

notre expérience : le besoin d'un salut. « La confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde » rend vaines les sagesse provisoires; « On ne peut pas bien vivre en sachant que l'homme n'est rien et que la face de Dieu est affreuse ». Coincé dans le nihilisme entre un Dieu atroce et une Histoire devenue inhumaine, Camus a tenté avec une admirable franchise de trouver malgré tout des raisons et des maximes de vie. Mais là où il n'y a pas de Dieu peut-il y avoir un homme? Et, de Meursault à Clamence, Camus n'a-t-il pas exploré des impasses? Telle est bien pour nous la question essentielle. Et si la réponse est douteuse, nous voilà rejetés au seuil des *Pensées* de Pascal et des *Confessions*.

Oui, Camus est bien le fils sécularisé d'Augustin et de Pascal : son « incroyance passionnée » n'est pas moins irrationnelle que l'était leur croyance puisque dans aucun cas la raison humaine n'a de prise ni sur un monde déraisonnable ni sur un Dieu qui n'est sensible qu'au cœur. Certes « la vérité est mystérieuse, fuyante, toujours à conquérir », mais elle est tout particulièrement inaccessible à des consciences qui, d'entrée de jeu, affirment leur exil et s'emprisonnent dans l'absurde. Camus est l'héritier d'une pensée religieuse qui, pour vouer l'homme à Dieu, a cessé de lui faire sa place dans l'univers, l'a rendu étranger au monde, étranger à lui-même. L'humanisme athée qui se construit sur ces bases est fragile, douloureux et, comme dit G. Marcel, demeure « ulcéré ».

Parti de ces prémisses tragiques, Camus ne pouvait évidemment rencontrer Dieu *dans* le monde, au cœur du monde, comme un Centre surnaturel vers lequel converge toute la nature et, en tête de la nature, l'homme. Sa pensée est acosmique et fixiste : il n'a pas eu le sentiment d'un Devenir animé par l'Esprit mais d'un univers stagnant, d'un chaos nocturne où flambe la folie humaine. D'où sa peur de l'Histoire et des entreprises de l'Histoire, d'où sa régression vers des sagesse prudentes et sceptiques qui datent d'un temps où l'Histoire n'était pas née.

Le dieu « démoniaque » dont parle Camus est la conséquence affreuse mais logique d'une pensée qui a voulu arracher l'homme au monde pour le donner à

Dieu, au lieu de le donner à Dieu en lui révélant les vraies dimensions de sa tâche humaine et ses responsabilités dans une création qui tout entière monte vers son créateur. Pas plus qu'il n'a cru en Dieu Camus n'a vraiment eu foi au monde car les deux convictions — qui sont notre espérance et notre espoir — sont intimement liées. Il n'a vu ni le passé, ni l'avenir, ni la continuité d'un passé qui donne un sens à l'avenir : un présent ponctuel l'a mis en présence de discontinuités infranchissables et d'options impossibles. Sa pensée est une manifestation de cet absurdisme d'origine chrétienne qui a eu pour effet de réduire à l'athéisme tant de consciences sincères. Ce grand amour cosmique qui animait son adolescence et qui faisait de lui un poète et un mystique n'a pu pousser de racines dans un humanisme pour lequel l'homme est étranger à l'univers et n'a pas le *même sens* que lui. Quand on relit *Noces*, *L'Été*, on peut se demander si la vie spirituelle de Camus n'est pas celle d'un grand amour manqué.

Paul Viallaneix

L'« incroyance passionnée » d'Albert Camus

Lorsque Camus fit représenter, en 1956, *Requiem pour une nonne*, lorsqu'il reçut, en 1957, le Prix Nobel, des indiscrets lui demandèrent s'il allait se convertir. Il répondit que non, « rien que ce mot : non¹ », prononcé avec une certaine impatience. Il n'aimait pas les convertisseurs. Mais il lui déplaisait aussi d'avoir affaire à des chrétiens qui le traitaient, lui, l'incrédule, comme un étranger, incapable de partager l'expérience de leur

Albert Camus I, Autour de l'Étranger, 1968 (La Revue des Lettres modernes, n^{os} 170-174).

1. D'après la déclaration reproduite par *le Figaro Littéraire* du 21 décembre 1957 et citée par R. Quilliot (II, 1615).

élection. Il n'aimait pas les propriétaires de la grâce. Il le fit bien sentir au directeur de *Dieu Vivant*, dans une lettre datée du 28 mai 1952 : « [...] j'éprouve toujours un peu d'embarras quand je m'adresse à des philosophes chrétiens, dans la mesure où ils m'opposent généralement ce que la foi, dans son expérience, a d'incommunicable, et où ils me dénie, par voie de conséquence, une connaissance suffisante du christianisme lui-même, malgré mes efforts pour étudier ses doctrines et son histoire » (II, 744).

Camus contestait donc aux « saints » et le droit de l'exclure de leur « communion » et celui de l'y annexer. C'est qu'il n'était pas installé dans son incroyance comme ses interlocuteurs pouvaient l'être dans leur foi. Beau joueur, il ne supportait pas « qu'on triche² ». Il cherchait loyalement sa voie, sans se complaire dans son incertitude. Il cherchait « en gémissant », semblable à ces libertins dont Pascal respecta l'inquiétude³. Il s'identifiait à « cet Augustin d'avant le christianisme qui disait : « Je cherchais d'où vient le mal et je n'en sortais pas » (II, 374).

Il tenait un compte exact de ses ignorances. Il finit par composer, en trois articles, le credo de son incrédulité. Le premier de ces articles, doublement négatif, figure dans la réponse que s'attira un journaliste du *Monde*, après avoir demandé au traducteur de *Requiem pour une nonne* : « [...] la croyance de Faulkner ne se heurte-t-elle pas à votre agnosticisme personnel ? ». Camus répliqua : « Je ne crois pas en Dieu, c'est vrai. Mais je ne suis pas athée pour autant⁴. » Il ne faisait que reprendre, sur le ton de la confiance, la constatation de *L'Homme révolté* : « L'histoire de la révolte métaphysique ne peut [...] se confondre avec celle de l'athéisme⁵. Sous un certain angle, elle se confond même avec l'histoire contemporaine du sentiment

2. « Je n'aime pas qu'on triche », écrivait-il dans *L'Envers et l'Endroit* (II, 49).

3. Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, 39 : « Je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant. »

4. Interview accordée au *Monde* le 31 août 1956 et recueillie par R. Quilliot (I, 1872).

5. Dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus rejetait déjà l'athéisme : « L'absurde, qui est l'état métaphysique de l'homme conscient, ne mène pas à Dieu. Je n'ai pas dit "exclut Dieu", ce qui serait encore affirmer. » (II, 128.)

religieux » (II, 436). Le second article du credo de Camus implique ce désaveu préalable de l'athéisme. Il se résume en termes pascaliens : S'il est un Dieu, c'est le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », non le « Dieu des philosophes⁶ ». Camus, dans son hypothèse, réservait au Dieu révélé le pouvoir de désarmer la révolte de l'homme « absurde » : « [...] le Nouveau Testament peut être considéré comme une tentative de répondre, par avance, à tous les Caïn du monde, en adoucissant la figure de Dieu, et en suscitant un intercesseur entre lui et l'homme. Le Christ est venu résoudre les deux problèmes principaux, le mal et la mort, qui sont précisément les problèmes des révoltés. Sa solution a consisté à les prendre en charge⁷. » Mais comment accepter le miracle de Pâques, qui contient la « solution » du Christ ? Camus se jugea incapable de cet acte de foi. Il s'en tint au récit du Vendredi Saint. Il n'admit que la Crucifixion. D'où le troisième article de son credo, qu'il publia, à Stockholm, le 9 décembre 1957 : « Je n'ai que respect et vénération devant la personne du Christ et devant son histoire : je ne crois pas à sa résurrection⁸. »

Camus préférait employer à la première personne du singulier les verbes de son credo. Il évitait de le donner pour universel. Il savait, depuis ses années de jeunesse, au cours desquelles il avait étudié sérieusement la philosophie, qu'il ne serait jamais un doctrinaire. Il le déclarait à l'occasion : « Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système » ; ou encore : « Je ne suis pas un philosophe [...] je ne sais parler que de ce que j'ai vécu⁹. » L'« incroyance » qu'il professait était donc une expérience qu'il vivait et dont il se contentait de rendre témoignage. Elle était, en ce sens, du même « ordre » que la foi. Elle ne cautionnait

6. Pascal, *Mémorial*.

7. *L'Homme révolté*, II « Les Fils de Caïn » (II, 443). Voir aussi dans la « Défense de *L'Homme révolté* » : « [...] exception faite pour le christianisme que tant de chrétiens nous avaient découragés d'aimer, [...] aucun système autour de nous ne pouvait nous fournir de raisons claires. » (II, 1703.)

8. « Interview de Stockholm », du 9 décembre 1957, citée par R. Quilliot (II, 1615.)

9. Lettre au *Libertaire*, de mai 1952, recueillie par R. Quilliot parmi les « Lettres sur la révolte », sous le titre de « Révolte et romantisme » (II, 753).

aucune philosophie, sinon celle qui « se moque » de la philosophie et qui pourrait bien être, du même coup, comme l'affirme Pascal, la philosophie véritable¹⁰.

En qualifiant de « passionnée » son « incroyance¹¹ », Camus laissait entendre qu'il la subissait sans l'avoir choisie, mais aussi qu'il s'y débattait, qu'il y dépensait son énergie intérieure, qu'il la vivait dans la tension, non dans le repos. Il ne parvint pas, en effet, à l'indifférence religieuse. Il s'y exerça, du temps de *L'Envers et l'Endroit*, avec l'espoir de s'approprier la sagesse muette de sa mère. Mais il était né avec le « sens du sacré¹² » et il le conserva. Non, décidément, Lamennais n'avait pas écrit pour lui son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, destiné à tirer de leur sommeil raisonnable les disciples des « philosophes ». L'« incroyance passionnée » de ce juste était aussi éloignée de l'indifférence que de l'athéisme.

Elle se situait, en s'y opposant, par rapport à la foi en Jésus-Christ. Camus adoptait le plus souvent, quand il l'examinait, une terminologie et une problématique chrétiennes. À dix-neuf ans, dans un article consacré au bergsonisme, il exprima le regret que l'*Essai sur les deux sources de la morale et de la religion* eût déçu son attente. Et quelle attente? Celle d'« une sorte d'évangile forgé par l'intuition ». Mais tout espoir n'était pas perdu. Un jour se présenterait, « plus jeune et plus hardi », l'« héritier de Bergson », qui prêcherait « cet évangile du siècle dans l'attente duquel le génie contemporain erre douloureusement¹³ ». On est tenté, en 1967, de saluer rétrospectivement en Camus l'évangéliste du siècle, l'héritier spirituel du prophète Bergson. On peut aussi, on doit sans doute se montrer plus circonspect. Quoi qu'il en soit,

10. Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, 513 : « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. »

11. « Portrait d'un élu », daté d'avril 1943 (II, 1602, note) : « [...] l'incrédulité contemporaine ne s'appuie plus sur la science comme à la fin du siècle dernier [...] Ce n'est plus le scepticisme de la raison en face du miracle. C'est une incroyance passionnée. »

12. « Réponses à Jean-Claude Brisville » (1959) (II, 1923). « J'ai le sens du sacré et je ne crois pas à la vie future, voilà tout. »

13. « La philosophie du siècle », article publié dans la revue *Sud* en juin 1932 et recueilli dans les *Essais* (II, 1203-5).

une évidence s'impose : ce Sisyph algérois parlait couramment la langue de la Bible, même lorsqu'il élevait la voix pour contester la Révélation.

Rien de plus patent dans le cas des *Justes*, de *L'Exil et le royaume*, ou de *La Chute*. Mais la démonstration pourrait être détaillée et généralisée. Il apparaît, par exemple, à la lecture des *Carnets*, que Camus ne choisit pas le titre de *La Peste* sans avoir relu les nombreuses pages de l'Ancien Testament¹⁴ où la misère de l'homme revêt la forme de ce :

[...] mal qui répand la terreur,
Mal que le ciel en sa fureur
Inventa pour punir les crimes de la terre¹⁵.

Les œuvres qui affichent un parti pris païen n'échappent pas à la règle. Leur agressivité les y soumet. Il ne faut pas la prendre à la lettre si l'on veut la prendre au sérieux. Le vent qui parcourt le ciel vide de *L'Envers et l'Endroit* et de *Noces* s'est levé sur la terre de Judée, au pays des prophètes. Il est vrai qu'à Tipasa « je vois équivalent à je crois¹⁶ » (II, 51) et que le soleil d'Alger éclipse « les signes de l'espoir et de la rédemption » (II, 74). Mais Camus dépeint comme un paradis perdu cette « patrie de l'âme ». Il ne la salue qu'au moment où il en est chassé¹⁷. Elle est l'objet de sa nostalgie. C'est que l'Endroit suppose l'Envers de l'existence. C'est que la lumière du Royaume, jusqu'au siècle des siècles, se détachera sur l'ombre de l'Exil. Le premier Camus

14. Camus en dressa une liste étendue dans le cahier IV de ses *Carnets* janvier 1942 (septembre 1945). Voir C 2, 66 : « Bible : Deutéronome, XXVIII, 21; XXXII, 24. Lévitique, XXVI, 25. Amos, IV, 10. Exode, IX, 4; IX, 15; XII, 29. Jérémie, XXIV, 10; XIV, 12; VI, 19; XXI, 7 et 9. Ezéchiel, V, 12; VI, 12; VII, 15 ». Camus cite, ailleurs (cahier V, septembre 1945-avril 1948), le Psaume xci : « Le Seigneur est mon refuge et ma citadelle. Car c'est lui qui te préserve du piège de l'oiseleur, de la peste meurtrière. » (C2, 211.)

15. La Fontaine, *Fables*, VII, 1 : *Les Animaux malades de la peste*, vv. 1-3.

16. Dans l'aveu insolent de son incroyance, Camus n'oublie pas la formule d'Augustin : « Je ne croirais pas si je ne voyais pas qu'il faut croire. »

17. II, 75 : « Être pur, c'est retrouver cette partie de l'âme où devient

continuait de voir dans l'homme, comme le lui avait appris Pascal, un « *roi dépossédé*¹⁸ ».

Tel est Caligula, cet empereur si peu romain. Il a cessé de régner sur sa vie en perdant Drusilla. Il n'est plus qu'un tyran. La méchanceté qu'il affecte offre l'image renversée de sa tendresse de naguère. Comme Meursault, coupable et innocent du meurtre qu'il a commis, il est double. Sa conduite récuse tout verdict humain, décourage le bon sens des sages, échappe au jugement moral. Elle semble relever d'une seule juridiction, surnaturelle, qui la soumettrait à la mesure du péché et du pardon. Mais Caligula ne croit ni en Dieu ni au Malin. Il rejette le recours mystique que sollicite l'interprétation de son étrange personnage. Il ne lui reste, avant de mourir, qu'à pousser ce cri tragique, dépourvu de sens si ce n'est dans l'ordre sacré qu'il exclut : « [...] *qui oserait me condamner dans ce monde sans juge, où personne n'est innocent!* » I, (107).

Il suffit d'emprunter à Camus sa problématique, qui est chrétienne, pour que l'« *incroyance passionnée* » se définisse plus clairement. Devant le mystère de sa condition et de sa nature, l'incroyant, après s'être interrogé sans succès, consulte le Ciel. « *Mais le Ciel reste noir et Dieu ne répond pas*¹⁹. » L'épreuve du Mont des Oliviers, telle que la reconstitue Vigny, recoupe celle de Camus. Elle autorise non pas l'athéisme, puisque le silence ne prouve pas l'inexistence de Dieu, mais l'« *antithéisme* ». Le terme est à l'honneur dans *L'Homme révolté*²⁰. Son emploi signifie que Camus, à la différence de Voltaire réfutant Pascal, ne prenait pas son parti des contradictions de l'homme. Il les prenait au sérieux, au tragique. Leur spectacle éveillait, chez lui, un mouvement de révolte. Mais qui dit révolte dit révolte contre quelqu'un. Ce témoin, hostile ou indifférent, ne pouvait

sensible la parenté du monde, où les coups du sang rejoignent les pulsations violentes du soleil de deux heures. Il est bien connu que la patrie se reconnaît toujours au moment de la perdre. » Voir aussi cette variante d'une réplique de Jan dans *Le Malentendu* : « *Je crois stupidement que les paradis sont faits pour être perdus.* » (I, 1798.)

18. Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, 220.

19. Vigny, « *Le Mont des Oliviers* », *Les Destinées*.

20. *L'Homme révolté*, *passim* et, en particulier, II, « *Les Décicides* » (II, 550).

être dans la pensée révoltée de Camus, quand elle suivait son cours logique, que le Dieu que dissimule la nuit de Gethsémani. La révolte contre l'« *absurde* », la révolte « *métaphysique* » fut, à proprement parler, un « *antithéisme* ». « *Le révolté [écrivait Camus] défie plus qu'il ne nie. Primitivement, au moins, il ne supprime pas Dieu, il lui parle simplement d'égal à égal. Mais il ne s'agit pas d'un dialogue courtois. Il s'agit d'une polémique qu'anime le désir de vaincre.* » (II, 436-437.)

La lutte, cependant, était trop inégale. Camus n'était pas un prophète. Il lui manquait d'avoir reçu le don de seconde vue. Il ne connut du « *Dieu qui [se] cache* » d'Isaïe²¹ que son silence, que son absence. Son « *antithéisme* », qui aurait pu être tonique, comme celui de Job, versa dans une tristesse désespérée, celle de Jésus, *tristis usque ad mortem*, que le Clamence de *La Chute* revit fraternellement. [...]

Mis à l'épreuve de l'« *antithéisme* », Camus devait envier, tôt ou tard, l'assurance de l'athée, qui lui semblait n'avoir d'égal que celle de l'homme de foi. Ignorant la présence, comment n'eût-il pas contesté l'existence même de Dieu, au point de la nier à son tour? Il lui arriva de céder à la tentation. Ainsi dans sa « *Remarque sur la révolte* », méditation décisive, datée de 1945, qui dégagea des conclusions du *Mythe de Sisyphe* les prolégomènes de *L'Homme révolté*. Mais ce Dieu dont l'existence ne lui semblait pas nécessaire, pour une fois, à l'affirmation de sa révolte n'était que le « *Dieu des philosophes* », un Être qui ne pouvait partager « *l'aventure humaine* » en acceptant d'être pris à parti²², une entité à laquelle il n'avait jamais reconnu la moindre consistance. Les analyses, plus personnelles, de *L'Homme*

21. Isaïe, XLV, 15.

22. « *Remarque sur la révolte* », publiée in *L'Existence* en 1945 (II, 1694) : « *Si l'on vient à penser [...] que la révolte métaphysique pose Dieu en même temps que la part révoltée de l'homme, il faut reconnaître que Dieu serait alors dans la même aventure humiliée que l'homme, son vain pouvoir équivalant à notre vaine condition, soumis à notre force de contestation, incliné à son tour devant la part de l'homme qui ne s'incline pas, engagé enfin dans l'histoire, sans espoir d'une stabilité éternelle [...] À travers la révolte, considérée comme une première vérité, l'expérience de Dieu est contradictoire.* »

révolté portèrent bientôt le coup de grâce au prestige douteux de l'athéisme. La révolte de Camus, dans la mesure où elle ne se démentait pas, s'interdisait tout « *pari* » sur la destinée énigmatique de l'homme. Elle se gardait d'abolir Dieu, comme de lui prêter, à la faveur d'un « *saut* » métaphysique condamné dès *Le Mythe de Sisyphe*²³, une existence qu'elle n'avait jamais perçue.

Camus entreprit précisément, dans *L'Homme révolté*, de retracer l'histoire tragique de la négation de Dieu. Il expliqua comment l'« *antithéisme* », las de défier le Dieu caché d'Isaïe, voulut s'affranchir de son autorité et se convertit en athéisme. Fausse émancipation. L'athéisme moderne ne peut s'empêcher, en effet, de parodier la foi en Jésus-Christ qu'il rejette. Tandis que le révolté laissait vide le trône du Seigneur, parce qu'il ne s'arrogeait pas le droit de nier l'espérance du Royaume, l'athée y établit l'homme. Lui qui croit se passer de Dieu, il y parvient si mal qu'il divinise la créature. Il rêve d'inverser le mouvement par lequel le Dieu de la Révélation s'est humanisé. Il s'emploie, sous couvert d'indifférence religieuse, à « *déifier l'espèce* » (II, 517) et à sanctifier l'histoire.

Ici s'annonce, par la voix d'apprentis-sorciers que Camus nommait avec respect, sinon avec sympathie, la folie spirituelle du xx^e siècle. Sade, Saint-Just, Hegel, Marx, Lautréamont, Nietzsche prêchent la mort de Dieu. Au royaume de Dieu va succéder celui de l'homme. Hélas! s'il est permis à Dieu de se faire homme, il ne l'est pas à l'homme de se faire Dieu. L'homme-Dieu, caricature moderne du Dieu-homme des Évangiles, est un monstre. Il change en tyrannie la toute-puissance qu'il s'octroie, en terreur le pouvoir de vie et de mort qu'il usurpe. Sa révolte s'égare. Elle finit par se renier. « *Le révolté ne voulait, en principe, que conquérir son être propre et le maintenir à la face de Dieu. Mais il perd la mémoire de ses origines et, par la loi d'un impérialisme spirituel, le voici en marche vers l'empire du monde à travers les meurtres multipliés à l'infini.* » (II, 511.)

Sûr de son diagnostic, Camus osa dénoncer, sous les

23. Voir, dans *Le Mythe de Sisyphe*, le chapitre intitulé « Le suicide philosophique » (II, 119-35).

huées de la secte progressiste, la perversion religieuse qu'il décelait chez « *l'homme communiste* », cher à Aragon. « *La pensée historique* », lit-on dans *L'Homme révolté*, « *devait délivrer l'homme de la sujétion divine; mais cette libération exige de lui la soumission la plus absolue au devenir. On court alors à la permanence du parti comme on se jetait sous l'autel.* » (II, 637.) Marx, lui-même, se vit accusé d'avoir « *réintroduit dans le monde déchristianisé la faute et le châtement, mais en face de l'histoire.* » (II, 644.) D'où « *l'univers du procès* », dont Kafka fut le romancier : « *Au terme de cette longue insurrection au nom de l'innocence humaine, surgit, par une perversion essentielle, l'affirmation de la culpabilité générale.* » (II, 645.) Le péché sans la rédemption, l'espérance sans la charité, la « *soumission* » sans la foi : l'athéisme de ce siècle ne serait-il qu'un christianisme décapité?

L'aventure de l'athée, telle que la résume audacieusement *L'Homme révolté*, rappelle la fable de « *la grenouille qui voulait se faire plus grosse que le bœuf*²⁴ ». Une fois de plus, La Fontaine pourrait avoir le dernier mot. Préoccupé de se donner une corpulence divine, l'athée moderne finit par éclater, non sans avoir fait, d'abord, voler en éclats son prochain. Il se voue à la servitude en aspirant à la seigneurie de Dieu. « *Si l'homme veut se faire Dieu, il s'arroge le droit de vie ou de mort sur les autres. Fabricant de cadavres, et de sous-hommes, il est sous-homme lui-même et non pas Dieu, mais serviteur ignoble de la mort*²⁵. » (II, 648.)

La sévérité de Camus envers l'athée contrastait avec la sympathie qu'il accordait au chrétien. S'il se séparait de l'homme qui vit en Christ, il ne s'opposait jamais à lui. Il savait qu'il pouvait parcourir en sa compagnie un assez long chemin. Il connaissait le terme de leur marche fraternelle : la sortie du tombeau, la Résurrection. Aucun malentendu, de son côté du moins, n'était à craindre. C'est pourquoi la liberté était de règle dans

24. La Fontaine, *Fables*, 1,3.

25. Clamence, dans *La Chute*, renouvelle, sur le mode ironique, cette censure : « [...] ils courent construire des bûchers pour remplacer les églises. Des Savonarole, je vous dis. Mais ils ne croient qu'au péché, jamais à la grâce. » (I, 1543.)

le dialogue que le témoin de l' « incroyance passionnée » engageait avec le serviteur de Jésus ressuscité.

Camus épousait le parti pris de son interlocuteur avec une fidélité singulière. Il n'avait reçu pratiquement aucune instruction religieuse. Ses premiers amis ne fréquentaient guère les églises. Mais il lut, seul, la Bible et la lut d'autant mieux. À vingt-trois ans, il choisit, comme sujet d'un mémoire d'études supérieures, l'examen comparé du premier christianisme et du néo-platonisme. Il le conduisit avec une vigueur toute paulinienne. Il commenta avec un égal bonheur l'Épître aux Romains et les *Ennéades*. Il eut le mérite (d'aucuns diraient : la grâce) de marquer, dès la première page de son mémoire, que le christianisme, « à ses débuts, [...] n'est pas une philosophie qui s'oppose à une philosophie, mais [...] une foi, qui se meut sur un certain plan et qui cherche ses solutions à l'intérieur de ce plan »²⁶. Il opposa au rationalisme grec, qui réduit la faute à « une ignorance ou une erreur » (II, 1226), le dogme du péché originel et le mystère de la Rédemption. Il ne manqua pas de souligner que « la philosophie de l'histoire, notion étrangère à un esprit grec, est une invention judaïque » (II, 1236). Il exposa, en un mot, la plus christologique des théologies possibles : « Ici point de raisonnement; mais un fait. Jésus est venu. À la sagesse grecque qui n'est qu'une science, le christianisme s'oppose comme un état de choses. » (II, 1238.) Pascal n'avait pas prêché dans le désert.

L'interprétation que donnait Camus de la Parole de Dieu était plus que correcte. Elle sonnait juste. Il y a des mots qui ne trompent pas. Ainsi, ceux que le jeune incrédule trouva pour conclure son mémoire sur le désaveu de l'équilibre hellénique : « [...] le Christianisme [...] est une renaissance par rapport au socratisme et à sa sérénité. « Les hommes, dit Pascal, ne pouvant guérir la mort, ils se sont avisés de n'y point penser. » Tout l'effort du Christianisme est de s'opposer à cette paresse du cœur. » (II, 1309.) Camus, qui était de la race d'Augustin, n'eut jamais le cœur paresseux. Il sut rappeler dignement, dans *L'Homme révolté*, le sens de la Crucifixion : « La Croix est [...] le supplice du Christ. On peut imaginer que ce dernier ne choisit [...] le châtement de l'esclave que pour réduire cette terrible

26. « Métaphysique chrétienne et néo-platonisme » (II, 1224).

distance qui désormais sépare la créature humiliée de la face implacable du Maître. Il intercède, il subit, à son tour, la plus extrême injustice pour que la révolte ne coupe pas le monde en deux, pour que la douleur gagne aussi le ciel et l'arrache à la malédiction des hommes. » (II, 520.) Dira-t-on que Camus, qui était acteur, ne faisait que jouer la comédie de la foi? L'objection suscite une réplique qui, sans la ruiner, l'atténue : Pourquoi Camus se prêtait-il si souvent et si volontiers à un pareil jeu? En vérité, il « aimait » le Rédempteur, comme Clémence l' « aime »²⁷ dans *La Chute*. Il l'aimait si familièrement, si librement qu'il sut discerner chez lui, entre autres dons peu communs, le « sens de l'humour »! (I, 1532).

Ami de Jésus, il ne pouvait nier sa filiation divine sans autre forme de procès. Devant les Dominicains de Latour-Maubourg, en 1948, il se livra à cette déclaration de « bonne volonté » évangélique : « [...] je ne partirai jamais du principe que la vérité chrétienne est illusoire, mais seulement de ce fait que je n'ai pu y entrer. » (II, 371.)

Le « fait » est que Camus vécut dans la conviction qu'il n'avait point franchi la « porte » de la maison de l'Éternel, cette porte devant laquelle Apollinaire, tout mécréant qu'il fût, lui aussi, s'était écrié : « Ouvrez-moi cette porte où je frappe en pleurant »²⁸.

Se serait-elle entrouverte à son insu? Ou n'aurait-il pas frappé le coup requis par le commandement évangélique? Il demeura, en tout cas, sur le seuil, posant à la conscience chrétienne un problème qu'elle n'est pas en mesure de résoudre.

Le ressentiment eût livré, ici, plus d'un incroyant à l'athéisme. Camus, plus honnête et plus lucide, joua crânement le jeu de l' « incroyance passionnée ». Comme il ne trouvait pas l'entrée du Royaume, il décida de vivre dans l'Exil et il s'interrogea sur les moyens de s'y conduire le moins mal possible. Tel fut le témoignage qu'il rendit dans son œuvre, à la suite du constat de la solitude métaphysique de l'homme que *Le Mythe de Sisyphe* avait dressé. Il nota, sous l'Occupation, dans ses *Carnets* : « Sens de mon œuvre : Tant d'hommes sont

27. « [...] je l'aime, mon ami qui est mort sans savoir. » (I, 1532.)

28. Apollinaire, « Le Voyageur », *Alcools*.

privés de 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. » (C2, 129-130.) Camus « s'y mit », en effet, non sans observer du coin de l'œil ces chrétiens, si peu chrétiens, qui doraient leur belle âme au soleil de la grâce, laissant aux incrédules le soin de pratiquer la charité. « *Chrétiens heureux : ils ont gardé la grâce pour eux et nous ont laissé la charité.* » (C2, 208.)

Il se donna une morale provisoire, la seule qu'il pût admettre et il l'inculqua à ses « justes ». Il voulut aussi l'enseigner et il y réussit trop bien. Il la traduisit en aphorismes qui la trahirent, après l'avoir servie. On la sépara de l'inspiration qui l'animait. On la crut sereine, alors qu'elle était fragile. On la jugea raisonnable, alors qu'elle respectait le mystère de l'homme. Qui ne voit pourtant que les personnages exemplaires inventés par Camus dans sa maturité vivent « dans la nuit »²⁹? L'héroïsme, ce témoignage désespéré, l'héroïsme, et non pas la sagesse, est le lot des « justes ». Ils suivent, dans la « crainte » et le « tremblement » kierkegaardien, le précepte de Stepan : « [...] choisissez la charité et guérissez seulement le mal de chaque jour [...] » (I, 337).

C'est parce qu'il n'attend pas le secours d'une grâce expresse pour parier sur la « charité » que Tarrou s'écrie, dans *La Peste* : « *Peut-on être un saint sans Dieu, c'est le seul problème concret que je connaisse aujourd'hui.* » (I, 1425.) Être « un saint sans Dieu » : dangereuse maxime, dont la lettre risque d'offusquer l'esprit. Tarrou ne refuse pas, en vérité, ce Dieu dont il prend la peine de citer le nom. Il le traite plutôt en absent. Il rêve d'une sainteté qu'il atteindrait sans avoir reçu l'assurance préalable de son élection, sans garantie, c'est-à-dire dans la gratuité. Tel est son « problème ». Les « saints » en Christ se le posent, eux aussi, sous une autre forme, quand ils s'interrogent sur la réalité de leur « communion ». Où passe la frontière, parmi les hommes, entre ceux que l'Esprit habite et ceux qu'il fuit? N'en est-il pas qu'il inspire sans qu'ils le confessent? N'en est-il pas qui le confessent et qu'il n'inspire pas?

29. Rieux répond à Tarrou, qui lui demande s'il croit en Dieu : « *Non, mais qu'est-ce que cela veut dire? Je suis dans la nuit, et j'essaie d'y voir clair.* » (I, 1320.)

Le « saint » selon Camus respecte cette incertitude. S'il a le courage de ne pas s'y complaire, il n'a pas le pouvoir d'y mettre fin. « *Chaque jour* », il choisit la « charité ». Mais, comme il est honnête, il ne feint pas une assurance qui lui fait défaut. Que vaut, en effet, l'équilibre de la « *pensée de midi* », célébrée dans la conclusion de *L'Homme révolté* (II, 683-709)? Il n'est ni stable ni facile. Il demeure tendu ainsi que « *l'arc* » qui « *se tord* » et dont « *le bois crie* » (II, 709). Des forces contraires s'y annulent. Pour combien de temps et à quel prix? Camus, qui n'eut pas, comme Anatole France, l'hellénisme souriant, douta le premier de la sagesse d'Ulysse à laquelle il paraissait croire. Il écrivit, le 17 décembre 1952, à un lecteur de *L'Homme révolté* : « *J'ai retracé une expérience [...] Je ne prétends pas que la pensée méditerranéenne contienne la solution. [...] La mesure n'est pas le propre de la Méditerranée. La mesure naît bien sûr de l'affrontement. [...] C'est dire d'avance qu'elle est tout sauf un confort.* » (II, 1628-1629.)

Il était fatal qu'une « chute » interrompît, tôt ou tard, l'exercice funambulesque de la « *pensée de midi* ». Le moraliste de *L'Homme révolté* ne croyait pas à la morale. Il n'en faisait pas une fin. Il n'en avait pas la religion. Il le confessa dans *Retour à Tipasa* : « [...] nous vivons pour quelque chose qui va plus loin que la morale. Si nous pouvions le nommer, quel silence! » (II, 875.) Mais il ne fut pas écouté. Il conservait, contre son gré, sa réputation de prêcheur de vertu. Il se trouvait pris, ainsi que son héros Jan, dans les rets d'un « *malentendu* ».

Il y a là un malentendu qui m'a toujours été très pénible. Je porte le poids d'une réputation d'austérité à la fois imméritée et un peu ridicule. [...] Il me semble d'ailleurs que *L'Étranger* et quelques autres livres sont assez inquiétants pour mettre en garde le lecteur. Sans parler de l'humour qu'il me semble avoir assez souvent utilisé. Il n'y a pas eu dans mon œuvre, ni chez moi, conversion à la vertu, mais logique d'une infirmité et effort difficile vers plus de lumière³⁰.

Prisonnier de son personnage, Camus vécut les dernières années de sa vie dans la hantise du pharisaïsme³¹.

30. Note manuscrite, citée par R. Quilliot (commentaires de *L'Homme révolté*, II, 1621).

31. Dès 1948, devant les dominicains de Latour-Maubourg,

Il ressentait de plus en plus vivement son « infirmité ». Il s'apercevait aussi, en vieillissant, que l'homme révolté contre le Ciel n'était pas une créature innocente. Il découvrirait qu'aucun juste ne peut se justifier en alléguant sa volonté de justice, à moins de se diviniser. Il convint, en public, que Mauriac avait eu « raison contre [lui] »³², au cours de leur polémique de l'hiver 1944-1945, « raison » de lui reprocher son « mépris de la charité »³³. Il se mit à admirer la gratuité de l'amour : « Personne ne mérite d'être aimé, personne n'est à la mesure de ce don sans mesure. »

Clarence, le « juge-pénitent » de *La Chute*, fut chargé de démasquer la tartufferie de l'homme vertueux. Mais son humour déconcerta un public plus proche du Jésuite des *Provinciales* que du Pascal des *Pensées*. Bien que la mode fût à Kierkegaard, peu de lecteurs de *La Chute* s'avisèrent que les sarcasmes de Clarence portaient la marque de la « pureté du cœur ». On cria au cynisme. On crut que Camus ralliait le camp des nihilistes qu'il avait si longtemps combattus. C'était négliger la promesse que recèle la sévérité radicale de son héros. En s'accusant d'une complaisance qu'il discerne non seulement dans sa vertu d'autrefois, mais aussi dans son présent *mea culpa*, en proclamant qu'il faudrait que soient pardonnés tous les hommes, y compris le pape, « qui en a besoin plus que personne », Clarence, déchu, atteste sans le vouloir (mais s'il le voulait, son témoignage serait, de nouveau, impur), comme par grâce, que l'homme est capable de « se mettre au-dessus »³⁴ de sa misère, qu'il est en droit de faire appel de tous les jugements portés sur lui, qu'il vit, sans le savoir ou en le sachant, dans l'attente libératrice d'un Jugement dernier.

Camus mourut sans avoir donné une suite à *La Chute*. Il laissa, inachevé, un roman au titre paradisiaque : *Le Premier homme*. Tout était dit et rien n'était dit. L'« in-

Camus déclara : « Il y a [...] un pharisaïsme laïque auquel je m'efforcerais de ne pas céder. J'appelle pharisaïsme laïque celui qui feint de croire que le christianisme est chose facile [...] » (II, 371.)

32. Voir « L'Incroyant et les chrétiens ». (II, 372.)

33. Titre de deux articles de Mauriac, publiés par *Le Figaro* les 7 et 8 janvier 1945.

34. « Ma grande idée est qu'il faut pardonner au pape. D'abord, il en a plus besoin que personne. Ensuite, c'est la seule manière de se mettre au-dessus de lui... » (I, 1539.)

croissance passionnée » conservait son mystère. Ce serait trahir ce qu'elle fut que de s'en étonner. Camus refusa, en effet, de la rendre univoque. Il eut le courage de vivre « entre oui et non », aux marches de l'Exil et du Royaume, dans le passage où la misère et la grandeur de l'homme se recourent. Il fut, comme Unamuno, un héros du « sentiment tragique de l'existence ». La tragédie le fascinait, parce qu'il y voyait la peinture vraie de notre condition. Il sut, mieux que personne, en situer le registre :

Si tout est mystère, il n'y a pas tragédie. Si tout est raison, non plus. La tragédie naît entre l'ombre et la lumière, et par leur opposition. [...] Le héros se révolte et nie l'ordre qui l'opprime, le pouvoir divin, par l'oppression, s'affirme dans la mesure même où on le nie. Autrement dit, la révolte à elle seule ne fait pas une tragédie. L'affirmation de l'ordre divin non plus. Il faut une révolte et un ordre, l'un s'arc-boutant à l'autre et chacun renforçant l'autre de sa propre force. [...] La seule purification revient à ne rien nier ni exclure, à accepter donc le mystère de l'existence, la limite de l'homme, et cet ordre enfin où l'on sait sans savoir³⁵.

La tragédie ainsi définie est l'affaire de « l'homme révolté », d'un Job que l'Éternel abandonnerait à lui-même... et à ses amis. L'« incroyance passionnée » lui est semblable. Elle manque, elle aussi, d'assiette. Elle n'est qu'une limite, toujours mouvante, entre le sursaut d'un non et la paix d'un oui. Camus n'y adhérerait pleinement qu'à l'instant où s'annuleraient ses oscillations successives. Dans le courant de l'existence, il inclinait soit vers « l'ombre », soit vers la « lumière ». La nostalgie lui fut surtout familière. Clarence, à la fin du récit de *La Chute*, l'évoque en connaisseur : « Je suis [confesse-t-il] comme ce vieux mendiant qui ne voulait pas lâcher ma main, un jour, à la terrasse d'un café : « Ah! monsieur, disait-il, ce n'est pas qu'on soit mauvais homme, mais on perd la « lumière. » Oui, nous avons perdu la lumière, les matins, la sainte innocence de celui qui se pardonne à lui-même. » (I, 1548.) Mais Clarence, tout enténébré qu'il soit, aspire à la lumière. S'il l'a perdue, il conserve, malgré lui, l'espoir

35. « Sur l'avenir de la tragédie », conférence prononcée à Athènes en mai 1955 et recueillie par R. Quilliot (I, 1705-6).

de la retrouver. Tandis que la neige qui tombe (encore une « chute », mais faste!) blanchit les rues nocturnes d'Amsterdam, il prophétise le jour impossible, le jour trop beau pour être vrai où l'homme recouvrerait son innocence et où « le monde serait sauvé » :

Regardez, la neige tombe! Oh, il faut que je sorte! Amsterdam endormi dans la nuit blanche, les canaux de jade sombre sous les petits ponts neigeux, les rues désertes, mes pas étouffés, ce sera la pureté, fugitive, avant la boue de demain. Voyez les énormes flocons qui s'ébouriffent contre les vitres. Ce sont les colombes, sûrement. Elles se décident enfin à descendre, ces chéries, elles couvrent les eaux et les toits d'une épaisse couche de plumes, elles palpitent à toutes les fenêtres. Quelle invasion! Espérons qu'elles apportent la bonne nouvelle. Tout le monde sera sauvé, hein, et pas seulement les élus [...] (I, 1548).

Un rien, un presque rien, qui compte, il est vrai, plus que tout, sépare la rêverie, fragile et invincible, de Clémence de l'expérience de la « foi », telle que Camus se risque un jour, à l'imaginer : « [...] bien que je sache peu sur ces choses, j'ai l'impression que la foi est moins une paix qu'une espérance tragique³⁶. » L'incroyance et la croyance, pourvu qu'elles soient « passionnées », triomphent décidément, l'une comme l'autre, du péché des péchés, qui pourrait être la « paresse du cœur ».

II. L'HOMME ET LE MONDE

La « vision du monde », que nous évoquions plus haut, se traduit par un certain nombre d'options philosophiques et morales, qu'il n'est pas toujours aisé de discerner les unes des autres. Les textes que nous avons retenus ici proposent les lignes de force d'un Camus « philosophe » ou dégagent essentiellement les fondements et l'application d'une morale. Seul, celui de Rachel Bepaloff a été écrit avant la mort de Camus, et ne concerne qu'une partie de l'œuvre; mais en plus du fait qu'il avait reçu l'approbation implicite de Camus, qui en cite un passage dans ses *Carnets*^a, il nous a paru

36. D'après l'interview de Camus publiée dans la *Revue du Caire* en 1948 et recueillie par R. Quilliot (II, 380).

a. *Carnets II*, p. 303.

légitime, en raison de sa richesse, de le faire figurer parmi ces études qui, malgré les points de vue différents auxquelles elles se placent, permettent de situer la conception que Camus s'était faite des rapports de l'homme et du monde : la conscience aiguë des limites humaines, mais aussi le goût obstiné du bonheur, dont il avait donné, dans *L'Été*, la parfaite formulation : « J'ai toujours eu l'impression de vivre en haute mer, menacé, au cœur d'un bonheur royal^b », et, finalement, une sorte de confiance lucide et sans illusions qui renouvelle sans cesse le pari pour l'homme.

J.L.V.

Jean Sarrochi

Albert Camus philosophe

Camus n'est pas à proprement parler un philosophe. Sartre incrimine¹, dans *L'Homme révolté*, son « incompetence philosophique » : injure de polémiste? Mais quelques années avant cette querelle, interrogé sur l'existentialisme, Camus déclarait : « Bien que j'aperçoive l'importance historique de ce mouvement, je n'ai pas assez de confiance dans la raison pour entrer dans un système² », il niait ainsi son appartenance à la moins rationaliste, pourtant, des philosophies, et laissait à Sartre le mérite de la représenter.

Déjà, tandis qu'il préparait son diplôme d'études supérieures, il notait : « On ne pense que par images. Si tu veux être philosophe, écris des romans³. » Quand il jette cette phrase sur un carnet, il n'a encore écrit aucun roman, mais le premier — *La Mort heureuse* — est en gestation. Le travail universitaire n'absorbe pas toute sa force créatrice; dans l'ombre de saint Augustin

CAMUS, Coll. « Sup. » Philosophes, © P.U.F., 1968, pp. 13-26. (Fragments.)

b. Pléiade, *Essais*, p. 886 (« La mer au plus près »).

1. *Temps Modernes*, n° 82, Réponse à Albert Camus.

2. Pléiade I, p. 1743.

3. *Carnets I*, p. 23.