je parle. Non, c'est un rêve de vieille femme. J'aspire seulement à la paix, à un peu d'abandon. (*Elle rit faiblement.*) Cela est stupide à dire, Martha, mais il y a des soirs où je me sentirais presque des goûts de religion.

MARTHA : Vous n'êtes pas si vieille, ma mère, qu'il faille en venir là. Vous avez mieux à faire. (M 457-8)

Elle est par ailleurs une question de femme, ou d'un être efféminé, mais certainement pas le fruit de la lucidité virile.

Du ciel ! Il n'y a pas de ciel, pauvre femme. (C 385)

Le rapport de Camus à l'espoir métaphysique est particulièrement éclairant quant à ses préoccupations religieuses. En y accordant suffisamment d'attention, il en ressort que son intransigeance dans la confrontation au christianisme ne découle pas d'un quelconque dédain, mais d'une incompréhension.

Que signifie pour moi signification hors de ma condition ? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. 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. (MS 254)

Nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, pour Camus « toute pensée est anthropomorphique » (MS 231) — nous ne pourrions par ailleurs pas mieux définir le regard lucide qu'en le qualifiant de « pensée anthropomorphique » — si bien que toute la réalité qu'il perçoit s'offre à lui en termes humains.

Dans ces évangiles²⁸⁴ de terre, de ciel, et d'eau, il est dit que rien ne ressuscite. (N 134)

Camus ne refuse ainsi pas *a priori* toute « signification hors de sa condition », mais avoue « ne pouvoir la comprendre²⁸⁵ ». Que peut bien signifier « ressusciter » pour un homme qui connaît uniquement la signification de « vivre » et qui n'a à peu près aucune idée de ce que signifie « mourir » ? Le rapport de Camus à la foi tient de l'honnêteté intellectuelle. Il reconnaît que, faute d'intuition, il n'a pu y entrer. Il est dès lors légitime qu'il décide de se consacrer à sa seule certitude²⁸⁶ avec toute la radicalité de sa détresse. Si, comme le disait en substance Cioran,

²⁸² « J'ai trop de jeunesse en moi pour pouvoir parler de la mort » (N 113) ; ou, en parlant de la vieille femme : « que l'espoir de vie renaisse et Dieu n'est pas de force contre les intérêts de l'homme » (EE 40).

²⁸³ Comme le disait Pascal, « Qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même. Aussi qui ne la voit, excepté de jeunes gens qui sont tous dans le bruit, dans le divertissement, et dans la pensée de l'avenir ? » (P 164/36)

²⁸⁴ « À Tipasa, je vois équivaut à je crois » (N 109), dès lors, à quoi bon se fier à un Évangile qui appelle à croire sans voir : « Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru ! » (Jn 20, 29)

²⁸⁵ Nous aurions tout aussi bien pu écrire « ne pas *vouloir* comprendre ». Camus affirme en effet : « Je ne veux rien fonder sur l'incompréhensible. Je veux savoir si je puis vivre avec ce que je sais et avec cela seulement » (MS 246). La lucidité qui est à l'œuvre ici fait de la pensée anthropomorphique une méthode hors de laquelle l'homme ne peut se satisfaire d'aucune vérité, raison pour laquelle « l'absurde, qui est l'état métaphysique de l'homme conscient, ne mène pas à Dieu » (MS 246).

²⁸⁶ Notons que Camus n'hésite pas à glisser quelques allusions à Pascal : « Non qu'il faille faire la bête, mais je ne trouve pas de sens au bonheur des anges » (N 125) ; ou à Augustin : « L'immortalité de l'âme, il est vrai, préoccupe

l'espoir est une vertu d'esclave, Camus refuse de dépendre de ce sur quoi il n'a pas d'emprise et préfère se consacrer à « la seule lumière de l'évidence » (MS 225)²⁸⁷.

Son attachement au monde est tel²⁸⁸ qu'il ne peut imaginer un paradis qui lui soit préférable.

Il ne me plaît pas de croire que la mort ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée.
(N 113)²⁸⁹

Face à cette porte qui n'ouvre sur rien, Camus ne cesse d'affirmer son « orgueil de vivre » (N 109), et même sa « jalousie de vivre²⁹⁰ ». Cette révolte impuissante témoigne de son obstination à vivre. Il ne peut se résoudre à quitter ce monde duquel jouiront tous ceux qui mourront après lui²⁹¹. Camus se veut ainsi le témoin d'une existence humaine, à la fois poignante et pathétique²⁹².

L'enfer également lui donne l'impression d'une « vaste plaisanterie » (N 122). Qu'y a-t-il en effet de plus détestable qu'une mort définitive ? « L'enfer, c'est la vie avec ce corps — qui vaut encore mieux que l'anéantissement » (Car 817). « Peut-être l'enfer est au bout, mais il n'a pas assez d'*imagination* pour se représenter cet étrange avenir. » (MS 255, nous soulignons)

Pour moi, devant ce monde, je ne veux pas mentir ni qu'on me mente²⁹³. Je veux porter ma lucidité jusqu'au bout et regarder ma fin avec toute la profusion de ma jalousie et de mon horreur. (N 115)

En somme, parce qu'il refuse le divertissement au sens de Pascal, Camus reconnaît qu'il est intolérable de se « laisser mollement conduire à la mort » (P 194/427), mais sa lucidité l'amène également à refuser « l'incertitude de l'éternité » (P 194/427).

Le Suicide philosophique

Avant d'aborder ce second point, il convient de préciser ce que Camus entend par « suicide philosophique ».

Je prends la liberté d'appeler ici suicide philosophique l'attitude existentielle²⁹⁴. Mais ceci n'implique pas un jugement. C'est une façon commode de désigner le mouvement par quoi une pensée se nie elle-même et tend à se surpasser dans ce qui fait sa négation. (MS 247)

beaucoup de bons esprits. Mais c'est qu'ils refusent, avant d'en avoir épuisé la sève, la seule vérité qui leur soit donnée et qui est le corps. » (N 129). Il se permet également de parodier Cyprien de Carthage : « Hors de [ce monde] point de salut » (N 135).

²⁸⁷ Camus obéit ainsi à son exigence de méthode, car « dès l'instant où sa notion [l'absurde] se transforme en tremplin d'éternité, elle n'est plus liée à la lucidité humaine. L'absurde n'est plus cette évidence que l'homme constate sans y consentir. La lutte est éludée. » (MS 243)

²⁸⁸ « J'aime *cette vie* avec abandon » (N 108, nous soulignons)

²⁸⁹ Soulignons au passage le caractère très nietzschéen de cette affirmation par laquelle Camus refuse tout arrière-monde et réaffirme l'idée d'une vie qui se suffit à elle-même.

²⁹⁰ « Tout mon horreur de mourir tient dans ma jalousie de vivre. » (N 114)

²⁹¹ « Dans le fond, je n'ignorais pas que mourir à trente ans ou à soixante-dix ans importe peu puisque, naturellement, dans les deux cas, d'autres hommes et d'autres femmes vivront, et cela pendant des milliers d'années. » (E 207)

²⁹² « J'apprends qu'une seule chose est plus tragique que la souffrance, c'est la vie d'un homme heureux. » (N 125)

²⁹³ Camus semble s'inspirer ici de ses lectures nietzschéennes. « "Monde vrai" et "monde de l'apparence", traduisez : monde *inventé par le mensonge* et réalité. » (Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, Paris, Gallimard, 2006, *Ecce Homo*, Avant-propos, 2, p. 94) On retrouve encore cette idée dans *Désert* : « Le matérialisme le plus répugnant n'est pas celui qu'on croit, mais bien celui qui veut nous faire passer des idées mortes pour des réalités vivantes, et détourner sur des mythes stériles l'attention obstinée et lucide que nous portons à ce qui en nous doit mourir pour toujours. » (N 131)

Il s'agit donc d'un suicide de la pensée qui, ayant pourtant découvert l'absurde, refuse d'en tirer toutes les conséquences, et pire, choisit de le nier.

Camus reconnaît volontiers leur mérite aux existentialistes et aux phénoménologues qui « se sont acharnés à barrer la voie royale de la raison et à retrouver les droits chemins de la vérité » (MS 235). En somme, ils ont pratiqué ce doute méthodique qui fait émerger l'absurde. Mais « tou[.]s sans exception²⁹⁵, [...] proposent l'évasion. Par un raisonnement singulier, partis de l'absurde sur les décombres de la raison, dans un univers fermé et limité à l'humain, ils divinisent ce qui les écrase et trouvent une raison d'espérer dans ce qui les démunit. Cet espoir forcé est chez tous d'essence religieuse » (MS 241). Il est toutefois nécessaire d'apporter une précision. Camus ne leur reproche pas leur foi, mais d'y avoir recours pour fuir l'absurde. Comme il l'affirme en note : « ce n'est pas l'affirmation de Dieu qui est mise en cause ici, c'est la logique qui y mène » (MS 247).

Nous retrouvons ainsi l'espoir métaphysique, à la différence qu'il n'est pas présenté ici comme remède — illusoire — à l'absurde, mais comme sa conséquence — malhonnête. Camus reproche en effet aux existentiels leur incohérence logique. Si l'absurde est un « point de départ » (MS 219), il s'agit d'en tirer les conséquences, et non de le réfuter.

Pour les existentiels, la négation c'est leur Dieu. Exactement, ce Dieu ne se soutient que, par la négation de la raison humaine. (MS 247)

L'important n'est pas de « guérir » (MS 245), mais de rester lucide.

Chercher ce qui est vrai n'est pas chercher ce qui est souhaitable. Si pour échapper à la question angoissée : « Que serait donc la vie ? » il faut comme l'âne se nourrir des roses de l'illusion, plutôt que de se résigner au mensonge, l'esprit absurde préfère adopter sans trembler la réponse de Kierkegaard : « le désespoir ». Tout bien considéré, une âme déterminée s'en arrangera toujours. (MS 247)

Puisque rien dans ce monde ne porte à croire, il n'y a aucune raison qui justifie le « scandale » (MS 245) du « saut²⁹⁶ » (MS 248) en Dieu, et ce renoncement à l'absurde, qui est en même temps démission de la vie.

Je demande la règle de vie de cet état et ce qu'on me propose en néglige le fondement, nie l'un des termes de l'opposition douloureuse, me commande une démission. (MS 247)

Le Suicide

L'espoir, comme le suicide philosophique, nie en l'homme son exigence de rationalité qui, confrontée à l'irrationalité du monde, constitue l'absurde. Mais il existe une dérobade plus radicale qui consiste à faire « le grand saut ». Il est donc temps pour Camus de répondre à la question qui sert de fil conducteur au *Mythe de Sisyphe*, c'est-à-dire : « Est-ce que “le suicide est une solution à l'absurde” (MS 223) ? » ou encore, à partir du moment où l'on reconnaît

²⁹⁴ Il est important de bien se rappeler que dans *Le Mythe de Sisyphe*, « existentialiste » signifie « existentialiste chrétien ». Camus cite parmi eux Chestov, Jaspers, et Kierkegaard.

²⁹⁵ Pas tout à fait sans exception. Il est en effet étrange qu'Heidegger qui figurait parmi les précurseurs de la pensée absurde ne soit pas traité par Camus lors du règlement de compte. Il est en effet le seul « existentialiste » dont Camus ne prétende pas qu'à sa manière il fasse le saut. S'agit-il d'un oubli ?

²⁹⁶ Il s'agit sans doute d'un emprunt quelque peu ironique au saut qualitatif qui permet chez Kierkegaard de passer du stade esthétique au stade éthique, ou du stade éthique au stade religieux. Dans les *Carnets*, Camus parodie ce « saut » : « Dans les musées italiens, les petits écrans peints que le prêtre tenait devant le visage des condamnés pour qu'ils ne voient pas l'échafaud. — Le saut existentiel, c'est le petit écran. » (Car 892)

l'absurde comme première vérité, « Y a-t-il une logique jusqu'à la mort ? » (MS 225). En somme, « le problème est de savoir comment en sortir et si le suicide doit se déduire de cet absurde. » (MS 240). Il ne s'agit donc plus d'envisager le suicide philosophique, mais le suicide à motivation philosophique²⁹⁷ — dont Kirilov des *Possédés* ou même Caligula²⁹⁸ fournissent des exemples chers à Camus —, c'est-à-dire le suicide par lequel on affirme une valeur.

Puisque « l'absurde finit comme toutes choses avec la mort » (MS 240), le suicide paraît effectivement être une solution séduisante — au moins d'un point de vue logique. Certes, la mort nie la conscience et résout l'absurde, mais choisir la mort comme solution à l'absurde signifie avant tout consentir à l'absurde. Choisir de mourir à cause de lui consiste à plier sous son poids. Or « l'absurde exige pour demeurer qu'on n'y consente point » (MS 245).

Si, après avoir éprouvé le *sentiment* de l'absurdité, on peut être appelé à vouloir en finir, la tentation du suicide résulte en réalité d'une « méconnaissance » (MS 257) de la *notion* de l'absurde, ou d'un manque de courage²⁹⁹ — dans les deux cas, il consiste en un mépris inacceptable de la vie³⁰⁰. « La règle de méthode évoquée plus haut apparaît ici. Si je juge qu'une chose est vraie, je dois la préserver. Si je me mêle d'apporter à un problème sa solution, il ne faut pas du moins que j'escamote par cette solution même un des termes du problème. » (MS 240) Or dans le suicide, « l'absurde n'est plus cette évidence que l'homme constate sans y consentir. La lutte est éludée. L'homme intègre l'absurde et dans cette communion fait disparaître son caractère essentiel qui est opposition, déchirement et divorce » (MS 243). Choisir la mort, c'est choisir de nier l'un des termes, et ainsi renoncer à l'absurde. Le suicide est donc une « évasion hors de la lumière » (MS 222) de la lucidité, et une « fuite » (Hr 66) de l'absurde. En réalité, « pour un homme sans œillères, il n'est pas de plus beau spectacle que celui de l'intelligence aux prises avec une réalité qui le dépasse. [...] Il s'agit de mourir irréconcilié et non pas de plein gré » (MS 256-7).

²⁹⁷ Dans *L'Homme révolté*, en particulier dans le chapitre consacré aux « meurtriers délicats », et qui sera mis en image dans *Les Justes*, Camus évoque également le suicide à motivation politique.

²⁹⁸ Notons la proximité de ces deux suicidés. L'un comme l'autre décide de devenir Dieu (ou de se substituer aux dieux), afin d'ouvrir les yeux de l'humanité sur leur propre condition. L'un et l'autre, en mourant, espèrent tuer Dieu. Il s'agit ainsi d'un suicide métaphysique.

²⁹⁹ Camus éclaire ce refus de la lucidité par d'étranges paradoxes : « À l'hôpital. Le tuberculeux à qui le médecin avait donné cinq jours à vivre. Il prend les devants et se tranche la gorge d'un coup de rasoir. Il ne peut pas attendre cinq jours, c'est évident » (Car 865) ; ou « L'angoisse de la mort. Et il se suicide » (CarIV 1104). D'après lui, il s'agirait au contraire, « par le seul jeu de la conscience, [de] transforme[r] en règle de vie ce qui était invitation à la mort — et [de] refuse[r] le suicide. » (MS 263)

³⁰⁰ À l'inverse du christianisme pour qui le suicide constitue une offense à Dieu, Camus le considère comme une « insulte à l'existence » (MS 225, nous soulignons).

LE PARI

D'APRES PASCAL

Le pari apparaît comme la dernière étape négative de l'apologétique pascalienne. Après s'être effrayé de la disproportion à la fois ontologique et gnoséologique entre un homme fini et une nature infinie, après avoir *vu* l'égarément qui en résulte et évité les pièges du divertissement, il s'agit pour l'homme de se poser la seule question vraiment importante de son existence en se demandant si « Dieu est, ou [s']il n'est pas » (P 233/418).

C'est sur ce point précis que l'apologétique pascalienne est particulièrement intéressante. Elle se démarque en effet des formes traditionnelles qui se limitent à fournir des preuves de l'existence de Dieu. Mieux, elle les nie.

Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ? Ils déclarent, en l'exposant au monde, que c'est une sottise, *stultitiam* ; et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas ! S'ils la prouvaient ils ne tiendraient pas parole ; c'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens. (P 233/418)

Il est fort regrettable que nos chrétiens n'aient su prendre en compte cette remarque d'une lucidité déconcertante, car à vouloir prouver leur foi, ils ne parviennent pour la plupart qu'à la ridiculiser. Ces logiciens de la religion n'ont en effet pas pris la peine de s'interroger sur la signification d'une foi abâtardie en certitude. Leurs pseudodémonstrations doivent néanmoins être prises à la légère, car elles sont vouées à s'écrouler sur le lit de mort de celui-là même qui en était leur plus fervent défenseur.

Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure *après* ils craignent de s'être trompés. (P 543/190, nous corrigeons « parès »)

Nous ne sommes en revanche pas autorisés à conclure hâtivement de l'absence de preuve la non-existence de Dieu. « On peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est » (P 233/418), puisque de la même manière nous reconnaissons qu'« il y a un infini en nombre. Mais nous savons ce qu'il est » (P 233/418). La raison est neutre face à la foi³⁰¹. Aucune des prétendues preuves de l'existence de Dieu, causale (Aristote, Thomas d'Aquin), ontologique (Anselme, Descartes, Spinoza), téléologique, morale (Dostoïevski), *etc.*, ni aucune des prétendues preuves de son inexistence, physique (Pascal), psychologique ou sociologique (Nietzsche), neurologique, morale (Augustin, Leibniz, Camus), *etc.* ne constituent véritablement une démonstration au sens de la mise en lumière d'une vérité unique et universelle. En réalité, toutes ces « preuves » reposent sur des croyances (en la raison, en la science, *etc.*, voire même en Dieu ce qui est paradoxal), qui peuvent certes servir d'hypothèses, mais dans la mesure où, en tant qu'axiome, elles ne sont pas démontrables, on ne peut non plus accorder au raisonnement qui les utilise de force démonstrative.

³⁰¹ C'est ce que montrera Kant dans sa *Critique de la raison pure*.

Nous devons à ce titre exiger de Pascal une certaine rigueur et renoncer à l'argument selon lequel l'impossibilité de prouver positivement l'existence de Dieu est au contraire un argument en faveur du christianisme — s'il l'était, il le serait uniquement contre d'autres religions, mais pas contre l'agnosticisme qui, bien évidemment, prétend également l'impossibilité de prouver l'existence de Dieu. L'argument de Pascal est strictement rhétorique. La seule vérité que l'on puisse raisonnablement soutenir consiste à reconnaître que l'absence de preuve est un impératif de cohérence du christianisme — et qu'il est pour le moment vrai en cela, mais en cela seulement. L'argument de l'absence de preuve de l'existence de Dieu ne peut ainsi être utilisé ni contre lui ni en sa faveur.

Mais alors, puisque « la raison n'y peut rien déterminer » (P 233/418), comment trancher ? Nous sommes confrontés à un pari *impossible*³⁰², de telle sorte que « le juste est de ne point parier » (P 233/418). On pourrait être « blâm[é] d'avoir fait, non *ce* choix, mais *un* choix » (P 233/418, nous soulignons), puisque rien ne motive rationnellement un quelconque choix. Or le pari est *nécessaire*, si bien que tout le monde choisit.

Cela n'est pas volontaire : vous êtes *embarqué*³⁰³. [...] Votre raison n'est pas plus blessée, en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. (P 233/418, nous soulignons)

D'après Pavlovits, « la nécessité de parier provient de la théorie pascalienne du bonheur³⁰⁴ ». Si nous n'objectons pas cette affirmation, il nous semble néanmoins que, dans le contexte du pari, cette nécessité soit d'abord une nécessité purement logique. En effet, choisir de ne pas choisir c'est déjà parier. Refuser le pari revient à refuser Dieu, et ainsi à parier contre lui. Nous ne sommes pas libres face au pari.

J'ai les mains liées et la bouche muette ; on me force à parier, et je ne suis pas en liberté. (P 233/418)

En somme, le pari sur Dieu est un jeu de « hasard » (P 233/418) pur. Les deux possibilités étant équiprobables — ou en tout cas suggérées comme telles³⁰⁵ —, notre choix devrait uniquement être conditionné par les pertes et les gains³⁰⁶. Or, selon Pascal, il s'agit d'un jeu ou l'on peut *tout*

³⁰² La question — de même que, pour Camus, celle de savoir si la vie vaut la peine d'être vécue ou non —, n'en demeure pas moins urgente, ce qui ne signifie pas qu'elle doive être réglée dans la précipitation.

³⁰³ Le pari n'est pas un acte spéculatif gratuit ou un jeu sans conséquence. Il embarque l'homme, d'où l'importance de ne pas le négliger, puisque ce serait avant tout *se* négliger. Par ailleurs, il ne consiste pas en un choix ponctuel, mais concerne l'engagement dans chacune de nos actions. Il faut « parie[r] maintenant », et encore tous les « maintenant » de notre existence. L'argument n'est donc encore une fois pas destiné aux libertins exclusivement, mais à tous les hommes raisonnables. Comme le soutient Goldman, « un repos qui ne serait plus recherche, une certitude qui ne serait plus pari, se situerait précisément à l'opposé même de la vision pascalienne de l'homme » (*Le Dieu caché*, p. 327).

³⁰⁴ Le Rationalisme de Pascal, p. 160.

³⁰⁵ « Ayant montré que rien ne motive raisonnablement à croire en l'existence, ni en la non existence de Dieu, Pascal conclut qu'"il y a pareils hasards de gain que de perte" (P 233/418). Il nous semble quant à nous que le hasard est équivalent uniquement dans la mesure où il est indéterminé, c'est-à-dire qualitativement. Si on ne peut déterminer une preuve rationnelle de l'existence ou de la non-existence de Dieu, il semble qu'on ne puisse non plus rationnellement établir une probabilité.

³⁰⁶ Davidson résume le pari comme le passage de la reconnaissance du caractère indémontrable de l'existence de Dieu (« demonstrably unknowable » (*Le Concept de l'infini dans Les Pensées de Pascal*, p. 84)) à la reconnaissance de l'intérêt de parier (« demonstrably attractive » (*Ibid.*)).

gagner en pariant juste, tout en ne perdant *rien* en pariant faux³⁰⁷ — le fragment dit « du pari » porte d'ailleurs le titre significatif *Infini. Rien*.

Si vous gagnez, vous gagnez *tout* ; si vous perdez, vous ne perdez *rien*. Gagez donc qu'il est, sans hésiter.
(P 233/418, nous soulignons)

Le caractère *absolu* du pari entre ainsi en confrontation avec son aspect purement mathématique. C'est tout ou rien, et le tout est doublement tout puisqu'« il y a [...] une infinité de vie infiniment heureuse à gagner » (P 233/418). La vie en Dieu, sur laquelle on gage, est à la fois incommensurable — puisqu'éternelle — avec la vie terrestre et absolument hétérogène (nature différente, tout autre) — puisque bienheureuse. Elle consiste en effet en « une éternité de vie et de bonheur » (P 233/418). Il y a donc une disproportion à la fois quantitative et qualitative entre le gain et la mise, laquelle, au contraire d'être hypothéquée par le pari, est renforcée³⁰⁸, si bien que « cela ôte tout parti : partout où est l'infini, et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui du gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner » (P 233/418).

Mais peut-on vraiment conclure après Pascal : « cela est démonstratif » (P 233/418) ? Un fossé sépare encore le pari sur Dieu et la vie éternelle. En soi, et Pascal le savait bien, le pari est parfaitement inutile — ou inefficace pour parler en terme de grâce — si Dieu ne décide pas à son tour d'accorder sa miséricorde.

Ceux qui ne l'ont pas [la religion] nous ne pouvons la leur donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur³⁰⁹, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut. (P 282/110)

Comme le montre Carraud, le pari simule en revanche parfaitement la théologie élective de la grâce, dans la mesure où « le hasard dans le jeu permet de penser Dieu dans la foi, sans justification³¹⁰ ». Le gain est en effet immérité, à l'image de la grâce qui dépend uniquement de Dieu. Dès lors, le pari vise avant tout à se rendre disponible à la grâce, au sein d'une attente attentive.

Voici, je [le Christ] me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai le repas avec lui et lui avec moi. (Ap 3, 20)

Comme l'avait bien compris Leibniz, « il ne s'agit pas tant de la foi que de la pratique »³¹¹. Néanmoins, les moyens que propose Pascal frôlent le ridicule. Il s'agit pour lui de « [faire] tout comme s'ils croyaient, en prenant l'eau bénite, en faisant dire des messes, *etc.* » (P 233/418) Nul doute que cela les « abêtira » (P 233/418), mais vraisemblablement pas au sens où il l'entend. S'il n'est pas de preuve de l'existence de Dieu, c'est parce qu'il ne se donne pas à voir du dehors,

³⁰⁷ Remarquons que pour Pascal cela est vrai aussi bien si Dieu est que s'il n'est pas.

³⁰⁸ « Or, quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable. À la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices ; mais n'en aurez-vous point d'autres ? Je vous dis que vous y gagnerez *en cette vie*. » (P 233/418, nous soulignons).

³⁰⁹ Lorsque Pascal affirme : « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point » (P 277/423), il ne souhaite pas s'égarer dans la sensiblerie, mais attribuer une fonction cognitive aux sentiments. Par la grâce, l'homme peut être instruit de la grandeur divine. « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » (P 278/424)

³¹⁰ Pascal et la philosophie, p. 448

³¹¹ Cité par Carraud dans *Pascal et la philosophie*, p. 442.

mais comme l'annonçait déjà Augustin, dans l'intimité la plus profonde et en même temps la plus élevée.

Mais toi, tu étais

Plus intérieur que l'intime de moi-même

Et plus haut que le haut de moi-même. (*Conf.* III, VI, 11)

D'APRES CAMUS

Le Pari de l'absurde

En parcourant *Le Cycle de l'absurde*, il nous semble que Camus ait davantage été frappé par la toute première phrase du fragment *Infini. Rien.* que par l'argumentation qui suit.

Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombres, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus, et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose. (P 233/418)³¹²

Dans ces lignes, Pascal fournit à Camus non seulement de quoi occulter la portée du pari, mais de quoi le renverser. Certes, nous sommes embarqués, certes notre raison ne peut trancher pour ou contre l'existence de Dieu, mais, dès lors qu'on ne bénéficie pas de la grâce et qu'elle nous semble — pour autant qu'elle existe — à jamais inaccessible, ne nous reste-t-il pas à sauver au moins cette vie-ci en écoutant ce corps qui constitue notre seule vérité³¹³ ? Ne doit-on pas vouer sa fidélité à cette terre³¹⁴ ? Ne faut-il pas tenir le « pari déchirant et merveilleux de l'absurde » (MS 255) ? Si Camus accepte volontiers l'effroi et l'égarement pascalien, il ne saurait en revanche se satisfaire du divertissement que constitue pour lui le pari sur Dieu.

Même si elle ne présuppose pas un « saut » dans l'irrationnel, dans la mesure où Camus en reste à l'humain, son attitude résulte tout de même d'une croyance³¹⁵. Elle témoigne en effet d'une certaine confiance en l'homme, en son sentiment et en sa raison. Bien que, comme Pascal, Camus réfute le rationalisme absolu, il ne s'affranchit pas d'un certain cartésianisme. Il est pour lui tout à fait clair que les sentiments, qui par ailleurs déterminent le « climat » de sa réflexion, ne sont pas source d'illusion. Mais si Descartes a besoin de Dieu pour éloigner la thèse du malin génie et garantir leur véracité, la lucidité humaine suffit à Camus. Ainsi, Descartes part du *cogito* et de Dieu pour restituer l'existence de la réalité, alors que Camus part de l'absurde et de la lucidité, pour restituer à l'homme une existence conforme à sa nature. Mais s'il est difficile de nier le *cogito*, il n'en va pas de même pour l'absurde qui est simplement ressenti comme « évident » (le terme revient à 33 reprises dans *Le Mythe de Sisyphe*). L'absurde est chez Camus une « donnée » (MS 240). Il faut donc comprendre qu'il se donne l'absurde comme vérité, alors que l'absurde n'est en réalité qu'une « certitude ».

Si je tiens pour vrai cette absurdité qui règle mes rapports avec la vie, si je me pénètre de ce sentiment qui me saisit devant les spectacles du monde, de cette clairvoyance que m'impose la recherche d'une science, je dois tout sacrifier à ces *certitudes* et je dois les regarder en face pour pouvoir les maintenir.

³¹² On trouve également dans le fragment qui suit chez Lafuma : « Qui doute donc que, notre âme étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croie en cela et rien qu'en cela ? » (P 89/419).

³¹³ Camus cherche donc à écrire « *Le Faust* à l'envers. L'homme jeune demande au diable les biens de ce monde. Le diable (qui a un costume sport et déclare volontiers que le cynisme est la grande tentation de l'intelligence) lui dit avec douceur : « Mais les biens de ce monde, tu les as. C'est à Dieu qu'il faut demander ce qui te manque — si tu crois que quelque chose te manque. Tu feras un marché avec Dieu et, pour les biens de l'autre monde, tu lui vendras ton corps. » (Car 869)

³¹⁴ « J'ai choisi la justice au contraire, pour rester fidèle à la terre. Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. » (Laa 26, nous soulignons) Camus emprunte l'expression à Nietzsche, qui affirmait : « Je vous en conjure, mes frères, à la terre restez fidèles, et n'ayez foi en ceux qui d'espérances supraterrrestres vous font discours ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non ! » (Friedrich NIETZSCHE, *Ansi parlait Zarathoustra*, Prologue, 3)

³¹⁵ L'absurde « demande qu'on fasse un acte de lucidité comme on fait un acte de foi. » (N 117)

Surtout je dois leur régler ma conduite et les poursuivre dans toutes leurs conséquences. Je parle ici d'honnêteté. (MS 234, nous soulignons)

Par conséquent, le pari absurde n'est pas, comme chez Pascal, un pari stratégique. Certes, Camus ne souhaite pas gaspiller ce court instant qui lui a été donné de vivre avec ce qu'il considère comme de vains espoirs, mais c'est d'abord par honnêteté.

Un homme est toujours la proie de ses vérités. Une fois reconnues, il ne saurait s'en détacher. (MS 241)

On peut à cet égard se demander ce que Dieu pourrait bien penser de l'hypocrisie d'un parieur qui décide de prendre sa douche quotidienne d'eau bénite et d'occuper tous les dimanches la première place à l'église. C'est parce qu'il refuse de s'abandonner dans l'abstraction de la foi que Camus choisit l'authenticité à soi, fût-elle déchirante.

Le mot « sage » s'applique à l'homme qui vit de ce qu'il a, sans spéculer sur ce qu'il n'a pas (MS 282)

La position de Camus ne constitue par conséquent pas à proprement parler un pari — ou alors il s'agit d'un pari implicite. Nous préférons parler, après Ginestier, d'« évidence défiant toute justification, ou plutôt la rendant superflue³¹⁶ ». L'exemple de Meursault illustre tout à fait cette conviction intuitive qui se substitue à toutes les interrogations métaphysiques.

« Pourquoi, m'a-t-il dit, refusez-vous mes visites ? » J'ai répondu que je ne croyais pas en Dieu. Il a voulu savoir si j'en étais bien sûr et j'ai dit que je n'avais pas à me le demander : cela me paraissait une question sans importance. (E 209)³¹⁷

Il faut pourtant reconnaître, comme le soutient Chavanes, que « le “raisonnement absurde” possède la puissance de conviction, mais aussi la faiblesse dialectique qui caractérisent bien souvent les raisonnements passionnés³¹⁸. » Quoiqu'involontaire, il s'agit encore d'un parti pris.

Le Pari libertin

Le pari de l'absurde laisse place dans *L'Homme révolté* au pari libertin, que Camus considère comme « la réplique du pari pascalien » (Hr 92). Si, dans son précédent pari, Camus n'avait rien de plus à opposer à Pascal que sa conviction profonde de l'absence de Dieu, le pari libertin rétorque que le mal, si Dieu existe, est intolérable, et que par conséquent Dieu n'existe vraisemblablement pas³¹⁹. À l'inverse de la remarque que nous faisons sur le caractère implicite du pari de l'absurde, c'est ici la dimension argumentative du raisonnement camusien qui rend difficilement applicable l'idée de « pari ». Il s'agit en somme de montrer l'inexistence de Dieu par l'argument moral³²⁰.

Les hommes comme moi n'ont pas peur de la mort [...]. C'est un accident qui leur donne raison. (Car 1029)

³¹⁶ La pensée de Camus, p. 23.

³¹⁷ Meursault incarne ainsi parfaitement cet homme dépourvu de sentiment que décrit Pascal : « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est » (194/427). Il ne comprend que les sentiments qui font vivre.

³¹⁸ Albert Camus : « Il faut vivre maintenant », p. 75.

³¹⁹ « Mais une plus longue rumination de cette injustice [l'injustice faite à l'homme], une flamme plus amère, ont transformé le “même si tu existes” en “tu ne mérites pas d'exister”, puis “tu n'existes pas”. » (Hr 147)

³²⁰ « Dès l'instant où l'homme soumet Dieu au jugement moral, il le tue en lui-même. » (Hr 113)

Le chapitre de *L'Homme révolté* intitulé « La Révolte métaphysique » se présente ainsi comme une antithéodicée. Il n'est donc pas étonnant de voir cité à trois reprises le nom d'Augustin — fondateur de la théodicée (*cf. Du Libre Arbitre*) —, que Camus connaissait bien puisqu'il lui a consacré son travail de diplôme.

Nous sommes devant le mal. Et pour moi il est vrai que je me sens un peu comme cet Augustin d'avant le christianisme qui disait : « Je cherchais d'où vient le mal et je n'en sortais pas. » (*IC 473*)³²¹

Pour Camus, à la suite de Nietzsche et de Stendhal, « la seule excuse de Dieu, c'est qu'il n'existe pas » (*Hr 117*). Il eut d'ailleurs été absolument inacceptable pour l'homme de se soumettre à un Dieu dont l'« existence supposerait [...] indifférence, méchanceté ou cruauté » (*Hr 91*).

Cette indifférence est précisément mise en scène dans *Le Malentendu* où elle est incarnée par le vieux domestique, symbole rappelons-le d'un Dieu distant. Ce dernier, quoiqu'il se complaise dans son mutisme, n'est pas vraiment muet. Il parle « seulement pour l'essentiel. » (*M 466*). De même, « on ne peut pas dire qu'il n'entende pas. C'est seulement qu'il entend mal. » (*M 466*). Le portrait de Dieu brossé par Camus cesse toutefois d'être ironique dès lors que l'on prend conscience de sa malveillance. Ce Dieu, omniprésent sur la scène, et par conséquent omniscient, ne prend pas la peine de révéler l'identité de Jan à Martha. Sans doute ne juge-t-il pas cela « essentiel ». Par ailleurs, il interfère très clairement sur son comportement et empêche que Jan soit démasqué.

Elle l'a pris dans ses mains [le passeport], et va le lire, mais le vieux domestique paraît dans l'encadrement de la porte.

MARTHA : Non, je ne t'ai pas appelé.

Il sort. Martha rend à Jan le passeport, sans le lire, avec une sorte de distraction. (*M 467*, nous soulignons)

Mais qu'importe ? puisque celle-ci affirme que « cela n'aurait rien changé ».

LA MÈRE : Tu l'avais reconnu ?

MARTHA, *relevant brusquement la tête* : Non ! je ne l'avais pas reconnu. Je n'avais gardé de lui aucune image, cela est arrivé comme ce devait arriver. Vous l'avez dit vous-même, ce monde n'est pas raisonnable. Mais vous n'avez pas tout à fait tort de me poser cette question. Car si je l'avais reconnu, je sais maintenant que cela n'aurait rien changé. (*M 489*)

Camus suggère-t-il que Dieu n'est pas omnipotent ?

La Peste quant à elle, évoque la méchanceté et la cruauté de ce Dieu créateur et juge qui condamne l'homme à la souffrance et à la mort³²². Prédicateur de Dieu, le père Paneloux insiste lors de son sermon sur la culpabilité des Oranais et présente la peste comme un juste châtement.

Mes frères, vous êtes dans le malheur, mes frères, vous l'avez mérité. (*Pes 98*)

Mais si cette affirmation n'est dans un premier temps pas contestée par le docteur Rieux, ce dernier s'insurge violemment contre Paneloux lors de la mort du fils Othon.

Ah ! celui-là, au moins, était innocent, vous le savez bien ! (*Pes 184*)

Quel Dieu — qui plus est s'il se prétend Dieu de bonté et d'amour — peut rester muet face à la mort d'un enfant ? Il serait par ailleurs intéressant de se demander, lorsque Paneloux, atteint

³²¹ Remarquons tout de même que Camus refuse les conclusions d'Augustin qui considère le mal comme un *Nemo bonus*.

³²² Dieu reprend donc dans *La Peste*, sa place de juge au sein de ce tribunal naturel qui, dans *Le Cycle de l'absurde*, condamnait l'homme à mort.

lui-même de la peste, choisit de confier son sort à Dieu, c'est-à-dire de se laisser mourir, si ce n'est pas pour éviter d'être à nouveau le témoin d'une création où les enfants sont condamnés pour des crimes qu'ils n'ont pas commis³²³ ? Camus semble ainsi donner raison à Rieux, dont on apprendra plus tard qu'il était le narrateur de *La Peste*, et qui affirmait :

Puisque l'ordre du monde est réglé par la mort, peut-être vaut-il mieux pour Dieu qu'on ne croie pas en lui et qu'on lutte de toutes ses forces contre la mort, sans lever les yeux vers ce ciel où il se tait. (*Pes* 122)

De ces deux exemples, Camus conclut : « Si le mal est nécessaire à la création divine, alors cette création est inacceptable. » (*Hr* 107). En réalité, cette affirmation est uniquement rhétorique. Camus préfère bien entendu vivre avec le mal que n'avoir jamais eu à vivre. La révolte métaphysique est ainsi plus blasphématrice³²⁴ qu'athée.

Dieu nie le monde, et moi je nie Dieu. (*Es* 327)

On y retrouve le paradoxe d'un Dieu qu'on méprise *et* qui n'existe pas. En un certain sens, les blasphémateurs ont besoin de Dieu pour le refuser. S'il n'y a pas de bien, ou de fin, qui justifie les moyens, du moins le mal existe-t-il, qui justifie la révolte.

Il serait sans doute intéressant de nous demander dans quelle mesure le blasphème, qui consiste à refuser à Dieu son existence en le lui signifiant, n'est pas, dans sa contradiction même, le signe si ce n'est du désespoir du moins d'une certaine forme de détresse.

³²³ En refusant d'être lucide, il adopterait ainsi une attitude démissionnaire, contrairement au prêtre que décrit Camus dans ses *Carnets*. « Prêtre heureux de son sort dans une campagne provençale. Par accident, assiste un condamné à mort dans ses derniers moments. Y perd sa foi. » (*Car* 913)

³²⁴ Il n'est alors pas étonnant de retrouver les grandes figures de la révolte contre Dieu que sont Prométhée et Caïn.

CONCLUSION

En définitive, afin de répondre à leur quête de sens, Pascal et Camus empruntent deux voies radicalement opposées. Pascal opte pour la raison, même si cela l'amène à « sauter » dans l'irrationnel, alors que Camus s'accroche à cette rationalité, fut-ce de manière déraisonnable.

Nous avons eu l'occasion de souligner l'importance chez Pascal de la soumission *de* la raison. Précisons qu'il ne s'agit pas d'une soumission autoritaire — Pascal ne préconise pas de s'en remettre mollement à Dieu —, mais d'une soumission de fait. En prenant conscience d'elle-même, la raison reconnaît les limites de la voie rationnelle dans la recherche de signification. La particularité de Pascal consiste à fonder la foi précisément sur ce scepticisme³²⁵. Il souhaite en effet montrer que le pari, malgré l'incertitude qu'il présuppose, se situe au terme d'un raisonnement cohérent³²⁶.

La signification qu'il trouve dans la foi est alors indissociable d'une soumission à la raison.

Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. (P 273/173, nous soulignons)

La soumission à la raison lève en effet le problème de l'irrationalité, tout en conservant l'exigence de cohérence propre à la raison.

Que je hais ces sottises, de ne pas croire l'Eucharistie, *etc.* ! Si l'Évangile est vrai. Si Jésus-Christ est Dieu, quelle difficulté y a-t-il là ? (P 224/168)

Si Dieu existe, pourquoi le Christ n'aurait-il pas pu transformer l'eau en vin ? marcher sur les eaux ? et ressusciter d'entre les morts ? Plus rien n'est impossible³²⁷. Outre l'argument logique, Pascal dispose encore d'un argument rhétorique.

S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion ; car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles ! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain. (P 234/577)

Pascal propose enfin de renvoyer aux calomnieurs leurs propres arguments, et leur demande à leur tour de rendre compte de leur athéisme.

Les athées doivent dire des choses parfaitement claires ; or, il n'est point parfaitement clair que l'âme soit matérielle. (P 221/161)

Par ces trois arguments antirationalistes, Pascal souhaite montrer que « les hommes sont si nécessairement fous [à comprendre “irrationnels”] que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou » (P 414/412), de telle sorte qu'il est bien raisonnable d'opter pour « la folie de la croix » (P 587/291, nous soulignons).

³²⁵ « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ? » (P 267/188)

³²⁶ « Il faut [dans le cadre de son projet apologétique] commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison. » (P 187/12)

³²⁷ Le fait qu'à partir de ce genre de raisonnement, on puisse, en modifiant simplement les hypothèses, justifier à peu près tout ce que l'on veut — y compris les autres religions : « Si Allah est Dieu,... » —, ne change rien à la valeur de l'argument.

C'est ainsi en retournant la rationalité contre elle-même par un usage raisonnable de la raison que Pascal atteint le sens et dissipe l'égarement en même temps que l'effroi. Il trouve alors dans le Christ l'assiette ferme qu'il cherchait jusque là dans le monde.

Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. (P 556/449)

De même, le *divertissement* par l'attache à de bas objets laisse sa place à la *conversion* dans le Christ, véritable objet vers lequel toute notre vie doit tendre — notons au passage l'opposition étymologique qui n'avait sans doute pas échappé à Pascal³²⁸ entre *divertere* (se détourner) et *convertere* (se tourner vers). Enfin, comme il l'annonçait déjà dans le fragment 72/199 « [I]es extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement » (P 72/199).

Si Pascal restitue une signification à l'homme par le dépassement du tragique³²⁹, c'est au contraire par une confrontation permanente et consciente à cette absence de sens que l'homme absurde trouve une direction à son existence.

Il s'agissait précédemment de savoir si la vie devait avoir un sens pour être vécue. Il apparaît ici au contraire qu'elle sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens. (MS 255)

Camus aussi « reconnai[t] les limites de la raison, [il] ne la nie pas pour autant, reconnaissant ses pouvoirs relatifs » (MS 246). D'après lui, si la raison est impuissante à trouver les vérités qui permettraient de restituer un sens à sa vie, elle est au contraire omnipotente lorsqu'il s'agit de ne pas sombrer dans l'illusion. Sa lucidité lui commande en effet de demeurer sur ce « chemin moyen où l'intelligence peut rester claire » (MS 246). Il s'agit donc pour Camus de « ne pas se séparer du monde » (Car 808).

S'il a pu, dans *Noces*, chercher à pallier ce « tête-à-tête décevant avec Dieu » (EE 41) par une communion mystique avec la nature, il en est revenu plus convaincu encore qu'il n'y a pas d'échappée verticale. Le saut en Dieu ne rassure pas, puisqu'il n'assure tout simplement pas. Pour Camus, l'abandon dans la foi consiste à se satisfaire d'une métaphysique de consolation par laquelle s'offre à voir, béante, toute la « misère de l'homme en Dieu³³⁰ » (EE 40, nous soulignons). Il décide alors de parier contre Dieu, en faisant comme s'il n'existait pas. Corbic le montrait très justement, « l'incroyance de Camus ne se comprend correctement que sur fond de son agnosticisme originaire. Elle n'est donc pas première, dogmatique, militante, mais seconde, pratique, conséquente et décidée, parce qu'on ne peut ni vivre, ni penser philosophiquement, de manière responsable, sans se situer, c'est-à-dire sans opter *pour ou contre* Dieu » (*Camus et l'homme sans Dieu*, p. 30).

La question du sens, si fondamentale à Camus, est évidemment une question d'ordre religieux, raison pour laquelle Camus a parfois avoué sentir une certaine proximité avec les catholiques.

³²⁸ Elle devait d'autant moins lui être étrangère que Pascal emprunte le concept de divertissement à Augustin. (*Conf. X, XXXVI, 56-7*)

³²⁹ Contrairement à Goldman qui semble négliger la dimension apologétique des *Pensées*, nous ne voyons pas en Pascal un auteur tragique.

³³⁰ Il s'agit bien entendu d'un détournement de la pensée pascalienne qui dénonce la misère de l'homme *sans* Dieu.

J'ai des amis catholiques, et pour ceux d'entre eux qui le sont vraiment, j'ai plus que de la sympathie, j'ai le sentiment d'une partie liée. C'est qu'en fait ils s'intéressent aux mêmes choses que moi. A leur idée, la solution est évidente, elle ne l'est pas pour moi... Mais ce qui nous intéresse, eux comme vous, c'est l'essentiel (Cité par René QUILLOT dans *Essais* (volume II), Paris, Gallimard, 1965, p. 1596)

Mais il ne saurait se satisfaire de leur réponse. Pire encore, il ressent une certaine hargne, ou en tout cas une grande amertume à entendre ces réponses dont l'apparente évidence ne peut l'atteindre, et dont il ne comprend pas la logique.

M. Mauriac me jette le Christ à la face. Je voudrais seulement lui dire ceci avec la gravité qui convient : je crois avoir une juste idée de la grandeur du christianisme, mais nous sommes quelques-uns dans ce monde persécuté à avoir le sentiment que si le Christ est mort pour certains, il n'est pas mort pour nous.³³¹ (MP 405)

Camus, à la différence de Pascal, ne bénéficie pas de la grâce, raison pour laquelle il peut affirmer :

Je suis de ceux que Pascal bouleverse et ne convertit pas. Pascal, le plus grand de tous, hier et aujourd'hui. (CarIV 1236)

S'il « avoue[...] l'émotion qu'[il] ressent devant le Christ et son enseignement » (*Essais II* p. 1615), il ne perçoit en lui qu'un « visage d'homme » (Car 909).

Et lui n'était pas surhumain, vous pouvez m'en croire. Il a crié son agonie et c'est pourquoi je l'aime, mon ami, qui est mort sans savoir. (Ch 749)

Le Christ a porté sa croix, comme Sisyphe son rocher et comme nous-mêmes avons à soutenir notre existence. Camus veut bien reconnaître en lui un exemple, mais en tout cas pas un Dieu.

S'il [le christianisme] nous a touchés si avant c'est par son Dieu fait homme. Mais sa vérité et sa grandeur s'arrêtent à la croix, et à ce moment où il crie son abandon³³². Arrachons les dernières pages de l'Évangile et voici qu'une religion humaine, un culte de la grandeur et de la solitude nous est proposé. » (Car 909)

Comme le montre Corbic, la pensée camusienne est à la fois a-théologique, en ce qu'elle pose des questions, mais sans pouvoir y répondre, et anescathologique, en ce qu'elle n'attend rien et ignore le salut³³³.

La question du sens de l'existence aurait à jamais échappé à Camus, s'il n'avait trouvé dans *L'Homme révolté* cette solidarité que nous comprenons à notre tour comme une « métaphysique de consolation ». C'est en effet seulement après avoir nié Dieu et parce que Dieu est nié que Camus s'en remet à l'homme. Si nous ne nions pas ses conclusions, nous nous permettons à notre tour de condamner la logique négative qui y mène.

Cet amour devenu sans emploi, Dieu étant nié, on décide *alors* de le reporter sur l'être humain au nom d'une généreuse complicité. (Hr 76, nous soulignons)

³³¹ On trouve également dans les *Carnets* : « Le Christ est peut-être mort pour quelqu'un mais ce n'est pas pour moi » (Car 1007).

³³² Camus reprend ici le thème du « *lema sabachthani* » (Mt 27, 46 et Mc 5, 34) que dans le paragraphe 114 de *Aurore* Nietzsche interprète comme un éclair de lucidité en totale opposition avec la « dangereuse rêverie » en laquelle a consisté la vie du Christ. Contrairement à Nietzsche, nous y voyons plutôt la manifestation, comme l'entend Camus, de son humanité. D'ailleurs, ses derniers mots ne furent-ils pas : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (Lc 23, 46) ?

³³³ Camus, dans ses *Carnets*, résumait : « Secret de mon univers : imaginer Dieu sans l'immortalité humaine » (Car 945).

C'est par la prise de conscience de son humanité au sein de la révolte solitaire que Camus fait place à la révolte solidaire. « Je me révolte, *donc* nous sommes. » (*Hr* 76, nous soulignons) Sans condamner sa perspective morale, que nous trouvons fort louable et d'une lucidité déconcertante — nous pensons en particulier à son analyse du socialisme historique —, nous souhaitons au moins relever le pathétique d'une démarche partie de la non-signification du monde et qui s'achève par la postulation arbitraire d'une nature humaine à partir d'une révolte prétendument métaphysique — si elle est métaphysique c'est uniquement parce qu'elle s'en prend à Dieu.

Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. (*Laa* 26)

Contrairement à Pascal, Camus est véritablement un penseur tragique³³⁴ — même s'il entreprend de dépasser ce tragique par la solidarité³³⁵. Son obstination surtout est tragique, cette volonté radicale et presque inhumaine de n'accepter — à l'*instar* des « rationalistes de profession » (*MS* 232) qu'il condamne pourtant — que l'évidence immédiate.

Si véritablement il se sent condamné à « un doute qui n'en finira pas » (*Essais II*, p. 622), alors pourquoi s'efforcer de nier ? Certes, comme le dit Cherea, « il faut bien plaider pour ce monde, si nous voulons y vivre », mais pourquoi parier contre Dieu avec autant de vigueur ? Pourquoi conclure de son absence d'espoir, l'absence d'une vie après la mort ? Pour éviter d'entendre le Christ frapper à sa porte, Camus ne se contente pas de faire la sourde oreille, il déserte son appartement. Si après Nietzsche, Dieu n'était pas tout à fait mort, Camus s'est efforcé de l'achever.

Nous sommes de ceux que Camus bouleverse, mais ne convainc pas.

³³⁴ Lorsque Camus affirme : « J'apprends qu'une seule chose est plus tragique que la souffrance, c'est la vie d'un homme heureux » (*N* 125), il souhaite montrer le paradoxe d'une vie dont la profusion ne saurait se concilier avec l'aridité absolue et éternelle de la mort, l'impossible accommodement « de son désir de durée et son destin de mort. » (*N* 134)

³³⁵ Remarquons contre Camus, qu'il n'est pas nécessaire de se révolter contre Dieu pour découvrir cette solidarité. Le Christ n'a-t-il pas voué sa vie, de même que sa mort, à l'homme ?

ABREVIATIONS

CAMUS

Œuvres complètes, volume I : 1931-1944

- EE *L'Envers et l'Endroit*, pp. 29-72
 N *Noces*, pp. 99-137
 E *L'Étranger*, pp. 139-213
 pE *Préface à l'édition américaine de L'Étranger*, pp. 215-6
 MS *Le Mythe de Sisyphe*, pp. 217-315
 C *Caligula*, pp. 323-88
 iF *Albert Camus nous parle de Caligula*, interview publiée dans le *Le Figaro*, 25 septembre 1945, pp. 443-4
 ldN *Lettre à Monsieur le directeur de « La Nef »*, pp. 445-6
 M *Le Malentendu*, pp. 453-97
 pC *Préface à l'édition américaine de « Caligula and three other play »*, pp. 446-50
 NS *La Nausée par Jean-Paul Sartre*, article publié dans la rubrique « Le Salon de lecture », *Alger républicain*, 20 octobre 1938, pp. 794-6
 Ac *L'Art dans la communication*, pp. 960-6
 Pêa *Perte de l'être aimé*, pp. 982-4
 Mcn *Métaphysique chrétienne et néoplatonicienne*, p. 999-1081

Œuvres complètes, volume II : 1944-1948

- Laa *Lettres à un ami allemand*, pp. 1-29
 Pes *La Peste*, pp. 31-248
 Es *L'État de siège*, pp. 289-366
 MP *Morale et Politique*, pp. 390-410
 eC *Éditorial de Combat*, 8 août 1945, pp. 409-10
 IC *L'Incroyant et les Chrétiens*, fragments d'un exposé fait au couvent des dominicains de Latour-Maubourg en 1948, pp. 470-474
 iRC Interview publiée par Émile Simon dans *La Revue du Caire* en 1948, pp. 475-8
 iNI *Non, je ne suis pas existentialiste...*, interview publiée dans *Les Nouvelles littéraires* n° 954, 15 novembre 1945, pp. 655-8
 iS Interview publiée dans *Servir*, 20 décembre 1945, pp. 659-61
 iNYP Interview par Dorothy Norman, publiée dans *New York Post*, 5 juin 1946, pp. 674-7
 Car *Carnets Mai 1935 — décembre 1948*, pp. 793-1125

Œuvres complètes, volume III : 1949-1956

- HR *L'Homme révolté*, pp. 61-324
 Pes *La Peste*, pp. 31-248

Œuvres complètes, volume IV : 1957-1959

- CarIV *Carnets Février 1949 — décembre 1959*, pp. 996-1315

PASCAL

- P *Les Pensées*
 Rgg *De l'Esprit géométrique : Réflexions sur la géométrie en général*
 Spn *Le Triangle arithmétique : La Somme des puissances numériques*

NIETZSCHE

- GS *Le Gai Savoir*

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES

- Albert CAMUS, *Œuvres complètes* (volume I : 1931-1944 et II : 1944-1948), édition publiée sous la direction de Jacqueline LEVI-VALENSI, Paris, Éditions Gallimard, 2006.
- , *Œuvres complètes* (volume III : 1949-1956 et IV : 1957-1959), édition publiée sous la direction de Raymond GAY-CROSIER, Paris, Éditions Gallimard, 2008.
- Blaise PASCAL, *Les Pensées*, texte établi par Léon BRUNSCHWICG, chronologie, introduction, notes, archives de l'œuvre, index par Dominique DESCOTES, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1976.
- , *Œuvres complètes* (volume I), édition présentée, établie et annotée par Michel LE GUERN, Paris, Éditions Gallimard, 1998, « *Le Triangle arithmétique* : La Somme des puissances numériques », pp. 254-66.
- , *Œuvres complètes* (volume II), édition présentée, établie et annotée par Michel LE GUERN, Paris, Éditions Gallimard, 2000, « *Écrits sur la conversion* », pp. 99-102 et « *De l'Esprit géométrique* : Réflexions sur la géométrie en général », pp. 154-70.
- Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, traduit de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI, édition revue, corrigée et augmentée par Marc B. DE LAUNAY, Paris, Editions Gallimard, 1982.
- Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Editions Nagel, 1970, p. 21.

OUVRAGES ET ARTICLES

Sur Camus

- Françoise ARMENGAUD, « L'Ironie "tapie au fond des choses" ou l'inextricable texture de *L'Envers et l'endroit* », in *Albert Camus et la philosophie*, études recueillies et présentées par Anne-Marie AMIOT et Jean-François MATTEI, Paris, Presse Universitaire de France, 1997, pp. 35-50.
- Étienne BARILIER, *Albert Camus : philosophie et littérature*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1977, « "Noces" grecques », pp. 15-35.
- François CHAVANES, *Albert Camus : « il faut vivre maintenant »*, Paris, Éditions du cerf, 1990.
- André COMTE-SPONVILLE, « L'Absurde dans *Le Mythe de Sisyphe* », in *Albert Camus et la philosophie*, études recueillies et présentées par Anne-Marie AMIOT et Jean-François MATTEI, Paris, Presse Universitaire de France, 1997, pp. 159-171.
- Arnaud CORBIC, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, Editions du Cerf, 2007.
- Bernard EAST, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, Paris, Editions du Cerf, 1984.
- Uri EISENZWEIG, *Les Jeux de l'écriture dans L'Étranger de Camus*, Paris, Éditions Lettres Modernes, 1983, « le trouble du greffier » pp. 3-10, « chapitre I paragraphe II : le silence initial du sujet » et « chapitre I paragraphe III : parole et diachronie » pp. 25-45.
- Frantz FAVRE, *Montherlant et Camus, une lignée nietzschéenne*, Paris, Éditions Lettres Modernes, 2000.
- Paul GINESTIER, *La Pensée de Camus*, Paris, Éditions Bordas, 1964, « chapitre II : attitudes vitales » et « chapitre III : attitudes philosophiques », pp. 23-95.
- Jacqueline LEVI-VALENSI, « "Si tu veux être philosophe..." », in *Albert Camus et la philosophie*, études recueillies et présentées par Anne-Marie AMIOT et Jean-François MATTEI, Paris, Presse Universitaire de France, 1997, pp. 21-33.
- MARCEL MELANÇON, *Albert Camus, analyse de sa pensée*, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, 1976.

ABDALLAH NAAMAN, *La Mort et Camus*, Paris-Beyrouth, Naaman, 1980, « chapitre II : la mort, expérience décrite », pp. 47-89.

François NOUDELMAAN « Camus et Sartre : le corps et la loi. », in *Albert Camus et la philosophie*, études recueillies et présentées par Anne-Marie AMIOT et Jean-François MATTEI, Paris, Presse Universitaire de France, 1997, pp. 133-55.

Jean-Paul SARTRE, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 99-121.

Robert SASSO, « Camus et le refus du système », in *Albert Camus et la philosophie*, études recueillies et présentées par Anne-Marie AMIOT et Jean-François MATTEI, Paris, Presse Universitaire de France, 1997, pp. 205-19.

Sur Pascal

Vincent CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992 « chapitre VI : L'infini », pp. 393-450.

Hugh DAVIDSON, « Le Concept de l'infini dans *Les Pensées* de Pascal », in *Pascal : Thématique des pensées*, dirigé par Lane Murch HELLER et Ian RICHMOND, Paris, Vrin, 1988, pp. 79-91.

James Robert DIONNE, *Pascal et Nietzsche : Étude historique et comparée*, New York, Burt Franklon & CO., « deuxième chapitre : Nietzsche contre Pascal apologiste et ascète », pp. 11-39.

Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché : Étude sur la vision tragique dans Les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, « première partie : la Vision tragique » pp 1—94 et « troisième partie : Pascal » pp. 183-344.

Perre MAGNARD, *Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal : Thèse de doctorat ès Lettres présentée devant l'Université de Paris-Sorbonne*, Besançon, Imprimerie Jacques et Demontrond, 1975.

Tamás PAVLOVITS, *Le Rationalisme de Pascal*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007.

Sur Nietzsche

Eugen FINK, *La philosophie de Nietzsche*, traduit de l'allemand par Hans HILDENBRAND et Alex LINDENBERG, Paris, Les éditions de Minuit, 1965, « *L'Aufklärung de Nietzsche* », pp. 53-74.

En lien avec le sujet

Marie-Dominique GOUTIERRE, *L'Homme face à sa mort : L'Absurde ou le Salut*, Les Plans-sur-Bex, Éditions Parole et silence, 2000.

Jean GUITTON, *L'absurde et le mystère*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1984.

Nicolas LEVRAT, « *De la Limite suprême : l'autodestruction de l'humanité* », in *Les Limites de l'humain*, textes des conférences et des débats des XXXIX rencontres internationales de Genève, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2004, pp. 154-207.