



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C.: 1970, c. C-30.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, tests publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30.

Absurde, révolte et liberté,
essai sur la pensée d'Albert Camus

Thèse présentée à l'École des études supérieures
en vue de l'obtention de la maîtrise es arts

par Pierre Boyer

Université d'Ottawa

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-40689-5-



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Ce monde est sans importance et
qui le reconnaît conquiert sa
liberté.

Albert Camus, Caligula

Le révolte n'est pas seulement
esclave contre maître, mais aussi
homme contre le monde du maître et
de l'esclave.

Albert Camus, L'homme révolte

Table des matières

Introduction.....	p.2
Section 1 De l'absurde à la liberté (l'absurde comme expérience instituant de la liberté dans le vécu individuel)p.8	
1.1 Définition de l'absurde.....	p.8
1.2 La contrainte-temps.....	p.19
1.3 L'absurde et le temps discontinu.....	p.24
Conclusion.....	p.34
Section 2 De la révolte à la liberté (la révolte comme expérience instituant de la liberté dans le vécu individuel)p.40	
2.1 De l'absurde à la révolte.....	p.40
2.2 "Je me révolte, donc nous sommes.".....	p.46
2.3 Histoire, révolte et nature humaine.....	p.56
Conclusion.....	p.64
Section 3 Signification de la liberté camusienne.....	p.67
3.1 L'homme camusien est-il libre?.....	p.67
3.2 L'équivoque.....	p.79
Conclusion.....	p.87
Bibliographie.....	p.91

Introduction

Membre de la Résistance française contre le nazisme, Albert Camus (1913-1960)¹ acquiert une notoriété en qualité de journaliste au Combat. C'est avec la publication de L'étranger puis de La peste qu'il connaît la célébrité, laquelle culmine avec le prix Nobel de littérature. Journaliste et romancier, il a aussi été homme de théâtre et essayiste. Héritier de Gide pour son classicisme et de Nietzsche pour sa sensibilité inquiétante, Camus se taille une place de choix dans le monde littéraire français de l'après-guerre. Bien qu'il se défende d'être un existentialiste², sa démarche d'inspiration phénoménologique et

¹ Les informations sur la vie de Camus sont tirées de la biographie monumentale de Herbert R. Lottman, Albert Camus, Paris, Seuil, coll. Points, 1978, 692p.

² "Non, je ne suis pas existentialiste. Sartre et moi nous nous étonnons toujours de voir nos deux noms associés. Nous pensons même publier un jour une petite annonce où les soussignés affirmeront n'avoir rien en commun et se refuseront à répondre des dettes qu'ils pourraient contracter respectivement. Car enfin, c'est une plaisanterie. Sartre et moi avons publié tous nos livres avant de nous connaître. Quand nous nous sommes connus, ce fut pour constater nos différences. Sartre est existentialiste, et le seul livre d'idées que j'ai publié, Le mythe de Sisyphe, était dirigé contre les philosophies dites existentialistes." Entrevue de Camus accordée aux Nouvelles littéraires, Paris, 15 novembre 1945, cité dans Albert Camus, I, p.1424

Toutes les citations de Camus sont tirées de l'édition établie pour la Bibliothèque de la Pléiade (Paris, Gallimard). Cette édition comprend deux tomes:

Albert Camus, Essais, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la

sa remise en question de l'existence l'apparentent à Sartre, à Merleau-Ponty et à l'existentialisme français en général.

Dans le cadre de notre recherche, l'oeuvre d'Albert Camus est abordée sous l'angle de la liberté. Même si celle-ci n'apparaît pas au premier plan et même si, en conséquence, il nous faut l'approcher indirectement, il n'en demeure pas moins vrai que l'oeuvre camusienne dans son ensemble, dans son unité profonde, ne saurait être comprise sans ce thème de la liberté, ce thème qui à la fois sous-tend l'oeuvre et représente un point tensionnel vers lequel semblent converger les propos de l'auteur.

Dans la mesure où l'homme camusien n'est pas d'emblée un être libre, il ne le devient qu'en faisant l'expérience de l'absurde et de la révolte. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il convient de qualifier ces dernières d'expériences institutantes de la liberté chez l'individu. Etant antérieure à la liberté, c'est-à-dire précédant la liberté dans le vécu individuel, ces expériences précèdent le thème de la liberté dans l'oeuvre de Camus. Son étude commande conséquemment que soient d'abord examinés l'absurde et la révolte.

Pléiade, 1965, 1975p. (Ce tome est dorénavant désigné par "I".)

Albert Camus, Théâtre, récits, nouvelles, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, 2088p. (Ce tome est dorénavant désigné par "II".)

La première section de notre recherche examine l'expérience de l'absurde. Le fait de l'absurde, le fait qu'aucun sens ne justifie la présence de l'homme dans le monde, libère l'individu de toute morale, de tout devoir et de toute idée d'appartenance. Etant autre que le monde, se sachant irréductiblement inscrit dans la dualité homme-monde, l'homme camusien peut faire l'expérience de la liberté. Il est libre à l'égard de tout puisqu'il n'appartient à rien. Antérieurement à cet éveil, la contrainte principale était le temps: l'individu vivait "pour demain", remettait ses vacances "à plus tard" et était hanté par "l'au-delà". Secouant l'ensemble des valeurs qui commandait cette vision du temps, il secoue la contrainte-temps. Sans valeurs qui l'organisent et sans principes qui en assurent la continuité, le temps devient discontinu; le temps se résume alors à des présents ou encore à des instants.

L'expérience de l'absurde, et la conscience de l'absurde qui en découle, libère l'individu de toute idée d'appartenance au temps conçu comme continuité. La liberté, à ce niveau, tient à la possibilité de ne vivre qu'au présent, que pour le présent. Nul besoin d'organiser sa vie en fonction d'un avenir chargé de promesses, bien au contraire, tout ce qui compte, c'est l'exercice au présent de sa liberté. Ce qu'il nous faut voir ici, c'est que parti de la reconnaissance du temps comme contrainte, Camus ne

3 L'expérience de l'absurde est effectivement antérieure à la conscience que l'individu a du fait de l'absurde. La conscience rend claire à l'esprit une expérience qui répond d'abord à une logique de la chair: l'absurde est une sensation avant d'être un fait inscrit dans la conscience.



cherche pas à en faire un auxiliaire dans la quête de la liberté mais, tout à l'opposé, tente de le dissoudre en ne définissant pas de principe apte à le constituer en une continuité. Camus pose le temps continu comme contrainte et propose le présent comme espace libérateur.

La deuxième section examine l'expérience de la révolte, seconde expérience conduisant à la liberté. Elle répond à la situation historique de l'homme. L'histoire aux yeux de Camus est le lieu de la contrainte: par une logique dont les conséquences sont trop souvent oppressives, toute action collective et toute idée ou valeur qui revêtent une forme historique se transforment en contraintes. Refusant la contrainte, l'homme camusien se révolte; refusant d'obéir aux lois régissant le lieu de la contrainte, l'histoire, il cherche refuge dans le seul lieu qui soit source de principes non contraignants: la nature humaine. La libération se fait au nom de la nature humaine qui en tant que lieu a-historique représente un idéal à opposer à l'histoire.

L'histoire ne saurait être niée. Le problème se situe alors au niveau de l'attitude adoptée envers elle; plus spécifiquement, il tient à la réalisation historique des valeurs propres à la nature humaine. Souvenons-nous que la prise en charge des valeurs fait de celles-ci des contraintes. Voici le dilemme: les valeurs mises à jour dans la révolte doivent être actualisées alors que cette même actualisation, puisqu'elle doit se faire dans l'histoire, risque de former de nouvelles contraintes. Camus est

6

prisonnier de ce dilemme puisqu'il ne réussit pas à identifier un agent historique non porteur de contraintes. Une distinction s'impose: l'homme est à la fois un agent historique et un agent naturel. En tant qu'agent naturel, il véhicule des valeurs non contraignantes tandis qu'en tant qu'agent historique, il participe à la contrainte. S'il y a participation à la contrainte, c'est que l'homme historique fait sienne la logique propre à l'histoire, laquelle logique vise la réalisation effective des valeurs et est soumise aux impératifs de l'efficacité.

L'examen des thèmes de révolte, d'histoire et de nature est nécessaire à la compréhension de celui de liberté; afin de montrer leur articulation, disons que la liberté est conquise par la révolte, laquelle cherche à secouer l'histoire (domaine de la contrainte) au nom de la nature humaine (cadre propice à la liberté).

La troisième section cherche à dégager la signification de la liberté telle que véhiculée dans l'œuvre de Camus. Parce qu'elle est conçue comme étant l'absence de contrainte, l'auteur est amené à tenter d'éliminer les obstacles que sont le temps continu et l'histoire. Inversement: puisque le temps continu oriente la vie d'un individu en fonction d'un avenir déterminé de même que déterminant et puisque l'histoire contraint l'individu, Camus, dans sa soif de liberté, est conduit à proposer des modalités d'existence dégagées de contraintes. Ces modalités

permettant une existence libre sont le temps discontinu⁴ et le respect des principes découlant de la nature humaine⁵. Camus substitue au temps continu et à l'histoire, posés comme contraintes, donc hostiles à la liberté, le présent et la nature humaine comme cadres de la liberté. Qu'est-ce que la liberté pour Albert Camus? En une phrase: un espace dégagé de toutes contraintes. Une telle vision n'est pas sans poser des problèmes comme le présente, en deuxième partie, cette section.

Afin de satisfaire les objectifs de notre étude, c'est principalement à une analyse qualitative de l'oeuvre de Camus que nous consacrons nos efforts. Bien que de nombreuses références soient faites aux commentateurs, nul examen systématique ne leur est consacré; ce qui répond à notre souci de bien dégager des textes mêmes de Camus l'articulation entre les différents thèmes, d'une part, et au fait que l'interprétation proposée est originale, d'autre part.

⁴ Vivre en fonction d'un temps discontinu, c'est vivre au présent, c'est-à-dire selon les passions du temps présent sans souci d'organiser ses actions en fonction d'un avenir chargé de promesses auquel tout, et en premier lieu le présent, doit être subordonné.

⁵ La nature humaine offre des valeurs qui ne contraignent point puisqu'elle est, contrairement à l'histoire, imbue du principe de limite.

Section 1 De l'absurde à la liberté (l'absurde comme expérience instituant de la liberté dans le vécu individuel)

Cette section cherche à montrer en quoi et comment l'expérience de l'absurde institue la liberté dans le vécu individuel. Ayant vu dans l'introduction que la liberté est conçue comme étant l'absence de contrainte, il nous faut décrire l'élimination de la contrainte principale, le temps continu, que provoque l'absurde. A cette fin, la première sous-section présente ce qu'est l'absurde. Ce fait s'avère être l'absence de sens justifiant la présence de l'homme dans le monde. L'attitude de l'homme pré-absurde à l'égard du temps (deuxième sous-section) est alors comparée à celle de l'individu ayant fait l'expérience de l'absurde (troisième sous-section) afin de rendre compte de la mise en place d'un cadre plus propice à la liberté. La conclusion reprend le tout afin d'en faire ressortir la logique.

1.1 Définition de l'absurde

Qu'est-ce que l'absurde? Albert Camus nous dit que c'est un divorce, un divorce entre l'homme et le monde. L'absurde ne repose ni dans l'homme ni dans le monde: ni l'un ni l'autre ne

sont, à proprement parler, des entités absurdes. Ce qui l'est, c'est leur présence simultanée, cette irréductible dualité homme-monde. Écoutons Camus:

L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation¹.

Il y a absurde de par la confrontation entre l'homme et le monde. Avant donc de le définir, il nous faut explorer les raisons derrière cette confrontation. Aux dires de notre auteur la responsabilité incombe au simple souci. "Le simple souci est à l'origine de tout"². Haro sur le souci! Entendons par là plus qu'une facile inquiétude juvénile; ce dont il est ici question est apparente à la fois à l'étonnement face à la vie et au monde de même qu'à la remise en question du sens de la vie: il est d'emblée existentiel. Vient un moment, sans raison nécessaire, où l'homme s'interroge. Dans un mouvement de réflexion où l'homme examine son existence, il est amené à fouiller le sens même de l'existence. Pourquoi cette vie que je mène? Qu'ai-je fait de ma vie? Et aussi: pourquoi la vie? "Au détour de n'importe quelle rue"³, l'homme, quel qu'il soit, peut entrer dans ce mouvement de réflexion et par là entrer dans une période de questionnement. Si le souci est à l'origine de tout, c'est qu'il ouvre la voie au questionnement; le souci camusien amène l'homme à

¹ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.120

² Le mythe de Sisyphe, I, p.107

³ Le mythe de Sisyphe, I, p.105

s'interroger, laquelle interrogation pourrait être qualifiée d'existentielle dans la mesure où elle est articulée autour du sens de l'existence. Il ouvre une brèche par où l'homme devient conscient, provoquant chez lui une série de questions auxquelles il ne cessera de se confronter.

Afin de sentir le climat qui accompagne le souci camusien, dressons une liste des interrogations sur le sens de l'existence et des remises en questions qui en découlent. Afin de faire nous aussi l'expérience de ce climat propre à l'absurde, interrogeons-nous. Et peut-être même: remettons en question ce qui doit l'être. L'interrogation, en cela tributaire du pénétrant Mythe de Sisyphe, est articulée autour de cinq questionnements.

Premièrement: pourquoi ce monde? Pourquoi le monde? Pourquoi l'agitation quotidienne?

Englué dans un réel qu'il subit plus qu'il ne l'appréhende, l'individu demeure inconscient, inconscient de son engluement et du caractère contraignant, voire abêtissant, de son existence.

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 temps⁴.

⁴ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.106-107

La plupart du temps, mais non tout le temps. La routine, la machinale routine, l'existence, la mimétique existence, voilà l'engluement, voilà la piètre vie d'un homme qui ne fait que subir. Pour reprendre un mot d'André Gorz, nous pourrions dire: voilà l'homme de l'hétéronomie⁵. Mais vient un jour, un quelconque jour, où il ne marche plus, ou du moins, il ne marche plus inconsciemment. Dans les mots de Camus: "Il arrive que les décors s'écroulent⁶".

Cette halte de la marche, cet écroulement des décors coïncident avec le souci. Comme brutalement secoué, l'homme prend conscience de sa vaine agitation. Tout, la machinale routine, la mimétique existence, le désolant quotidien, le robotique mouvement, tout se fissure. L'engluement du monde donnait à celui-ci et à la vie une apparente cohérence, une apparente solidité. Le désengluement retire ce voile de cohérence, mine cette solidité. Partout des fissures apparaissent, partout des brèches s'ouvrent. Fissures, brèches, écroulement, tout cela est inséparable du souci, du pourquoi par lequel, soudainement, le monde et la vie sont questionnés. Un théâtre sans décors ne saurait être autre que le théâtre du souci et du pourquoi.

⁵ André Gorz, Adieux au prolétariat, Paris, Galilée, 1980

⁶ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.106

Deuxièmement: pourquoi la Nature? Pourquoi l'étrangeté du monde physique? Pourquoi la distance et l'épaisseur entre l'homme et le monde physique? Pourquoi l'homme ne fond-t-il pas dans le décor?

L'homme qui s'éveille, qui éprouve le sentiment de l'absurde, découvre avec amertume à quel point le monde physique est opaque. Il se sent comme étranger face à la Nature. Avant son éveil, il avait l'illusion d'une familiarité avec la Nature; c'est qu'il la réduisait à des schémas explicatifs. Or, avec l'éveil, ces explications s'évanouissent: le monde devient hostile. Camus parle d'une "hostilité primitive".

L'hostilité primitive du monde, à travers les millénaires, remonte vers nous. Pour une seconde, nous le comprenons plus puisque pendant des siècles nous n'avons compris en lui que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions, puisque désormais les forces nous manquent pour user de cet artifice.

Si les forces nous manquent, c'est que, ne serait-ce que pour une seconde, l'homme s'éveille et secoue le joug des illusions qui lui rendaient familière cette Nature étrangère. Sans artifices, le cosmos n'est plus nôtre: "Le monde nous échappe puisqu'il redevient lui-même⁷". L'être devient conscient de la distance le séparant du monde physique.

⁷ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe; I, p.108
⁸ Le mythe de Sisyphe, I, p.108

Troisièmement: pourquoi l'humain? Pourquoi la mécanique humaine? Pourquoi respirer, marcher, agir?

"Les hommes aussi secrètent de l'inhumain"⁹. L'homme est saisi d'horreur devant la "mécanique des gestes" et devant cette "pantomime privée de sens". Avant qu'il n'éprouve le sentiment de l'absurde, l'individu ne voit pas cette inhumanité dans l'humain; or, un jour, un quelconque jour, le malaise se déclare. Comme le remarque Robert de Luppe, nous découvrons que "le non-sens est non seulement en dehors de nous, mais en nous"¹⁰. Ces hommes que je croyais frères sont, ne serait-ce que pour une seconde, étrangers et même inhumains. Pourquoi font-ils ces gestes? Pourquoi vivent-ils? Les hommes deviennent ainsi inhumains les uns pour les autres.

Quatrièmement: pourquoi la mort? Pourquoi être condamné à une fin inévitable? Pourquoi vivre puis mourir? Pourquoi vivre pour mourir?

Avec le sentiment de l'absurde, l'homme découvre la mort, la mort certaine, dans toute sa nudité, dans toute sa cruauté. L'horreur face à elle tient moins à l'expérience, qui est d'ailleurs incommunicable, qu'au côté mathématique et élémentaire de l'affaire. L'horreur de la mort vient de la "certitude mathématique" que nous en avons. A partir de celle-ci, le

⁹ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.108

¹⁰ Robert de Luppé, Camus, Paris, Ed. Universitaires, coll. Classiques du XXIème siècle, 1963, p.16

mortel éprouve la futilité de sa vie, l'inutilité de son aventure.

Ce côté élémentaire et définitif de l'aventure fait le contenu du sentiment absurde. Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît. Aucune morale, aucun effort ne sont a priori justifiables devant les sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition¹¹.

La mort apparaît alors pour ce qu'elle est, c'est-à-dire négation absolue de l'être. Plus d'illusions, plus d'artifices religieux, la mort, nue, froide, cruelle, pour qui sait la regarder en face, ne saurait être acceptée. Elle est inévitable et impardonnable. Pour l'homme absurde (entendons par là: pour un homme dont la conscience est éveillée à l'absurde), plus rien ne saurait le réconcilier avec sa fin, plus rien ne saurait la voiler ou la rendre acceptable comme moment vers l'au-delà.

Cinquièmement: pourquoi le temps? Pourquoi devons-nous le subir? Ne pouvons-nous pas y échapper? Le temps, finalement, n'est-il pas une irréductible contrainte?

Déjà le thème de la mort conduisait l'homme camusien à être conscient de la finitude temporelle qui marque son existence. Toute vie est inscrite dans une durée limitée par la mort. Toute vie est ainsi inscrite dans le temps. L'homme ne peut y échapper. Et ce de la même façon qu'il ne peut échapper à la mort. Cette

¹¹ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.109

dernière est pareille à un dégoûtant tableau devant lequel la conscience devient conscience du temps¹² et plus spécifiquement conscience du temps comme contrainte, même comme abus, son suprême abus étant la mort. Le temps est une prison. Et il l'est de la même façon que la mort est la peine capitale. L'homme "appartient au temps et, à cette horreur qui le saisit, il y reconnaît son pire ennemi¹³". Autrefois "auxiliaire"¹⁴, il devient menace.

Cette appréhension de l'absurde, étant du domaine du sentiment, répond, oserions-nous dire, à une logique de la chair. A ce chapitre, l'absurde ne saurait devenir un fait clair à l'esprit; ce qui ne saurait en limiter la portée ou restreindre les conséquences; ce qui ne saurait empêcher les dégâts. Logique de la chair. Dégâts. Et aussi: nausée. Roquentin, dans La nausée¹⁵ de Jean-Paul Sartre, illustre éloquemment ce sentiment de l'absurde et le malaise qu'il entraîne, la nausée qu'il provoque. Il est à ce point un sentiment, et ce sens troublant, que les mains en deviennent moites: touchez ce pauvre Roquentin.

¹² Selon Edgar Morin, la conscience apparaît avec l'appréhension du temps: conscience et conscience du temps seraient ainsi indissociables.

Cf. Edgar Morin, L'homme et la mort, Paris, Seuil, coll. Points, 1970

¹³ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.107

¹⁴ Robert de Luppé, Camus, p.16

¹⁵ Jean-Paul Sartre, La nausée, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1938, Cf.p.181-183

C'est un merveilleux passage où le personnage principal, Roquentin, fait l'expérience de l'absurde.

Sur le plan de l'intelligence, l'absurde demeure confrontation. Voyons voir. D'un côté, nous avons la raison humaine qui cherche à comprendre le monde et, de l'autre, le silence déraisonnable du monde. L'intelligence a soif de familiarité avec le cosmos alors que celui-ci ne sait l'apaiser. Etre familier avec le cosmos serait établir entre celui-ci et l'homme la médiation de l'explication, ou plus simplement disons qu'un monde expliqué ou compris serait familier. Le cosmos étant sourd aux appels de la raison, c'est-à-dire ne se laissant ni expliquer ni comprendre, seul un rapport d'étrangeté peut s'établir. Selon Camus, le monde est irrationnel, "c'est-à-dire qu'il échappe aux principes de la raison humaine¹⁶". L'homme veut comprendre le réel alors que celui-ci se dérobe à toute compréhension; le silence qu'il impose, c'est cette dérobade. C'est alors vainement que la raison humaine poursuit un réel sans cesse fuyant, toujours hors d'atteinte, toujours hors de la raison, donc toujours déraisonnable, irrationnel selon l'expression de Camus.

L'irrationalité du monde tient moins à sa nature qu'à l'impuissance de la raison humaine, c'est-à-dire au fait que l'homme ne peut, ni ne sait rendre familier et rationnel l'univers. "L'intelligence aussi me dit donc à sa manière que ce monde est absurde¹⁷."

¹⁶ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.111

¹⁷ "Pourtant toute la science de cette terre ne me donne rien qui puisse m'assurer que ce monde est à moi. Vous me le décrivez et vous énumérez ses lois et dans ma soif de savoir je consens qu'elles soient vraies. Vous démontrez son

Tant sur le plan du sentiment que sur celui de l'intelligence, les confrontations appellent la conscience; ajoutons qu'elles ne sont valables que parce qu'elles sont conscientes. Sans elle, l'homme subit lassement le quotidien, la Nature, l'inhumain dans l'humain, la mort, le temps et, sur le plan de l'intelligence, l'irrationalité. C'est parce que sa conscience est éveillée, désengluée, que l'homme s'inscrit, activement et explicitement, en confrontation avec les phénomènes identifiés qui n'étaient, antérieurement, que subis. Attention, les phénomènes identifiés sont encore subis; la différence, c'est que l'opposition, maintenant, n'est plus masquée, n'est plus voilée, n'est plus subtilisée ni esquivée¹⁸.

mecanisme et mon espoir s'accroît. Au terme dernier, vous m'apprenez que cet univers prestigieux et barriolé se réduit à l'électron. Tout cela est bon et j'attends que vous continuiez. Mais vous me parlez alors d'un invisible système planétaire où des électrons gravitent autour d'un noyau. Vous m'expliquez ce monde avec une image. Je reconnais alors que vous en êtes venus à la poésie: je ne connaîtrai jamais."

Et Camus de continuer: "Ai-je le temps de m'en indigner? Vous avez déjà changé de théorie."
 Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.112

Manuel de Diéguez, dans Le mythe rationnel de l'Occident, fait une démonstration semblable. Et lui aussi est déçu. (Paris, P.U.F., 1980)
 Pour une magistrale critique de la raison scientifique Cf., du même auteur, Science et nescience, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1970

¹⁸ Exemple d'une esquivé. Face à la mort: l'espoir d'un au-delà, d'une vie après la vie.

Alors, qu'est-ce que l'absurde? "Au sens large, l'absurde c'est tout ce qui n'a pas de sens¹⁹. Mais soyons plus précis. L'absurde est l'absence de sens expliquant ou justifiant l'existence. Ce qui se traduit par la dualité homme-monde, soit la présence simultanée d'un homme épris de familiarité et d'un monde étranger. L'absurde tient à leur coexistence²⁰. Il s'agit ainsi d'un rapport, plus spécifiquement, d'une confrontation entre un homme et le monde qui le nie, il tient au fait que l'homme conscient est condamné au silence du monde. L'homme, devant le monde, est comme un exilé qui, malgré tous ses efforts, ne peut rentrer au pays. Un être conscient qui se heurte au temps et à l'espace, voilà l'absurde, voilà l'existence humaine.

"L'absurde ne serait ni dans l'homme ni dans les choses, mais dans l'impossibilité d'établir entre eux un autre rapport que d'étrangeté²¹." De ce rapport d'étrangeté, de ce "divorce", naît l'absurde. Trois faits sont à retenir: (i) un homme épris de familiarité avec le monde (désir de clarté); (ii) le froid silence du monde (l'irrationnel); (iii) l'absurde. C'est à trois que devra se jouer la partie.

L'irrationnel, la nostalgie humaine et l'absurde qui surgit de leur tête-à-tête, voilà les trois personnages du drame qui doit nécessairement finir

19 Robert de Luppé, Camus, p.19

20 André Maurois, De Proust à Camus, Paris, Perrin, 1963, p.329

21 Alain Robbe-Grillet, Pour un nouveau roman, Paris, Minuit, coll. "Critique", 1963, p.56-57

Dans une étude hautement intéressante, l'auteur soutient que l'absurde est une "forme d'humanisme tragique".

avec toute la logique dont une existence est capable²².

1.2 La contrainte-temps

Le sentiment de l'absurde répond ou peut répondre à plusieurs facettes de l'existence humaine. Celles-ci, c'est-à-dire les phénomènes auxquels l'homme se confronte, peuvent être regroupées, ce qui sert à dégager les axes essentiels de confrontation et plus spécifiquement celui en fonction duquel est instituée la liberté.

Avant de procéder au regroupement, un commentaire préliminaire s'impose. Toutes les confrontations identifiées conduisent à un certain degré de liberté; ainsi, par exemple, la distance nouvellement découverte entre l'homme et la Nature, suite à l'évanouissement des schémas explicatifs, conduit-elle à une "liberté" à l'égard d'une science qui emprisonne le réel dans des cadres conceptuels. Notons, toutefois, que parler d'une liberté conçue comme étant une liberté à l'égard des schémas explicatifs n'éclaire en rien, ou disons n'éclaire que peu ou indirectement la vision camusienne. Et il en va de même pour les objets autres que la mort et le temps. Dans tous ces cas, que l'on pourrait dire secondaires, l'opposition mise à jour entre l'homme et l'objet identifié n'est pas instituante d'une véritable liberté,

²² Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.118

laquelle pourrait opérer ou permettre une transformation fondamentale du vécu.

A partir des six objets, nous en arrivons à identifier deux axes principaux de confrontation. Ainsi, primo, l'axe homme-monde regroupe la dualité entre l'homme et le monde, celle entre l'homme et la Nature physique, celle entre l'homme et l'inhumain dans l'humain de même que celle, située sur le plan de l'intelligence, entre le désir de clarté et le silence déraisonnable du monde. Secundo, l'axe homme-temps regroupe la dualité entre l'homme et la mort et celle entre l'homme et le temps. Le dénominateur servant à constituer les deux axes est le temps: le premier axe est du domaine du présent tandis que le deuxième relève de l'avenir.

En fonction du premier axe, l'individu n'accède pas à la liberté puisqu'avec les données limitées de l'expérience de l'absurde rien ne permet une transformation du vécu. Tout ce que l'expérience de l'absurde enseigne, c'est l'inévitable et irréductible dualité homme-monde: l'être est présent au monde sans que rien ne les unisse, sans que rien ne justifie leur présence simultanée. Du climat de l'absurde, nous n'avons ressenti que cette dualité sans raison; de cette expérience, nous n'avons qu'une nausée en constatant l'absurde inhérent à notre condition. Les objets regroupés autour du premier axe, à l'exception de l'irrationalité, sont des entités tangibles, physiques, donc non immédiatement transformables: puisque le

monde du quotidien, la nature physique, l'inhumain dans l'humain sont des faits indestructibles, l'individu est encore contraint de les subir. Il n'y a pas de liberté à l'égard de ces faits. Ils continuent inévitablement de peser sur l'existence.

Pour sa part, le deuxième axe, la dualité entre l'homme et la mort de même que celle entre l'homme et le temps, trace une voie à la liberté. Mais avant de voir comment celle-ci s'inscrit dans cet axe, voyons en quoi l'axe homme-temps, s'il n'est pas animé d'un esprit éveillé, définit une contrainte importante et lourde pour l'individu.

Avant de rencontrer l'absurde, l'homme quotidien vit avec des buts, un souci d'avenir ou de justification (à l'égard de qui ou de quoi, ce n'est pas la question). Il évalue ses chances, il compte sur le plus tard, sur sa retraite ou le travail de ses fils. Il croit encore que quelque chose peut se diriger.

Antérieurement à la conscience de l'absurde, l'homme, pour reprendre un mot de Camus, appartient au temps conçu comme temps continu. La poursuite d'un but à long terme ou encore la soumission des instants aux impératifs dictés par la réalisation d'un objectif lointain organise les divers instants d'une vie individuelle de façon à assurer la mise en place du but, de l'objectif. L'organisation des instants inscrit ces mêmes instants dans une continuité, laquelle est animée par l'objectif

ou le but. Parler d'un temps continu, c'est parler de l'organisation des divers instants, c'est parler de la leur subordination aux fins posées et exigées par l'objectif visé dans le temps.

Chez Camus, point de conception explicite d'un temps continu; il parle toutefois d'une vie orientée en fonction de l'avenir. Mais justement, parler en terme d'avenir, c'est parler en fonction du temps continu puisque l'avenir est le moment de la réalisation du but; l'avenir est l'exigence même qui ordonne la soumission des instants.

Pour l'homme ordinaire que signifie l'idée de temps continu? Ce à quoi il est sensible, c'est l'avenir, son avenir. S'il organise les divers instants de sa vie, ce n'est point afin de construire cette continuité dans le temps mais afin, tout simplement, de satisfaire les besoins propres à l'avenir qu'il veut s'assurer. Ne cherchons point chez l'homme pré-absurde un effort conscient de construction du temps continu mais plutôt une vision particulière de l'avenir. Il nous revient ensuite d'analyser cette attitude avec des concepts plus probants.

Nous avons dit que l'homme pré-absurde appartient au temps. Ce constat nous incite à ajouter que celui-ci est prisonnier: sa prison est constituée du temps continu. Il l'est d'autant plus, croyons-nous, qu'il est imbu d'une idée d'appartenance au temps continu, d'une illusoire identification à l'avenir qu'il poursuit.

il est un peu comme le nourrisson de Piaget qui ne distingue pas son corps du monde extérieur.

L'homme est prisonnier puisqu'il ne vit que pour l'avenir.

Écoutons Camus:

Nous vivons pour l'avenir: "demain",
"plus tard", "quand tu auras une
situation", "avec l'âge tu
comprendras"²⁴.

Travailler pour demain, préparer son avenir, remettre à plus tard, voilà autant d'attitudes qui enchaînent l'homme au temps, qui organisent une continuité dans le temps, donc qui subordonnent les divers instants en fonction de l'objectif visé. En souhaitant demain, toujours demain, l'homme oublie le présent; celui-ci n'est plus à sa disposition puisqu'il est d'abord au service de demain. "Demain, il souhaitait demain, quand tout lui-même aurait dû s'y refuser"²⁵ " Esclave de l'avenir, c'est au présent que coule la sueur; c'est aujourd'hui qu'on doit obéir au maître, ce vénère avenir. Les yeux scrutant l'horizon, l'homme pré-absurde ne voit pas les chaînes qui sont à ses pieds, ne voit pas qu'il se refuse à la jouissance de l'instant présent. La tête emplie d'avenir, il est aveugle à son emprisonnement dans le présent et à son geôlier, l'avenir.

²⁴ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.107

²⁵ Le mythe de Sisyphe, I, p.107

La subordination du présent et l'organisation des instants à la faveur d'un avenir chargé de promesses traduisent l'idée selon laquelle toute vie, pour qu'elle soit valable, doit être animée d'un sens. Selon cette croyance, toute vie n'est qu'un long et pénible effort faisant la promotion de ce sens. Tous les efforts visant à construire ce radieux avenir en témoignent puisque l'avenir y est voulu conforme. L'individu pré-absurde mène une vie animée d'un sens; ce qui justifie, selon lui, le fait d'organiser sa vie en fonction de l'avenir, ce qui conduit à assurer une continuité dans le temps. S'il y a temps continu, c'est que les divers instants d'une vie sont animés par le sens inhérent à la vie, à toute vie, et sont articulés afin d'assurer l'avenir poursuivi, afin que soit réalisé dans l'avenir l'objectif visé.

1.3 L'absurde et le temps discontinu

L'expérience de l'absurde, nous l'avons vu, met à jour l'irréductible et douloureuse dualité homme-monde; l'absurde révèle l'absence de sens a priori à la vie. Et pourquoi? Parce que rien n'unit l'homme au monde; bien au contraire, il y a confrontation. C'est justement le fait qu'aucun sens ne justifie la vie dans le monde qui explique cette profonde dualité entre

l'homme et le monde. L'absurde nous dit qu'aucun sens anime la vie, nos vies²⁶.

Après l'absurde, tout se trouve ébranlé. Cette idée que "je suis", ma façon d'agir comme si tout a un sens (même si, à l'occasion, je disais que rien n'en a), tout cela se trouve démenti d'une façon vertigineuse par l'absurdité d'une mort possible. Penser au lendemain, se fixer un but, avoir des préférences, tout cela suppose la croyance à la liberté, même si l'on s'assure parfois de ne pas la ressentir. Mais à ce moment, cette liberté supérieure, cette liberté d'être qui seule peut fonder une vérité, je sais bien alors qu'elle n'est pas. La mort est là comme seule réalité²⁷.

Cette absence de sens à la vie est éclairée par la mort. La mort, parce qu'elle est négation absolue de l'être, est également négation absolue d'un sens transcendant à la vie. Parce que la vie a une fin hautement insurmontable et totalement destructrice, elle ne saurait être définie par un quelconque sens. C'est ce que constate Albert Camus lorsqu'il écrit que devant la mort, l'homme est confronté à l'inutilité de sa vie. "Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît²⁸".

Dans la mesure où inévitablement et nécessairement tous mes efforts seront détruits, anéantis en même temps que le sera ma vie, qu'est-ce qui peut justifier que je les fasse? Rien. Les

²⁶ Cf. sous-section 1.1

²⁷ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.109

²⁸ Le mythe de Sisyphe, I, p.109

26

efforts d'une vie, dans la mesure où ils sont posés non en fonction d'une jouissance dans l'instant mais afin de répondre aux exigences d'un avenir chargé de promesses, sont vains. Ils le sont puisque la mort éclaire la futilité de l'aventure humaine et dévoile l'anéantissement qui marque l'organisation des efforts posés en fonction d'un objectif lointain. Construire un radieux avenir suivant le sens qui anime la vie est profondément inutile puisque la mort vient inexorablement tout casser!

Conscient de l'inévitable destruction par la mort, l'homme absurde est dorénavant conscient de l'inutilité de poser des efforts afin de se construire un bel avenir. Ses efforts ne visent plus ce suprême bien nommé "avenir", les divers instants de sa vie ne sont donc plus organisés en fonction de l'objectif visé. Les instants de sa vie ne sont plus meublés de ces efforts vers l'avenir; bien au contraire, ils sont maintenant dégagés des impératifs qui, antérieurement, les organisaient et les subordonnaient à la fin poursuivie. Le temps n'est plus alors organisé en continuité, c'est-à-dire qu'il n'est plus agencé autour des efforts et en fonction de la réalisation de l'avenir tant désiré. Il y a temps discontinu puisque les divers instants d'une vie n'entretiennent plus entre eux aucune relation nécessaire. Si tel est le cas, c'est qu'aucun effort visant l'objectif lointain ne les meuble; c'est que les divers instants d'une vie absurde ne sont plus les moments de ces efforts, ne sont plus les moments devant conduire à l'objectif défini.

L'étape décisive de ce mouvement vers l'établissement d'un temps discontinu est la perte de l'espoir. L'individu n'espère plus, puisque la mort le lui a désappris.

A ce moment, l'absurde, à la fois si évident et si difficile à conquérir, rentre dans la vie d'un homme et retrouve sa patrie. A ce moment encore, l'esprit peut quitter la route aride et desséchée de l'effort lucide. Elle débouche maintenant dans la vie quotidienne. Elle retrouve le monde de l'"on" anonyme, mais l'homme y rentre désormais avec sa révolte et sa clairvoyance. Il a désappris d'espérer²⁹.

N'espérant plus, seul le présent s'offre à lui: "Cet enfer du présent, c'est enfin son royaume³⁰". Le présent est maintenant disponible puisqu'il n'est plus au service de l'avenir; le temps devient discontinu puisque plus rien n'organise les instants en une continuité.

L'horizon n'est plus l'avenir mais le présent. "Mais que signifie la vie dans un tel univers?³¹" Camus répond: "Rien d'autre pour le moment que l'indifférence à l'avenir et la passion d'épuiser tout ce qui est donné³²". Les divers instants (temps présents) d'une vie ne sont plus que des occasions offertes à l'individu afin qu'il puisse satisfaire ses passions. Ceux-ci ne

²⁹ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.137

³⁰ Le mythe de Sisyphe, I, p.137

³¹ Le mythe de Sisyphe, I, p.142

³² Le mythe de Sisyphe, I, p.142

sont plus animés que par "la passion d'épuiser tout ce qui est donné".

Si la vie au présent, c'est-à-dire la vie régie par la discontinuité du temps, est synonyme d'épuisement, c'est que le refus de l'avenir est en même temps refus de toute hiérarchisation des activités. La reconnaissance du fait que rien ne justifie l'organisation des instants en fonction d'un objectif lointain est aussi reconnaissance du fait que rien ne justifie la hiérarchisation des activités. Si rien^{ne} nous conduit à subordonner les instants de notre vie à un avenir quelconque, rien ne nous oblige à meubler ces instants d'activités particulières. Antérieurement à l'éveil à l'absurde, la croyance en l'avenir exigeait que soient faites certaines activités puisque seules ces dernières étaient en mesure d'assurer ce même avenir. Puisque l'avenir dorénavant ne préoccupe plus l'individu, ce dernier n'a plus besoin de s'adonner à ces mêmes activités.

La croyance au sens de la vie et à l'avenir qui découle de cette croyance suppose toujours une échelle de valeurs, un choix, nos préférences. La croyance à l'absurde, selon nos définitions, enseigne le contraire³³.

Et ce contraire, c'est l'"éthique de la quantité".

Savoir si l'on peut vivre sans appel sans que la vie ait un sens qui la sous-tend et sans qu'un avenir ne l'organise, c'est tout ce qui

m'intéresse. Je ne veux point sentir de ce terrain. Ce visage de la vie m'étant donné, puis-je m'en accommoder? Or, en face de ce souci particulier, la croyance à l'absurde revient à remplacer la qualité des expériences par la quantité. Si je me persuade que cette vie n'a pas d'autre face que celle de l'absurde, si j'éprouve que tout son équilibre tient à cette perpétuelle opposition entre ma révolte et l'obscurité où elle se débat, si j'admets que ma liberté n'a de sens que par rapport à son destin limité, alors je dois dire que ce qui compte n'est pas de vivre le mieux mais de vivre le plus³⁴.

Les divers instants qui fractionnent le temps, qui en minent la continuité, permettent à l'individu une plus grande disponibilité à son environnement. Puisque le monde du présent est sa seule réalité, l'homme absurde cherche à y être actif le plus possible. Cette présence consciente au monde du présent, cette activité passionnée dans le cadre des divers instants, conduit chacun à vouloir "battre tous les records", c'est-à-dire "être en face du monde le plus souvent possible"³⁵.

Le mythe de Sisyphe nous incite à vivre au présent, c'est-à-dire vivre en fonction d'un temps discontinu. "Le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente, c'est l'idéal de l'homme absurde"³⁶. Albert Camus, nous l'avons mentionné antérieurement, ne parle pas en termes d'une discontinuité dans le temps mais sa vision du présent correspond à

³⁴ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.143

³⁵ Le mythe de Sisyphe, I, p.143

³⁶ Le mythe de Sisyphe, I, p.145

une conception du temps conçu comme temps discontinu. La vie de l'individu n'est plus l'agencement des divers instants mais est plutôt composée d'une série d'instant. Son emploi du mot succession dans "succession des présents" est particulièrement révélateur. Ce que le concept de succession implique ici, c'est une suite inarticulée de présents ou d'instant. Les présents se suivent, forment une suite ou encore une succession, sans qu'un principe ne les organise dans une suite nécessaire, sans qu'une relation nécessaire ne s'établisse entre eux. Les présents sont, pourrions-nous dire, simplement juxtaposés; ils se succèdent mais ne sont point animés d'un dénominateur commun; bien au contraire, rien ni aucune logique ne conduit d'un instant à un autre. Répétons-le: nulle continuité ne s'établit dans le temps.

Cette conception du temps comme discontinuité est illustrée par un "roman"³⁷ de Camus: L'étranger. Le titre est révélateur et témoigne de la sensibilité absurde qui anime le livre.

³⁷ Comme le remarque Sartre, L'étranger est moins un roman (malgré le fait que Camus le qualifie ainsi) qu'un conte à la Voltaire. La distinction est importante puisque, traditionnellement, le roman exprime une certaine durée. Le roman, comme Camus le reconnaît dans son commentaire sur l'art dans Le mythe de Sisyphe, tend à constituer une unité à partir de la vie des personnages, laquelle unité permet une vue d'ensemble sur la vie (Cf. notamment A la recherche du temps perdu de Proust). Or, L'étranger, c'est tout le contraire. Écoutons Sartre: "Pourtant le roman exige une durée continue, un devenir, la présence manifeste de l'irréversibilité du temps. Ce n'est pas sans hésitation que je donnerais ce nom à cette succession de présents inertes qui laisse entrevoir par en dessous l'économie mécanique d'une pièce montée".
Jean-Paul Sartre, Critiques littéraires (Situations, I), Paris, Gallimard, coll. Idées, 1947, p.147.

"L'étranger, c'est l'homme en face du monde³⁸ " comme nous le décrit Le mythe de Sisyphe. Dans l'oeuvre romanesque, c'est Meursault, personnage principal, qui est l'homme absurde et dont la vie est régie par le temps qu'instaure l'absurde.

En fonction de l'absurde, nous avons vu le fractionnement du temps continu: le temps se résume alors aux instants qui se succèdent. L'homme absurde ne voit que le présent, il est aveugle à toute continuité dans le temps. "Là où Bergson voyait une organisation indécomposable, son oeil ne voit qu'une série d'instants³⁹ ." Ce que Le mythe de Sisyphe nous enseigne, soit la discontinuité du temps, L'étranger nous l'illustre. Et afin de faire l'illustration d'un temps conçu dans sa discontinuité, l'auteur a recours à une méthode dite américaine. Chaque phrase du livre est ainsi taillée isolément, détachée des autres et limitée à ce qu'elle dit. Le sens de la phrase n'implique point la précédente ni ne déborde sur la suivante. Chaque phrase est ainsi un instant isolé et distinct.

Ce que notre auteur emprunte à Hemingway, c'est donc la discontinuité de ses phrases hachées qui se calque sur la discontinuité du temps. Nous comprenons mieux, à présent, la coupe de son récit: chaque phrase est un présent⁴⁰.

³⁸ Jean-Paul Sartre, Critiques littéraires (Situations, I), p.125

³⁹ Critiques littéraires (Situations, I), p.142

⁴⁰ Critiques littéraires (Situations, I), p.142

Sartre poursuit ainsi:

La phrase est nette, sans bavures, fermée sur soi; elle est séparée de la phrase suivante par un néant, comme l'instant de Descartes est séparé de l'instant qui le suit⁴¹.

Comme l'absurde ne permet qu'une succession⁴² toute mécanique des instants, les instants de la vie de Meursault se suivent mais ne s'enchaînent point, c'est-à-dire que rien n'organise entre eux une continuité quelconque. Afin de rendre sensible cette succession, Camus a recours à la juxtaposition des phrases: les phrases sont posées les unes contre les autres sans organisation qui traduirait un sens qui les anime et les enchaîne. Nulle cause a effet mais tout simplement juxtaposition.

Naturellement on n'organise pas les phrases entre elles: elles sont purement juxtaposées: en particulier on évite toutes les liaisons causales, qui introduiraient dans le récit un embryon d'explication et qui mettraient entre les instants un ordre différent de la succession pure⁴³.

En voici un exemple tiré de L'étranger:

Un moment après, elle m'a demandé si je l'aimais. Je lui ai répondu que cela ne voulait rien dire mais qu'il me semblait que non. Elle a eu l'air triste. Mais en préparant le déjeuner

41 Jean-Paul Sartre, Critiques littéraires (Situations, I), p.142

42 Succession par opposition à une organisation assurant une continuité.

43 Critiques littéraires (Situations, I), p.143

et à propos de rien, elle a encore ri de telle façon que je l'ai embrassée. C'est à ce moment que les bruits d'une dispute ont éclaté chez Raymond⁴⁴.

De la tristesse au rire lors du déjeuner, il y a un abîme, de la même façon que rien ne laisse présager la dispute chez Raymond. Entre ces trois incidents/instants Camus a soigneusement ôté tout lien de causalité, tout rapport qui pourrait expliquer. Or, justement, rien n'est à expliquer; comme l'enseigne Le mythe de Sisyphe, tout ne doit être que décrit.

Ce n'est pas tout. Y est également illustrée l'équivalence des actes, laquelle est corollaire du morcellement du temps. Puisque tous les instants sont isolés et autonomes, tous les actes qui y sont posés le sont aussi. De cet isolement et de cette autonomie découle leur équivalence. Ainsi Roland Barthes est-il amené à écrire que "l'acte est promu au rang d'unité fondamentale du temps romanesque, et non plus les raisons de l'acte comme dans la psychologie du roman traditionnel⁴⁵". Il ne s'agit plus d'un "acte en échos" inséré dans un quelconque ordre causal mais plutôt d'un "acte pur, inconséquent, séparé de ses voisins⁴⁶". Camus traduit cette conception des actes comme équivalents en écrivant des phrases équivalentes, c'est-à-dire des phrases isolées et autonomes. C'est ce que souligne Sartre:

⁴⁴ Albert Camus, L'étranger, II, p.1151

⁴⁵ Roland Barthes, "L'étranger, roman solaire", dans Club, Bulletin du Club du meilleur livre, Paris, no 12, avril 1954, p.6

⁴⁶ "L'étranger, roman solaire", dans Club, p.6

Toutes les phrases de son livre sont équivalentes, comme sont équivalentes toutes les expériences de l'homme absurde: chacun se pose pour elle-même et rejette les autres dans le néant(...)47.

L'étranger illustre le fractionnement du temps et ses conséquences que provoque l'absurde. La vie de Meursault n'est qu'une succession toute mécanique d'instant, comme l'est, d'ailleurs, celle de tout homme imbu du sentiment de l'absurde. La discontinuité du temps rend l'individu plus disponible, notamment pour le présent. Le règne de l'avenir est déchu, empressons-nous de vivre pleinement sans souci du lendemain.

Conclusion

En quoi l'expérience de l'absurde est-elle instituante de la liberté chez l'individu? Elle fournit un cadre temporel, soit le temps discontinu, au sein duquel l'avenir et le temps continu ne pèsent plus sur l'existence; il y a liberté à l'égard des impératifs dictés par la soumission au temps continu, par l'organisation des divers instants en fonction de l'objectif visé dans le temps. Ni obligé ni prisonnier, l'homme camusien prend enfin ses distances à l'égard de l'avenir et du temps continu.

47 Jean-Paul Sartre, Critiques littéraires (Situations, I), p.145

C'est dans cette distance, selon nous, que s'installe la liberté découlant de l'absurde.

L'homme absurde est libre puisqu'il échappe au temps continu. S'il y échappe, c'est qu'il en a reconnu le caractère dérisoire. Il ne saurait appartenir à rien puisque tout est contre lui, puisque tout est autre que lui. Le cadre de sa liberté est le temps discontinu, les divers instants.

S'abîmer dans cette certitude sans fond, se sentir désormais assez étranger à sa propre vie pour l'accroître et la parcourir sans la myopie de l'amant, il y a là le principe d'une libération⁴⁸.

La myopie de l'homme pré-absurde était causée par sa vision du temps: il ne voyait que dans la perspective l'avenir, il ne voyait qu'en fonction d'un temps continu. Ayant dorénavant le sentiment de l'absurde, l'individu n'est plus aveugle aux invitations à profiter des instants; sa vie est libre puisqu'elle est régie par un temps discontinu. C'est de cette discontinuité du temps que découle la disponibilité de l'homme absurde.

La divine disponibilité du condamné à mort devant qui s'ouvrent les portes de la prison par une certaine petite aube, cet incroyable désintéressement à l'égard de tout, sauf de la flamme pure de la vie, la mort et l'absurde sont ici, on le sent bien, les principes de la seule liberté

⁴⁸ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.142

raisonnable: celle qu'un cœur humain peut éprouver et vivre⁴⁹.

Disponibilité, désintéressement, participation, voilà les paramètres que dévoile l'absurde, voilà le cadre de notre possible. S'il y a une liberté découlant de l'expérience de l'absurde, c'est à l'intérieur de ce cadre qu'elle se vit. "Le retour à la conscience, l'évasion hors du sommeil quotidien figurent les premières démarches de la liberté absurde⁵⁰."

L'idée d'un rapport intime et nécessaire entre la liberté et le temps discontinu est inédite. Chez Albert Camus, elle n'est qu'implicite. Afin d'illustrer en quoi et comment notre lecture est originale, afin de voir la manière dont elle se démarque des autres interprétations, examinons les propos de deux commentateurs.

Sans qu'un lien soit établi entre liberté et discontinuité du temps, l'idée se trouve néanmoins en germe chez Fred H. Willhoite. Sans voir que c'est l'éclatement même de la continuité du temps qui permet la mise en place de la liberté, il se limite à souligner que la liberté se vit en fonction du présent: "The absurd man is free to live with passionate awareness in each

49 Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.142

50 Le mythe de Sisyphe, I, p.142

successive moment⁵¹". Il poursuit en identifiant la liberté d'action et la liberté de choix⁵² qui sont offertes.

John Cruickshank, quant à lui, voit les choses différemment. Pour lui, la liberté permise par l'expérience de l'absurde n'est rien de moins qu'une conscience de la nécessité à la Spinoza⁵³. L'auteur de Albert Camus and the Literature of Revolt appuie explicitement⁵⁴ son affirmation sur la citation ci-haut au sujet du "condamné à mort devant qui s'ouvrent les portes de la prison." Son interprétation peut être réfutée en quatre points. Il nous semble d'autant plus important de bien démontrer l'erreur dans son analyse que celle-ci touche à l'essentiel de nos propos, à savoir que la liberté absurde est conçue comme étant l'émancipation à l'égard de la contrainte-temps.

Premièrement, la liberté chez Camus ne saurait être assimilée

⁵¹ Fred H. Willhoite, Jr., Beyond Nihilism, Albert Camus's Contribution to Political Thought, Baton Rouge, Louisiana State University, 1968, p.32

Notons que Willhoite ne fait pas de distinction entre instant et moment; ce qui rend son analyse quelque peu confuse, au moins à cet égard.

⁵² "It is apparent that both sheer physical freedom of action and an expanded realm of free choice brought to consciousness by awareness of the absurd are of great value to Camus."

Beyond Nihilism, Albert Camus' Contribution to Political Thought, p.32

⁵³ "The condemned man's freedom of which Camus speaks is, I imagine, something like the freedom defined by Spinoza as consciousness of necessity(...)."

John Cruickshank, Albert Camus and the Literature of Revolt, London, Oxford University Press, 1959, p.72

⁵⁴ "Camus then goes on, in a somber image, to compare it to the freedom experienced by the condemned man on the day of his execution. This really gives the case away."

Albert Camus and the Literature of Revolt, p.72

à une quelconque conscience de la nécessité puisque pour lui tant l'existence que le monde sont irrationnels, c'est-à-dire que l'intelligence humaine ne peut rendre intelligible ni le fait d'exister ni la dualité homme-monde. L'identification par la conscience humaine de la nécessité est impossible. Cruickshank aurait-il déjà oublié l'absurde?

Deuxièmement, Camus, dans la citation ci-haut, ne dit pas que le condamné à mort est libre. Non, ce qu'il dit c'est qu'il a une divine disponibilité; celle-ci et la liberté ne sont pas synonymes: la disponibilité n'est qu'un principe sous-tendant la liberté. Cruickshank fait ici une erreur de lecture.

Troisièmement, s'il tient à identifier liberté et conscience, Cruickshank devrait au moins qualifier cette dernière non de conscience de la nécessité mais de conscience de l'absurde. Toutefois, il y aurait encore erreur puisque la liberté absurde n'est point identifiée, chez Camus, à la conscience de l'absurde. Elle est plutôt une réponse au fait de l'absurde. La découverte de l'absurde n'est pas, à proprement parler, la liberté; celle-ci est une conséquence de cette découverte. Il y a là un glissement théorique de la part de Cruickshank.

Quatrièmement, même en admettant que le condamné soit libre, sa liberté ne consiste pas à être conscient de sa fin, bien qu'il en soit conscient. Elle provient du fait que de par la conscience de sa mort certaine et prochaine, il accède au précieux

désintéressement, à la divine disponibilité. Il est libre, non de par la conscience, bien qu'elle lui soit utile, mais à la manière de Meursault⁵⁵ brûlant d'une vive ardeur de vivre. Sa liberté se situerait ainsi plutôt dans le fait de l'ardeur que dans celui de la conscience, l'ardeur répondant à la conscience mais ne s'y resumant pas.

⁵⁵ Le héros de L'étranger, à l'aube de son exécution, reçoit la visite de l'aumônier. Refusant la consolation de ce dernier, Meursault refuse le dernier espoir, celui tout religieux, d'une vie après la vie. C'est à ce moment, ayant secouer définitivement toutes les illusions, qu'il se révolte et se dit prêt à revivre.

"Et moi aussi, je me suis senti prêt à tout revivre. Comme si cette grande colère m'avait purgé de ce mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvris pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore."

Albert Camus, L'étranger, II, p.1211

C'est alors qu'il est libre; il est disposé à vivre ardemment.

Section 2 De la révolte à la liberté (la révolte comme expérience instituant de la liberté dans le vécu individuel)

Avant de montrer en quoi et comment l'expérience de la révolte institue la liberté dans le vécu individuel, des remarques s'imposent. Ainsi la première sous-section indique le rapport existant entre l'absurde et la révolte; la seconde, quant à elle, présente la revendication fondamentale qui anime l'homme révolté. Ce n'est qu'à la troisième sous-section que nous pourrions analyser l'apport essentiel de la révolte, à savoir l'instauration de la dualité histoire-nature, cadre propice à la liberté. En conclusion, les caractéristiques de la liberté sont exposées.

2.1 De l'absurde à la révolte

L'absurde conduit à la révolte¹. Dès Le mythe de Sisyphe

Camus écrit:

L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte. Elle est confrontation perpétuelle de l'homme et de sa propre obscurité. Elle est exigence d'une impossible transparence. Elle remet

¹ C'est-à-dire que l'expérience de l'absurde contient en son sein la révolte.

le monde en question à chacune de ses secondes.

Puisque le monde ne sait apaiser la soif de familiarité qui gît au fond de l'homme, ce dernier se révolte contre le monde et contre sa condition. Nié et n'acceptant pas sa négation³, l'homme camusien bute et lutte contre le monde. Cette perpétuelle révolte fait de l'expérience quotidienne une expérience consciente. Et Camus d'ajouter: la révolte "est cette présence constante de l'homme à lui-même⁴". Si l'homme est constamment présent à lui-même, c'est que la découverte de l'absurde lui enseigne qu'il est seul dans ce monde. Cette solitude vient du fait que rien ne l'unit au monde, qu'aucun sens n'anime l'existence humaine. C'est alors à juste titre, qu'Eric Werner écrit que "l'homme camusien est d'abord et fondamentalement un sujet de révolte⁵".

La révolte qu'annonce Le mythe de Sisyphe constitue l'objet central de l'essai L'homme révolté. La réflexion sur la révolte s'élargit et devient la donnée première. Aux dires d'Albert Camus, l'absurde se dépasse lui-même⁶. Le sentiment de

-
- 1 Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.138
 2 "...l'absurde -imbécile négation de l'homme."
 Jean-Paul Sartre, Situations IV, Paris, Gallimard, 1964, p.129
- 3 Le mythe de Sisyphe, I, p.138
- 4 Eric Werner, De la violence au totalitarisme, essai sur la pensée de Camus et de Sartre, Paris, Calmann-Lévy, coll. Liberté de l'esprit, 1972, p.101
- 5 "Après quoi il faut briser les jeux du miroir et entrer dans le mouvement par lequel l'absurde se dépasse lui-même."
 Albert Camus, L'homme révolté, I, p.419

l'absurde tourne nos yeux vers un certain mouvement de l'homme: la révolte.

L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase. Il nous laisse dans l'impasse. Mais comme le doute, il peut en revenant sur lui-même, orienter une nouvelle recherche. Le raisonnement se poursuit alors de la même façon. Je sais que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation⁷.

En dévoilant l'absence de sens à la vie, l'absence d'un principe expliquant et justifiant l'existence, l'absurde fait tabula rasa: plus rien n'est vrai, plus rien n'a de sens. Mais l'absurde ne saurait tout raser, il ne saurait tout étouffer. Autour de la table rase, un cri se fait toujours entendre. La révolte est ce cri qui ne sait se taire. Tel un Descartes ne pouvant plus nier son existence, Camus ou plutôt l'absurde nous renvoie au fait de la révolte. "La première et la seule évidence qui me soit donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte⁸".

Le passage de l'absurde à la révolte, outre le fait qu'il réponde à une logique interne de l'oeuvre de l'auteur, témoigne d'un changement au sein de la situation historique de Camus lui-même. Ce changement, c'est la Deuxième guerre mondiale; les échos de ce changement sont les Lettres à un ami allemand écrites en

⁷ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.419

⁸ L'homme révolté, I, p.419

1943 et 1944. La logique de l'absurde, comme il l'écrit à cet Allemand autrefois ami, risque de verser dans le nihilisme. Ce sont les trop grands dangers qui guettent inlassablement le nihilisme qui conduisent Camus à réorienter son interrogation autour d'un autre pôle.

Le nihiliste, puisqu'il ne croit pas au sens de la vie, tire la conclusion que tout est équivalent. De cette équivalence, il soutient que "le bien et le mal se définissent selon qu'on le voulait". Au cours de la Deuxième guerre mondiale, les Allemands se sont faits nihilistes; commentant leur raisonnement Camus écrit:

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 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 conquêtes⁹.

Le raisonnement sur l'absurde apparentait Camus au nihilisme. L'auteur des Lettres à un ami allemand le dit lui-même: "moi qui croyais penser comme vous¹¹". Devant la sanglante conséquence d'une action animée par une telle idéologie, c'est-à-dire la guerre, Camus réagit. Il réagit comme instinctivement puisqu'il

⁹ Albert Camus, Lettres à un ami allemand, I, p.240

¹⁰ Lettres à un ami allemand, I, p.240

¹¹ Lettres à un ami allemand, I, p.240

ne sait accepter la guerre. La guerre est inacceptable tout comme l'est le nihilisme qui l'anime. Il faut trouver des arguments à opposer à cette logique demesurément destructrice. Au moment où il écrit les Lettres, l'auteur ignore quels arguments opposer.

(...) je ne voyais guère d'arguments à vous opposer, sinon un goût violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plus sourde des passions¹².

Ces arguments, L'homme révolté nous les livre. L'auteur cherche dans le fait de la révolte une clé lui permettant de fonder la dignité humaine, laquelle dignité était humiliée par la guerre. La menace hitlerienne a rendu pressante cette enquête sur l'humain, plus précisément sur ce qui fait que l'homme a une dignité inaltérable. La révolte y répond.

Une question s'impose: qu'est-ce que la révolte? Elle est, d'une part, refus de l'absurde qui marque la condition humaine. L'existence est absurde et ceci provoque la révolte de l'homme. La révolte est ici refus et n'est que refus. En effet, car la condition de l'homme, l'absurde de cette condition, ne peut être transformée. L'absurde est un fait indéniable et irréductible marquant l'existence. D'autre part, la révolte est refus de l'injustice historique qui est faite à l'homme. Au cours de l'histoire, l'individu souffre et dans sa révolte, il s'élève contre la souffrance. A la différence de la révolte contre

¹² Albert Camus, Lettres à un ami allemand, I, p.240

l'absurde inhérent à la condition humaine, la révolte contre l'injustice historique porte en son sein l'espoir d'un renversement de la situation: l'absurdité de l'existence est éternelle alors que l'injustice historique n'est, justement, qu'historique.

Ainsi le mouvement de révolte s'appuie en même temps, sur le refus catégorique d'une instruction jugée intolérable et sur la certitude confuse d'un bon droit, plus exactement l'impression, chez le révolté, qu'il est "en droit de...". La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon, et quelque part, raison. C'est en cela que l'esclave révolté dit à la fois oui et non¹³.

Le révolté dit non: non à l'injustice et à la souffrance historiques qui lui sont faites, non à l'atteinte à sa dignité. En même temps, il affirme un droit, un droit au respect de sa dignité, de sa qualité d'homme. Il dit non et il dit oui. Dans la sous-section suivante, nous verrons ce oui, nous éluciderons la revendication qui anime le mouvement de révolte.

¹³ Albert Camus, L'homme révolté, I; p.423

2.2 "Je me révolte, donc nous sommes."

Contre l'injustice historique qui lui est faite, l'homme se révolte.

Le révolté marchait sous le fouet du maître. Le voilà qui fait face. Il oppose ce qui est préférable à ce qui ne l'est pas¹⁴ ."

En même temps qu'il se pose contre l'injustice, le fouet du maître, il se pose pour une valeur, c'est-à-dire, dans notre cas, le "préférable". Contrairement à l'absurde qui les élimine, l'expérience de la révolte dévoile une valeur. Mais que faut-il entendre par ce terme? André Lalande, auquel Camus se réfère¹⁵, le présente ainsi:

La valeur représente un passage du fait au droit, du désiré au désirable (en général par l'intermédiaire du "communément désiré")¹⁶ .

L'homme qui refuse un ordre est conduit, par le mouvement même de sa révolte, à vouloir plus que le simple retrait du commandement provocatif. Son refus ouvre une brèche par où s'immisce l'idée d'être reconnu comme égal, y prend prise une revendication de son droit à l'égalité. Le passage du fait au

¹⁴ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.424

¹⁵ L'homme révolté, I, p.425

¹⁶ André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962, p.1184

droit se traduit ici par l'élargissement du refus en revendication de l'égalité. Cherchant à secouer le joug de l'injustice, le révolté va plus loin en véhiculant une valeur. Il dépasse le simple refus pour se faire le défenseur de ce qui semble être le "préférable". La distinction entre refus et promotion est capitale: la révolte ne saurait être qu'un refus, sa légitimité lui vient du fait qu'elle véhicule une valeur. Une révolte strictement négative dispose (élimination de l'injustice) alors que la révolte camusienne propose (promotion d'une valeur sur laquelle fonder la liberté).

Dans L'homme révolté, la révolte implique nécessairement une valeur puisque sans celle-ci rien ne l'orienterait:

Toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur¹⁷.

La valeur fournit une "raison d'agir"¹⁸. Pour Camus, son antériorité par rapport au mouvement de révolte va de soi puisque sans elle, la révolte serait sans guide. Il est évasif à ce sujet et n'en discute que peu. Ce qui peut être expliqué par le fait qu'il s'agit là d'une intuition et non d'une vérité pouvant être démontrée. L'auteur semble définir la révolte à partir d'une conception personnelle. Il y a là une généralisation induite dans la mesure où est présenté comme inhérent à toute révolte ce qui n'est

¹⁷ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.424

¹⁸ L'homme révolté, I, p.425

le propre que de la révolte camusienne. Il feint avoir résolu la question en en posant une autre: "Pourquoi se révolter s'il n'y a rien, en soi, à préserver?¹⁹". L'auteur nous indique ce qui selon lui est une évidence, son peu d'efforts pour nous la démontrer laisse croire que rien ne le fera déborder. La révolte fait appel à une valeur, laquelle lui est antérieure et en représente le sens.

L'invocation d'une valeur dans le mouvement de révolte risque de faire froncer les sourcils à certains, Sartre par exemple. Selon l'existentialisme, la valeur est conquise par l'action²⁰ alors que pour Camus, elle préexiste à l'action²¹. Camus est explicite à ce sujet comme il reconnaît, sans toutefois se justifier par une démonstration rigoureuse, l'antinomie entre sa conception et celles des philosophies existentialistes, "purement historiques" selon son mot.

Mais il importe de remarquer déjà que cette valeur qui préexiste à toute action contredit les philosophies purement historiques selon lesquelles la valeur est conquise (si elle se conquiert) par l'action²².

19 Albert Camus, L'homme révolté, I, p.425
A cette question, Sartre pourrait répondre: pour créer une valeur. Mais Camus évite de s'engager dans un tel débat.

20 Cf. Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1970

21 Cette préexistence de la valeur ne fait pas de celle-ci l'instigatrice de l'action: la valeur est antérieure à l'action mais n'est pas son moteur. L'action de révolte répond à l'injustice historique et c'est dans cette réponse qu'elle fait appel à la valeur.

22 Albert Camus, L'homme révolté, I, p.425

Une valeur préexiste à l'action. Quelle est spécifiquement celle qui est antérieure au mouvement de révolte? C'est la valeur-solidarité. Pour Camus, la solidarité de tous les hommes constitue la valeur que la révolte véhicule. A l'injustice historique qui la nie, la révolte oppose la communauté des hommes solidaires. L'injustice instaure une dichotomie entre les êtres: il y a les opprimés et il y a les oppresseurs. Les individus des deux camps en s'opposant créent une coupure dans la communauté humaine. L'injustice historique "désolidarise" les hommes en mettant en place une hiérarchie artificielle entre les individus. Ils ne se définissent plus selon la solidarité qu'ils partagent mais plutôt en fonction de leur place au sein de cette hiérarchie.

La révolte s'oppose à ce phénomène. Et de l'intérieur même de son opposition elle véhicule la valeur-solidarité. L'homme révolté "agit donc au nom d'une valeur, encore confuse, mais dont il a le sentiment au moins, qu'elle lui est commune avec tous les hommes²³". Dans sa révolte, l'individu "se dépasse en autrui²⁴". D'où le fait que "l'individu n'est donc pas, à lui seul, cette valeur²⁵". Puisque formée par le dépassement en autrui, elle s'appelle solidarité.

La solidarité de tous les hommes se
fonde sur le mouvement de révolte et

²³ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.425

²⁴ L'homme révolté, I, p.425

²⁵ L'homme révolté, I, p.425

celui-ci, à son tour, ne trouve de justification que dans cette complicité²⁶.

Alors que chez Durkheim la dépendance réciproque des êtres répond à la division du travail social²⁷, donc est d'abord sociale, chez Camus elle est le résultat d'une prise de conscience de la complicité des hommes face au destin. Les révoltes, au sein de leur lutte, se découvrent une communauté d'intérêts et se perçoivent comme complices dans cette perspective. C'est là une solidarité telle que la vivent les conquérants dont nous entretenait Le mythe de Sisyphe²⁸. En mettant à jour la complicité des hommes, la révolte rend possible la fin des solitudes individuelles. La solitude, dans la mesure où elle répond à l'injustice, prend fin avec la lutte pour le renversement de cette dernière.

La révolte, en plus de faire d'un refus la promotion de la valeur-solidarité, permet à l'homme d'entrevoir une certaine part de lui-même²⁹ qu'il ignorait.

Mais on voit que la révolte est conscience, en même temps, d'un tout, encore assez obscur, et d'un "rien" qui annonce la possibilité de

²⁶ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.431

²⁷ Emile Durkheim, De la division du travail social, Paris, P.U.F., 1967, p.27-34

²⁸ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.164-168
Dans L'homme révolté, l'auteur parle d'une "solidarité qui naît dans les chaînes". (I, p.426)

²⁹ "En même temps que la répulsion à l'égard de l'intrus, il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même."
L'homme révolté, I, p.423

sacrifice de l'homme à ce tout. Le révolté veut être "tout", s'identifier totalement à ce bien dont il a soudain pris conscience et dont il veut qu'il soit, dans sa personne, reconnu et salué -ou rien, c'est-à-dire se trouver définitivement déchu par la force qui le domine³⁰.

A quoi Camus ajoute:

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 contemporaine³¹.

Le bien que le révolté cherche à faire reconnaître, c'est sa nature. Il s'y identifie à ce point, qu'il accepterait la déchéance en son nom. Il s'agit donc d'une identification à haute intensité! Mais en même temps, et cela nous est indiqué par la dernière citation, nous sommes en présence d'une identification qui ne peut s'empêcher d'être ambiguë; la raison tenant au fait que l'objet perçu comme bien n'a pas de réalité manifeste. Tel qu'indiqué, nous ne sommes en présence que d'un "soupçon qu'il y a une nature humaine".

Le fait d'une nature humaine n'est ni évident ni affirmé sans réserves. Camus en a l'intuition mais il ne s'agit justement que

³⁰ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.424-425

³¹ L'homme révolté, I, p.425

Sont ici visés Sartre et les existentialistes.

d'intuition. Ce qui explique l'absence d'une définition de ce concept³².

De plus, l'idée de nature humaine soulève des questions au sujet du temps. L'expérience de l'absurde provoque l'éclatement de la continuité du temps. Pour sa part, l'expérience de la révolte révèle une nature humaine, c'est-à-dire un sujet permanent, donc continu. Comment concilier la vision d'un temps discontinu et la présence d'un sujet continu?

Le problème semble se dissiper en considérant le fait que la nature humaine, dans sa version camusienne, n'agit pas comme principe limitatif des possibilités existentielles. L'homme n'est pas empêché de poser certains gestes, il ne souffre pas d'impuissances viscérales lui interdisant l'accès à de quelconques expériences. Il n'a pas une nature que l'on pourrait dire incommode, ou plutôt l'incommodant. Celle-ci n'a pas force de loi, elle n'est qu'un fondement à certaines valeurs morales. L'acceptation et le respect de ces valeurs sont des choix individuels. L'existence peut être contraire à ces valeurs, voire être animée d'une hostilité à leur égard ou à mieux dire, n'avoir envers elles nul égard. Il est possible d'agir contre-nature, c'est-à-dire dans l'irrespect des enseignements de la révolte. L'histoire n'en est-elle pas une illustration flagrante? Même

³² Marcel Mélançon souligne également cette absence. Pour y remédier, il propose cette définition (insuffisante toutefois): "L'homme en tant que personne et en tant que corps." Albert Camus, analyse de sa pensée, Ed. Universitaires, Fribourg, 1976, p.156

dans le cas d'un individu fidèle à la révolte camusienne, la nature humaine ne fait que fournir des guides pour l'action. Et ces guides, soulignons-le, laissent intacte la variété des possibilités; ils ouvrent même des brèches par où s'immiscent des possibles encore impensés. Renversant la formule de Sartre, disons que même si l'essence précède l'existence, l'individu n'est pas cantonné à un type particulier d'expérience. L'essence de l'homme n'inhibe point son existence; bien au contraire, l'existence de par la révolte débouche sur de nouvelles avenues, celle de la libération notamment. Discontinuité du temps et continuité du sujet ne sont donc point antinomiques.

*

* *

Grâce à la découverte de la nature humaine et de la valeur-solidarité, l'expérience de la révolte rend l'individu conscient des autres. Face à l'absurde, il n'a conscience que de lui-même devant le monde tandis que dans la révolte, il prend conscience de la lutte collective contre l'injustice.

Dans l'expérience de l'absurde, la souffrance est individuelle. A partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être l'aventure de tous³³.

³³ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.431-432

Il y a éveil de la conscience dans le passage de l'absurde à la révolte en ce sens que cette dernière conduit l'individu à être conscient du caractère collectif du mal, du fait que l'ensemble des hommes souffre de l'injustice. "Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective³⁴."

Maintenant en lutte contre l'injustice et maintenant éveillé à la valeur-solidarité de même qu'à sa nature, l'homme camusien fait de la révolte sa réalité première. Il est trop conscient de la lourdeur de l'enjeu pour refuser d'y participer. La révolte est désormais son fait premier.

Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le "cogito" dans l'ordre de la pensée: elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur³⁵.

D'où la formule toute cartésienne:

Je me révolte, donc nous sommes³⁶.

La révolte est animée par la valeur-solidarité. En la véhiculant, l'homme met en place, ou du moins tente de le faire, la communauté des gens solidaires. Le "nous sommes", c'est la

³⁴ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.432

³⁵ L'homme révolté, I, p.432

³⁶ L'homme révolté, I, p.432

solidarité. Le "je me révolte", c'est l'action qui mine l'injustice responsable de la "désolidarité". Le "nous sommes" n'est vrai qu'en fonction de la nature humaine. Historiquement, la solidarité est brisée. Puisque l'homme révolté est dans l'histoire, c'est contre elle qu'il devra lutter. La révolte est ainsi un mouvement qui, au sein de l'histoire et contre elle, défend la nature humaine. L'affrontement qui s'annonce est celui entre les forces négatrices de la nature humaine et les forces affirmatrices de cette même nature.

2.3 Histoire, révolte et nature humaine

Dans cette sous-section, trois termes, celui d'histoire, de révolte et de nature humaine, sont examinés côte-à-côte. Lors de la discussion au sujet du temps discontinu comme cadre de la liberté permise par l'expérience de l'absurde seulement deux termes, soit l'absurde et le temps discontinu, ont été examinés. Pourquoi cette différence dans le nombre de termes, puisque dans les deux cas, l'analyse présente le milieu au sein duquel la liberté intervient? La raison tient au fait qu'avec l'expérience de l'absurde, la contrainte-temps est éliminée tandis que dans l'expérience de la révolte, la contrainte-histoire est toujours présente. L'absurde provoque effectivement l'éclatement de la continuité du temps afin que prenne place le temps discontinu alors que la révolte, dans sa promotion de la nature humaine et de la liberté, est sans cesse confrontée à l'histoire: le temps continu peut être supprimé alors que l'histoire ne peut l'être. C'est cette différence qui fait que la discussion sur le cadre propre à la liberté découlant de l'expérience de l'absurde ne prend en considération que l'absurde et le temps discontinu alors que celle relative au cadre découlant de l'expérience de la révolte doit nécessairement être conjuguée avec la nature humaine de même qu'avec l'histoire.

L'histoire, en tant que telle, est le mal, c'est-à-dire qu'elle est nécessairement contraignante. C'est en ce sens que

Marcel Mélançon, commentant Camus, écrit: "l'histoire est la condition faite à l'homme par l'homme³⁷". Et cette condition en est une de contrainte. La formulation de Mélançon n'est certes pas sans nous rappeler celle de Rousseau. Selon l'auteur du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes³⁸, l'histoire est aussi caractérisée par la contrainte. Sortis de l'état de nature, les hommes tombent dans un état de contrainte, c'est-à-dire l'histoire. Il parle alors de "l'homme de l'homme". "L'homme de l'homme" est celui qui se détourne de la vie sobre au sein de la nature pour prendre part à la parade du paraître caractéristique de la vie dans la société historique. "L'homme de l'homme" est mis en opposition avec "l'homme de la nature" qui lui, non soumis aux impératifs du paraître, ne connaît pas les contraintes coïncidant avec le passage à l'histoire³⁹.

³⁷ Marcel Mélançon, Albert Camus, analyse de sa pensée, p.176

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur les arts et les sciences, suivi du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Garnier-Flammarion, 1971

³⁹ La problématique de l'être et du paraître chez Rousseau est explorée dans un remarquable ouvrage de Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1971

En cela près de Rousseau⁴⁰, Camus, selon une première approche, semble poser l'histoire comme irréfutablement contraignante. Ainer trouve-t-on cette phrase dans L'homme révolté: "Hitler était l'histoire à l'état pur⁴¹". C'est là l'interprétation que fait sienne Mélançon lorsqu'il dit que Camus ne voit dans l'histoire que contrainte. Cette interprétation nous semble un peu trop simplificatrice⁴². Ce qui est nécessairement contraignant, ou plus exactement ce qui inévitablement conduit à

⁴⁰ Un autre parallèle avec Rousseau tient à la conception de l'innocence de l'homme. Selon L'homme révolté: "L'homme n'est pas entièrement coupable, il n'a pas commencé l'histoire; ni tout à fait innocent puisqu'il la continue." (p.700) Camus rejoint la vision rousseauiste du "bon sauvage".

Cf. notamment les Discours

Cette problématique de l'innocence/culpabilité de l'homme constitue la trame dramatique d'un brillant récit de Camus: La chute. Une analyse du récit montrerait, en plus de l'innocence/culpabilité de l'homme, la dichotomie entre Nature et histoire.

Eric Werner a aussi vu cette parenté entre Camus et Rousseau. C'est ainsi qu'il écrit: "Rousseau, quant à lui, est certes plus pélagien qu'à proprement parler paën. Mais son pélagianisme rencontre le paganisme de Camus. Dans les deux cas, en effet, il s'agit d'assurer la continuité entre la nature et la morale, de retrouver le devoir dans l'affectivité. Camus, comme Rousseau, voit dans la vertu, non la négation de la sensibilité, mais son prolongement. Comme Rousseau encore, il juge, réciproquement, que le fait de suivre sa nature ne peut débaucher que sur la vertu; c'est la tradition de la "belle âme"." Eric Werner, De la violence au totalitarisme, p.118

Plusieurs parallèles sont à tracer entre Camus et Rousseau; et ce, malgré les attaques portées à l'égard du Contrat social dans L'homme révolté.

⁴¹ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.585

⁴² Mélançon n'est pas le seul à faire une pareille simplification.

Cf. Annie Ubersfeld, "Albert Camus ou la métaphysique de la contre-révolution", Nouvelle critique, Paris, janvier 1958 "L'histoire est l'ennemi, elle est la grande coupable, elle asservit l'homme." (p.120)

la contrainte, c'est moins l'histoire en elle-même qu'une certaine attitude à son égard.

Déjà la citation -ci-haut nous indique une piste d'interprétation. L'histoire ne saurait se résumer à un seul homme: Hitler ne saurait véritablement l'incarner. Le non-sens de la phrase (poser Hitler et histoire comme synonymes) indique l'objectif qu'avait Camus en l'écrivant: cette phrase est moins une définition de l'histoire qu'une formule-choc visant à souligner les entreprises de pouvoir qui y existent. La phrase citée indique aussi un autre point important: le mot "Hitler" bien qu'il désigne la personne désigne, en plus et surtout, une idéologie. Hitler est ici synonyme d'"hitlérisme". Et c'est cette idéologie spécifique qui fait horreur à Camus. Elle lui fait horreur de la même façon qu'il tremble devant toute idéologie qui fait de l'histoire un absolu.

C'est en ce sens qu'il faut lire ceci: "La pensée qui se forme avec la seule histoire, comme celle qui se tourne contre toute histoire, enlève à l'homme le moyen ou la raison de vivre"⁴³. Ou encore: "Choisir l'histoire, et elle seule c'est choisir le nihilisme contre les enseignements de la révolte elle-même"⁴⁴.

L'histoire est contrainte, non en elle-même, mais parce qu'elle est posée comme étant la seule réalité de l'homme. Les idéologies

⁴³ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.651

⁴⁴ L'homme révolté, I, p.648

que l'on pourrait dire historistes⁴⁵ ne définissent qu'une seule dimension de la vie humaine: l'histoire. Une pareille attitude exclusivement centrée sur l'histoire fait de cette dernière le lieu de la contrainte puisqu'elle est posée comme étant absolue, c'est-à-dire comme étant l'unique guide pour l'action. A ce chapitre, la thèse de L'homme révolté est moins l'adéquation entre histoire et contrainte que l'illustration de la conséquence contraignante de la soumission aux idéologies historistes. Pour Albert Camus, le danger repose dans ces dernières. Et pour en témoigner:

Le règne de l'histoire commence et, s'identifiant à sa seule histoire, l'homme, infidèle à la vraie révolte, se vouera désormais aux révolutions nihilistes du XXIème siècle qui, niant toute morale, cherchent désespérément l'unité du genre humain à travers une épuisante accumulation de crimes et de guerres⁴⁶.

Comme nous l'avons vu dans les Lettres à un ami allemand, le nihilisme conduit l'homme à ne prendre en considération que les valeurs de l'efficacité, soit "la violence et la ruse". L'idéologie historiste, puisqu'aveugle à la réalité non-historique de l'homme, ne connaît, elle aussi, que la violence et la ruse; elle ne parle que d'efficacité. "L'histoire, sans valeur autres que la violence et la ruse qui la transfigurent, est régie par

⁴⁵ Historistes, c'est-à-dire qui font de l'histoire la seule dimension de la vie, qui réduisent l'expérience humaine à l'expérience historique, qui refusent de reconnaître une réalité qui serait non-historique, qui prétendent que seule l'histoire peut fournir des enseignements valables.

⁴⁶ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.540

la loi de l'efficacité⁴⁷." Elle ne vise que l'efficacité puisqu'en elle-même, elle ne saurait fournir un autre guide pour l'action. "L'histoire, dans son pur mouvement, ne fournit en elle-même aucune valeur⁴⁸." Il s'ensuit que toute idéologie qui fait de l'histoire la seule réalité est condamnée à être un véhicule de l'efficacité, c'est-à-dire une idéologie qui subordonne tout à l'objectif visé.

Puisqu'aucune valeur n'est reconnue, aucune valeur ne saurait fonder une résistance au mouvement de l'histoire. Si, par exemple, la vie humaine était reconnue comme valeur inattaquable, alors l'efficacité historique ne pourrait être absolue; le mouvement de l'histoire ne pourrait se faire en détruisant des vies. Pour poursuivre avec notre exemple et pour illustrer la sanglante logique inhérente à toute idéologie historiste, la non-reconnaissance de la vie humaine comme valeur inattaquable fait des hommes des moyens au service de l'objectif. L'efficacité ne reconnaît pas les vies individuelles, elle ne connaît que la fureur d'atteindre un quelconque objectif.

Le problème qui hante Camus est cette absence de valeur. Le danger tient au fait que rien ne freine l'efficacité destructrice du mouvement de l'histoire.

Le grand drame de l'homme d'Occident, c'est qu'entre lui et son devenir historique, ne s'interposent plus ni

⁴⁷ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.690

⁴⁸ L'homme révolté, I, p.692

les forces de la nature ni celles de l'amitié. Ses racines coupées, ses bras desséchés, il se confond déjà avec les potences qui lui sont promises⁴⁷.

C'est alors qu'intervient la révolte. Repondant à l'injustice, la revolte va agir comme frein à l'efficacite aveugle. Elle est nécessaire parce qu'il est nécessaire d'opposer à la dimension historique une autre dimension de l'homme: sa nature. Contre une histoire soumise au dictum de l'efficacite, se dresse une promotion de la nature humaine, contre l'idéologie historiste nous sont livrés les enseignements de la révolte.

Mais la révolte est, dans l'homme, le refus d'être traite en chose et d'être réduit à la simple histoire. Elle est l'affirmation d'une nature commune à tous les hommes, qui échappe au monde de la puissance⁵⁰.

Le conflit est engagé; d'un côté, l'efficacite historique et, de l'autre, la promotion de la nature humaine. Ce qui s'affrontent, ce sont deux dimensions de l'homme: son histoire et sa nature. C'est, en termes de limite, ce qu'exprime Camus:

L'histoire, certainement, est l'une des limites de l'homme; en ce sens le révolutionnaire a raison. Mais l'homme, dans sa révolte, pose à son tour une limite à l'histoire⁵¹.

47 Albert Camus, Actuelles I, I, p.403
50 Albert Camus, L'homme révolté, I, p.651
51 L'homme révolté, I, p.651-652

S'ensuit la présence d'une tension entre la dimension-histoire et la dimension-nature. La révolte est à l'origine de cette tension, puisque c'est constamment qu'elle doit affronter l'histoire et promouvoir la nature humaine. Selon Camus, l'Occident est déchiré par cette dualité.

Le conflit profond de ce siècle ne s'établit peut-être pas entre les idéologies allemandes et la politique chrétienne, qui d'une certaine manière sont complices l'une de l'autre, qu'entre les rêves allemands et la tradition méditerranéenne, les violences de l'éternelle adolescence et la force virile, la nostalgie, exaspérée par la connaissance des livres, et le courage durci et éclairé dans la course de la vie; l'histoire enfin et la nature⁵².

La révolte participe à cette dualité et en attise le feu⁵³. Elle fait du conflit déchirant notre siècle une expérience

⁵² Albert Camus, L'homme révolté, I, p.702

⁵³ L'analyse de la révolte fournit également une esthétique: l'art sera lui aussi révolté. Déjà les propos sur l'art tenus dans Le mythe de Sisyphe nous enseignaient que l'art doit chercher à donner au monde une unité qu'il n'a pas. Ainsi le roman, notamment chez Proust, était-il compris comme étant un effort afin de fournir une clé d'interprétation des divers instants isolés d'une vie. Les commentaires sur l'art dans L'homme révolté visent aussi à souligner l'apport de l'art à cet "arrangement" des choses: l'art construit en unité ce qui n'est pas réuni. Par rapport, plus spécifiquement, à la dualité histoire-nature, Camus souligne que l'art doit chercher à réunir ce qui est mouvement, l'histoire, et ce qui est fixité, la Nature. Ainsi écrit-il:

"Le style d'un peintre est dans cette conjonction de la nature et de l'histoire, cette présence imposée à ce qui devient toujours." L'homme révolté, I, p.661

"L'art du moins, nous apprend que l'homme ne se résume pas seulement à l'histoire et qu'il trouve sa raison d'être dans l'ordre de la nature." L'homme révolté, I, p.679

individuelle. Le révolté est appelé à la vivre et à reconnaître les deux dimensions de sa vie. Au sein de l'histoire et contre elle, l'homme camusien crie sa douleur et véhicule la valeur découverte dans l'expérience même de la révolte. La dualité histoire-nature est exprimée dans la lutte pour la reconnaissance de la valeur-solidarité. N'étant jamais conquise pour toujours, la combat est sans repos.

La valeur qui le tient debout ne lui est jamais donnée une fois pour toutes, il doit la maintenir sans cesse. L'être qu'il obtient s'effondre si la révolte à nouveau ne le soutient⁵⁴.

L'être ainsi obtenu est un être à deux dimensions: il est histoire et nature, c'est-à-dire que tant l'histoire que la nature façonnent son existence. L'être obtenu est aussi un être libre. L'examen de la liberté permise par la révolte constitue l'objet de la conclusion.

Conclusion

La promotion de la nature humaine, inhérente à la révolte, conduit à l'institution d'une liberté spécifique. Cette liberté est conditionnée à la fois par la dualité histoire-nature et à la

54. Albert Camus, L'homme révolté, I, p.689

fois par la valeur-solidarité découlant de la nature humaine.

Le lieu de la contrainte est l'histoire. Puisqu'elle est régie par le principe de l'efficacité, l'histoire prend les individus pour des moyens et non pour des fins. La contrainte tient justement à cette "utilisation" des individus: les hommes sont contraints de servir l'objectif visé dans l'histoire. A l'inverse, accorder une liberté aux individus a comme conséquence la mise en place d'obstacles au mouvement de l'histoire, les libertés individuelles étant autant de freins minant l'efficacité.

La liberté découlant de cette deuxième expérience se doit d'être une liberté limitative et limitée. Elle est limitative en ce sens qu'elle freine le mouvement de l'histoire. Cette dernière ne peut plus répondre à la seule efficacité mais doit tenir compte des individus. Elle est limitée en ce sens qu'elle est reconnue à chacun. Tous étant libres, personne ne peut légitimement empiéter sur la liberté de l'autre⁵⁵. Brimer la liberté d'autrui est contraire aux enseignements de la révolte. S'étant identifié à sa nature et à la solidarité humaine, l'individu les pose comme valeurs, d'où l'incompatibilité morale d'être à la fois authentiquement révolté et à la fois d'être irrespectueux de la liberté d'autrui. La légitimité de la révolte

⁵⁵ Au sujet de la révolte, un commentateur écrit: "Exigence de liberté, il lui faut respecter l'être et la liberté d'autrui. C'est là sa limite."
Claude Mauriac, Hommes et idées d'aujourd'hui, Paris, Albin Michel, 1953, p.176

implique l'illégitimité de la contrainte. Chacun se voit ainsi accorder une égale liberté.

La révolte n'est nullement une revendication de la liberté totale. Au contraire, la révolte fait le procès de la liberté totale. Elle conteste justement le pouvoir illimité qui autorise un supérieur à violer la frontière interdite. Loin de revendiquer une indépendance générale, le révolté veut qu'il soit reconnu que la liberté a des limites partout où se trouve un être humain, la limite étant précisément le pouvoir de révolte de cet être⁵⁶.

A quoi Camus ajoute:

Le révolté exige sans doute une certaine liberté pour lui-même; mais en aucun cas, s'il est conséquent, le droit de détruire l'être et la liberté de l'autre. Il n'humilie personne. La liberté qu'il réclame, il la revendique pour tous; celle qu'il refuse, il l'interdit à tous. Il n'est pas seulement esclave contre maître, mais aussi homme contre le monde du maître et de l'esclave⁵⁷.

La motivation qui sous-tend la révolte conditionne la revendication qui l'anime: dressé contre le pouvoir illimité, l'homme révolté fait la promotion d'une liberté limitative et limitée, il cherche à rendre impossible l'usurpation des libertés individuelles.

⁵⁶ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.687-688

⁵⁷ L'homme révolté, I, p.688

Section 3 Signification de la liberté camusienne

Après avoir vu en quoi et comment l'absurde et la révolte instituent la liberté dans le vécu individuel, ou plutôt après avoir pensé l'institution de la liberté, il nous faut en explorer la signification. Cette section tente de dégager la signification que donne Albert Camus à la liberté en répondant à une question: l'homme camusien est-il libre? Après avoir vu qu'il n'est pas d'emblée libre, nous verrons qu'il peut le devenir. Comme second volet, l'équivoque à laquelle conduit la liberté camusienne est examinée.

3.1 L'homme camusien est-il libre?

Le premier texte significatif traitant de la liberté se trouve dans Le mythe de Sisyphe où l'auteur nous dit qu'il n'a "rien à faire avec le problème de la liberté métaphysique¹".

Savoir si l'homme est libre ne m'intéresse pas. Je ne puis éprouver que ma propre liberté. Sur elle je ne puis avoir de notions générales, mais quelques aperçus clairs².

Il s'avère impossible de déterminer si l'homme est par essence un être libre. L'expérience de l'absurde élimine les certitudes

¹ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.139

² Le mythe de Sisyphe, I, p.139

tant philosophiques que scientifiques. La connaissance de l'homme générique tout comme celle d'une notion générale échappe à l'homme absurde.

Dans la mesure où le concept d'homme, tel qu'employé dans la citation ci-haut, fait référence à un être abstrait et non à un individu concret, ses caractéristiques ne peuvent être décrites. La liberté de l'homme abstrait est aussi abstraite, donc elle ne saurait être rendue intelligible. Refusant l'abstraction de même que l'interrogation au sujet des choses abstraites, le regard de Camus se tourne, et se limite, aux entités concrètes. En conséquence, nulle présentation de la liberté comme composante essentielle de l'homme, nul discours sur la liberté en général. L'auteur dira même que "le problème de la "liberté en soi" n'a pas de sens".

S'il n'a pas de sens, c'est d'abord parce que la liberté en soi est un concept abstrait débordant le cadre de l'expérience individuelle. La conception qu'a Camus de la connaissance évacue l'abstraction; le non sens répond ici aux postulats de l'absurde, c'est-à-dire à l'impossibilité d'atteindre une connaissance pleine et positive. Le mythe de Sisyphe ne mentionne pas cette raison. Il en présente toutefois une autre:

Le problème de la "liberté en soi" n'a pas de sens. Car il est lié d'une tout autre façon à celui de Dieu. 'Savoir si l'homme est libre commande

qu'on sache s'il peut avoir un maître. L'absurdité particulière à ce problème vient de ce que la notion même qui rend possible le problème de la liberté lui retire en même temps tout son sens⁴.

Le problème de la liberté en soi n'est pas abordé car il est impossible de savoir si l'homme a un maître ou non. Le maître, c'est Dieu et l'expérience de l'absurde conduit à rejeter tant Dieu le personnage que Dieu le principe. A l'inverse du pari pascalien, l'absence de sens amène l'homme camusien à détourner le regard des cieux. De toute façon, si Dieu existait, le problème ne se poserait pas puisque devant lui la liberté est impossible. S'il existait, Dieu serait un maître absolu et, par le fait même, négateur de la liberté. Devant lui, c'est plutôt au sujet du mal que doivent être posées les questions.

Car devant Dieu, il y a moins un problème de liberté qu'un problème du mal. On connaît l'alternative: ou bien nous ne sommes pas libres et Dieu tout-puissant est responsable du mal. Ou nous sommes libres et responsables, mais Dieu n'est pas tout-puissant. Toutes les subtilités d'écoles n'ont rien ajouté ni soustrait au tranchant de ce paradoxe⁵.

Face à l'alternative, Camus ne choisit, en fait, aucune des deux possibilités. Le rejet de la première, celle de Dieu et de sa toute-puissance, ne pose pas de problème. Le cas de la seconde est moins net. Il serait possible, d'abord, de dire que c'est là

⁴ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.139-140

⁵ Le mythe de Sisyphe, I, p.139-140

son choix. Une lecture attentive révèle pourtant que Camus ne peut pleinement embrasser cette voie puisqu'il lui est impossible de savoir si tous les hommes sont libres, tel que l'implique le "nous sommes libres". Reconnaître chez tous les hommes la liberté fait de celle-ci un trait générique. Or, l'identification d'une telle caractéristique échappe ou plutôt est hors d'atteinte d'un esprit imbu de l'absurde. Dire "nous sommes libres" équivaut à faire d'une qualité spécifique un attribut de l'espèce. Le "nous sommes libres" ne serait possible que si la liberté en soi était reconnue et constitutivement présente dans l'être humain. Le rejet de la liberté en soi, pour être conséquent, ne permet pas d'affirmer que tous les hommes sont libres, ne permet pas d'opter pour le "nous sommes libres".

Toute la distance séparant Le mythe de Sisyphe de L'être et le néant peut maintenant être mesurée. Dans le premier livre, l'absence de la liberté en soi est corollaire de l'absence de l'identification de la liberté comme dimension essentielle de l'homme. A la question "l'homme camusien est-il libre?", nous ne pouvons que répondre que nous l'ignorons et que la démarche intellectuelle de Camus ne permet pas d'y répondre. Il est impossible de savoir si l'homme est un être de liberté parce qu'une telle notion dépasse l'entendement absurde.

Dans les textes de Sartre, et en particulier dans L'être et le néant, la liberté est une dimension essentielle de l'homme: tout

être humain est fondamentalement libre. La liberté est ici ontologiquement inséparable de l'être.

Autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté (...). Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. C'est ce que j'exprimerais en disant que l'homme est condamné à être libre⁶.

L'homme sartrien est un être de liberté parce que, chez lui, "l'existence précède l'essence"⁷. De cette antériorité découle la liberté. C'est intrinsèquement, constitutivement⁸, que la liberté définit l'homme. Jeanson écrira ainsi que "la liberté, c'est précisément ce néant au cœur de la réalité humaine"⁹. L'homme est indéfini, si ce n'est que par sa liberté. Sartre ne lui reconnaît pas, contrairement à Camus, une nature quelconque. Rien au sein de sa constitution ne limite donc sa liberté: elle est absolue¹⁰.

⁶ Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, p.36-37

⁷ "Qu'est ce que signifie ici que l'existence précède l'essence? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est rien d'abord. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait."

L'existentialisme est un humanisme, p.21-22

⁸ "Sa liberté n'est pas normative, mais constitutive." Manuel de Diéguez, De l'absurde, précédé d'une lettre ouverte à Albert Camus, Paris, Triolet, 1948, p.146-147

⁹ Francis Jeanson, Le problème moral et la pensée de Sartre, Paris, Seuil, 1965, p.233

¹⁰ Le problème moral et la pensée de Sartre, p.233

L'identification, quoique hésitante¹¹, chez Camus d'une nature humaine soulève deux points. Premièrement, en admettant l'hypothèse que la liberté est une dimension essentielle de l'homme, il ne saurait s'agir d'une liberté absolue. L'homme sartrien est absolument libre parce que rien, a priori, ne le définit ou ne le détermine, tandis que l'homme camusien ne peut être que relativement libre. Dans ce dernier cas, la nature humaine relativise la liberté puisque l'individu est conditionné, déterminé, au moins minimalement.

Deuxièmement, une question s'impose: en reconnaissant la nature humaine, n'est-il pas possible de concevoir la liberté comme en étant une composante? Et, dans l'affirmative, ne serait-il pas possible de reprendre le concept de liberté en soi? Une des raisons expliquant l'abandon du concept de liberté en soi est le caractère abstrait d'une telle notion. Le rejet de l'abstraction entraîne le refus du concept de liberté en soi mais non celui de nature humaine, concept également abstrait. Camus ne semble pas être conséquent puisqu'il conserve l'idée de nature humaine et non celle de liberté en soi. L'inconséquence se dissipe en considérant le fait que l'éveil à la nature humaine ne répond en rien à un processus d'abstraction mais plutôt au sentiment qu'il y a dans l'homme quelque chose à préserver. L'idée de nature humaine apparaît au sein d'une expérience hautement individuelle, la révolte, alors que celle de liberté

¹¹ Hésitante car, souvenez-vous, il ne s'agit que d'un soupçon qu'il y a une nature humaine.

Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.425

en soi est indissociable d'une réflexion sur une abstraction, d'un discours abstrait.

Le problème de la liberté en soi est définitivement évacué.

Je ne puis pas me perdre dans l'exaltation ou la simple définition d'une notion qui m'échappe et perd son sens à partir du moment où elle dépasse mon expérience individuelle. Je ne puis comprendre ce que peut être une liberté qui me serait donnée par un être supérieur. J'ai perdu le sens de la hiérarchie. Je ne puis avoir de la liberté que la conception du prisonnier ou de l'individu moderne au sein de l'Etat.

De la liberté, Albert Camus n'a donc que la conception du prisonnier ou du citoyen. Quelle est cette conception? Un article des Actuelles II nous en fournit les premiers indices:

Il n'y a pas de liberté idéale qui nous sera donnée un jour, comme on reçoit sa retraite à la fin de sa vie. Il y a des libertés à conquérir, une à une, péniblement, et celles que nous avons encore sont des étapes, insuffisantes à coup sûrs, mais des étapes cependant sur le chemin de la libération concrète.

La liberté idéale, ne nous étant pas donnée, est à conquérir par la conquête des diverses libertés. Que faut-il comprendre par là? Les libertés, telle la liberté d'action ou d'expression, sont multiples et correspondent à un domaine particulier d'activité, à

¹² Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.140

¹³ Albert Camus, Actuelles II, I, p.796

une sphère spécifique de l'existence. La liberté idéale n'étant pas donnée, ou peut-être même est-elle inaccessible, l'idéal se présente comme étant l'addition des libertés particulières.

L'article cite présente un autre thème central, celui de la libération. Les diverses libertés sont des étapes dans un processus plus global qu'est la libération. Ce à quoi aspirent d'abord le prisonnier et le citoyen contemporain, c'est à être libérés. Dans le cas du prisonnier, nul doute ne plane sur sa conception de la liberté, elle est essentiellement libération à l'égard du système carcéral. Liberté et sortie de prison sont ici synonymes. Le citoyen, pour sa part, souhaite échapper au contrôle étatique, sa liberté est assimilée à la libération à l'égard de l'Etat. Tant le prisonnier que le citoyen se ressemblent dans leur commun desir d'échapper à l'emprise d'un ordre contraignant, l'institution carcérale pour l'un et l'institution étatique pour l'autre. L'un et l'autre veulent être libérés et associent liberté à libération. Pour eux, la liberté est "un bien que l'on conquiert tous les jours, par l'effort de chacun et l'union de tous"¹⁴.

L'objet de la recherche du prisonnier et du citoyen se conquiert par la lutte contre l'oppression. Traitant plus largement de l'individu dans l'Etat, Camus place sa lutte sur le

¹⁴ Albert Camus, Actuelles II, I, p.799

plan politique. La liberté est alors "l'affaire des opprimés et ses protecteurs traditionnels sont toujours sortis des peuples opprimés". Son service passe par "la résistance à

En ce qui a trait à la liberté du citoyen, la conception d'Albert Camus rejoint celle d'Isaiah Berlin. La liberté correspond ici à la liberté négative. Dans l'article "Two Concepts of Liberty", Berlin définit la liberté négative comme étant l'absence de contraintes politiques (le qualificatif est très important car l'absence de contraintes peut être située sur un autre plan, existentiel par exemple, comme dans le cas de l'homme absurde et de l'homme révolté). "Liberty in this sense means liberty from; absence of interference beyond the shifting, but always recognizable frontier." (Isaiah Berlin, Four Essays on Liberty, Oxford, Oxford University Press, 1969, p.127) Comme chez Camus, sa conquête passe par la libération à l'égard des contraintes. C'est en ce sens que Berlin écrit: "The defense of Liberty consists in the "negative" goal of warding interference."

La signification profonde du concept de liberté négative peut être mieux élucidée par une comparaison avec celui de liberté positive. La liberté négative est une "liberté à l'égard de..." tandis que la liberté positive est une "liberté de faire quelque chose". Dans les mots de Berlin, la première est "freedom from" par opposition au "freedom to" de la seconde. Véhiculer une liberté négative conduit à chercher l'élimination des contraintes. Elle est atteinte lorsqu'il y a absence de contraintes. Pour sa part, la liberté positive implique une potentialité de réaliser un objectif déterminé. Elle est moins préoccupée par l'élimination d'obstacles que par la mise en place effective de l'objectif visé. Ce qui ne saurait vouloir dire que son institution n'exige pas que soient éliminées certaines contraintes. La mise en place de l'objectif nécessite certainement l'élimination d'obstacles bloquant la voie à l'objectif. La différence entre la liberté positive et la liberté négative tient plutôt à l'accent mis sur l'élimination des contraintes: pour la première, l'émancipation à l'égard des obstacles n'est qu'un moyen ou une étape vers l'institution de l'objectif tandis qu'avec la deuxième, le but n'est autre que l'absence de contraintes.

"Ce sont les communes qui dans l'Europe féodale ont maintenu les ferments de la liberté; les habitants des bourgs et des villes qui l'ont fait triompher fugitivement en 1789, et à partir du XXIème siècle, ce sont les mouvements ouvriers qui ont pris en charge le double honneur de la liberté et de la justice, dont ils n'ont jamais songé à dire qu'elles étaient inconciliables."

Albert Camus, Actuelles II, I, p.793

l'oppression¹⁷". Albert Camus a connu personnellement cette lutte, lui qui a été membre de la Résistance française contre le nazisme. Reconnaisant l'utilisation des armes comme moyen d'atteindre la liberté, il parle des "balles de la liberté" et des "canons de la libération¹⁸".

Outre le plan politique, la liberté se situe sur le plan moral. Elle est alors associée à la libération à l'égard de l'injustice historique. A ce chapitre, les héros sont moins le prisonnier et le citoyen que l'homme absurde et l'homme révolté. Tous les quatre partagent toutefois une même vision de la liberté. Ce qui les distingue tient à la nature de l'objet auquel ils s'opposent. Pour les deux premiers, c'est une institution spécifique, l'Etat ou la prison, qui nie leur liberté tandis que pour les derniers, il s'agit des cadres existentiels. Pour l'homme absurde et l'homme révolté, l'exigence de la liberté n'implique pas seulement la réduction de l'emprise étatique mais plutôt une transformation de leur façon de vivre. Ils leur faut changer bien plus que des cadres institutionnels!

La transformation des cadres existentiels passe par l'expérience de l'absurde et de la révolte, lesquelles trouvent ici leur finalité. Tout comme la lutte contre l'oppression vise à instaurer la liberté du citoyen, les expériences de l'absurde et de la révolte s'attaquent aux structures mêmes de l'existence.

¹⁷ Albert Camus, Discours de Suède, I, p.1072

¹⁸ Albert Camus, Actuelles I, I, p.256

Avec l'expérience de l'absurde, il y a éclatement du temps continu (ancien cadre existentiel). N'étant plus imbu d'avenir, l'homme peut enfin profiter de l'instant présent (nouveau cadre existentiel). Pour lui, le temps n'est plus qu'une succession toute mécanique d'instants, il y a discontinuité du temps. Il y a ainsi mise en place d'un cadre plus propice à la liberté. Si l'individu est libre, c'est qu'il est dégagé des impératifs posés par sa préoccupation avec l'avenir, sa vie n'est plus soumise à la continuité du temps.

Dans l'expérience de l'absurde, il y a gain de liberté parce qu'il y a élimination d'une contrainte, soit le temps continu. Puisque la liberté découle de l'absurde est une liberté à l'égard du temps continu, nous sommes en présence d'une expérience libératrice. Ce qui signifie que la liberté, selon Le mythe de Sisyphe, est conçue comme étant l'absence de contrainte. Puisque pour l'homme pré-absurde la contrainte principale est le temps continu, il y a liberté lorsqu'il n'est plus justement continu.

Avec l'expérience de la révolte, nous avons un processus similaire. L'homme limite l'impact des forces historiques en leur opposant celles de sa nature. Il refuse d'obéir à la seule histoire (ancien cadre existentiel) pour écouter également sa nature (nouveau cadre existentiel). Antérieurement à sa révolte, il ne vivait qu'en fonction de sa dimension historique, alors que

dorénavant, il compose son existence avec, en plus, sa dimension naturelle. De par sa révolte, il se fait le promoteur de la nature humaine et en ce sens réduit, pourrions-nous dire, le poids de l'histoire. La contrainte principale est ici l'histoire; en lui opposant sa nature, il en réduit l'impact contraignant.

Comme avec l'expérience de l'absurde, il s'agit d'une expérience liberatrice. Contrairement à la première, qui elle réussit à éliminer la contrainte (par l'éclatement de la continuité dans le temps), la révolte ne saurait faire disparaître l'histoire. La liberté n'y est pas totale puisque l'individu ne peut se soustraire à l'histoire.

L'absurde et la révolte révèlent ainsi leur parenté profonde: tous les deux sont des expériences liberatrices. C'est en ce sens que nous pouvons parler d'expériences instituant de la liberté dans le vécu individuel. L'une et l'autre libèrent l'homme à l'égard des contraintes et permettent la mise en place d'un cadre propice à la liberté. Avec l'absurde, il y a éclatement de la continuité dans le temps afin que prenne place le temps discontinu. Avec la révolte, l'impact de l'histoire est réduit afin que soit instaurée la dualité histoire-nature. Dans les deux cas, la liberté est conçue comme étant l'absence de contraintes, ou du moins leur réduction.

Revenons à la question initiale: l'homme camusien est-il libre? Après avoir vu qu'il n'est pas d'emblée libre, nous pouvons ajouter qu'il peut le devenir. Sur le plan politique, la lutte du citoyen contre l'oppression conduit, au moins dans son intention, à la liberté politique. Sur le plan existentiel, l'expérience de l'absurde et de la révolte institue la liberté dans le vécu individuel.

3.2 L'équivoque

L'individu, tout imbu qu'il est de liberté, tout soucieux qu'il est de se dégager des contraintes, ne semble plus prêt à se proposer un projet, objectif à moyen ou long terme dont la poursuite implique une certaine continuité dans le temps. Bien que d'une part, l'absurde soit responsable de ceci, il nous faut voir, d'autre part, que la liberté camusienne reproduit sans cesse l'hésitation face au projet, le minant sans relâche.

L'absurde a partie liée avec la liberté; il éclaire la face contraignante du projet alors qu'elle fait en sorte que l'individu

doute et hésite. La liberté semble militer pour le parti de l'absurde. Remarquons alors que le tabula rasa de l'absurde n'est pas fait qu'une seule fois, que c'est sans cesse qu'il sabote l'élaboration d'un objectif à moyen ou long terme. Le tabula rasa se fait répétitif. A cette fin, l'absurde procède indirectement; il a recours au militant, dans notre cas la liberté. Cette dernière est un intermédiaire par lequel l'hésitation face au projet est constamment réintroduite dans la vie de l'individu.

Ce qui doit être souligné, c'est que l'hésitation devant le projet n'est plus seulement imputable à l'absurde mais est structurellement déterminée par le type de liberté véhiculée. L'expérience de l'absurde institue une liberté équivoque. Et pourquoi? Parce que son exercice fait problème; parce que l'action, à laquelle elle conduit, s'inscrit difficilement dans la perspective d'un véritable projet. Par un curieux paradoxe, la liberté ne semble pas conduire à toutes les formes d'action; et ce parce que le constant souci de libération conduit, ou peut conduire à délaisser l'action impliquant une continuité dans le temps.

Cherchant à qualifier le type d'action permise par une telle liberté, certains¹⁹ parlent de stérilité²⁰ et d'autres

¹⁹ Albert Camus, L'homme révolté, I, p.419

²⁰ "C'est pourquoi l'action doit se définir par sa stérilité, comme l'amour ou la comédie qui ne sont, du reste, que des aspects particuliers de l'action."

André Nicolas, Albert Camus ou le vrai Prométhée, Paris

d'inefficacité²¹ : soit que l'action prenne la forme d'un divertissement à la Pascal ou soit qu'elle ne réussisse pas à vaincre les obstacles rencontrés. Emmanuel Mounier, quant à lui, souligne l'ambiguïté de la place réservée au but dans l'action.

Une action qui ne cherche plus son éciat dans la lumière qui lui vient des valeurs poursuivies n'a plus, comme une jolie femme, qu'à s'occuper de sa parure. Le style de l'action, l'ascèse ou l'ambition prennent le pas sur les buts²².

L'action est-elle posée afin que soit réalisé un objectif, répond-t-elle à un projet ou n'est-elle que formelle, c'est-à-dire l'action pour l'action?

Camus, n'en doutons point, se défendrait vigoureusement de prôner une action sans but. Il n'a pas tort, non plus, si nous songeons à certains de ses personnages, tel le docteur Rieux dans La peste²³ ou encore les révolutionnaires russes de 1905²⁴. D'autres, toutefois, tel Don Juan, le comédien ou le conquérant, laissent planer le doute. Le premier joue à l'amour²⁵, le

Seghers, coll. Philosophes de tous les temps, 1966, p.45

21 "C'est pourquoi les héros de Camus se définiront par leur inefficacité."

Jean-Jacques Brochier, Camus, philosophe pour classes terminales, Paris, Balland, 1979, p.27

22 Emmanuel Mounier, Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés, Paris, Seuil, coll. Points, 1953, p.79

23 Albert Camus, La peste, II

24 Camus leur a consacré une pièce de théâtre intitulée Les justes, II

25 Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, I, p.152-157

second la comédie²⁶, le troisième à la guerre²⁷. Dans les trois cas, le but coïncide avec l'acte; pour Don Juan l'amour se réduit à la séduction, pour le comédien l'incarnation d'un personnage se termine avec la représentation, pour le conquérant la solidarité virile ne se vit que dans la lutte. Les héros absurdes aspirent au tragique, leur grandeur est reconnue de par leur épuisement²⁸. Ces trois personnages sont exemplaires non parce qu'ils connaissent l'amour, la gloire ou la victoire mais parce qu'ils séduisent, incarnent et combattent. La liberté camusienne peut ainsi conduire à préférer la forme de l'action ou la gratuité de l'acte à la mise en place du but. Ce qui signifie que le but risque fortement de demeurer hors d'atteinte. La liberté semble être apparentée à l'élan vers l'objectif mais non à l'objectif lui-même.

L'ambiguïté de l'action répond à celle de la liberté. La difficulté tient au fait que le constant souci d'émancipation à l'égard des contraintes rend pénible l'élaboration d'un projet. Tel est le cas puisqu'une fois posé, le projet devient contrainte. L'objectif identifié commande sa mise en place, exige un effort soutenu et, par là, réintroduit une certaine continuité dans le temps. Comme hanté devant une éventuelle réorganisation des instants de sa vie, l'homme hésite à projeter.

²⁶ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, p.158-163

²⁷ Le mythe de Sisyphe, p.164-172

²⁸ Le mythe de Sisyphe, p.142

Cf. sous-section 1.3 de notre travail

La liberté est ici mise en cause puisque c'est elle qui rend impérieuse l'élimination des contraintes. Elle entretient un rapport équivoque avec le projet; d'une part, la formulation du projet est un acte de liberté alors que, d'autre part, sa réalisation impose certaines contraintes. L'objet de la liberté, soit le projet, semble en être négateur.

L'expérience de la révolte ne change pas les données du problème puisque le souci d'émancipation prime toujours. "C'est pourquoi, comme le souligne Brochier, le combat de Camus, en politique, reste toujours négatif²⁹ ." Bien que le "toujours" soit quelque peu sévère, ce commentateur a le mérite d'identifier un point important. Ajoutons que Brochier reconnaît le fait que Camus prône un certain type d'action positive, tel le syndicalisme révolutionnaire.

Le reproche, plus spécifiquement, tient à l'hésitation camusienne à embrasser un optique proprement révolutionnaire. Tant Jeanson et Sartre que Brochier lui reprochent de préférer la révolte à la révolution. Toute la polémique Camus-Sartre³⁰,

²⁹ Jean-Jacques Brochier, Camus, philosophe pour classes terminales, p.81

³⁰ Suite à la publication de L'homme révolté, un rédacteur des Temps modernes, Francis Jeanson, publie un compte-rendu défavorable.

"Albert Camus ou l'âme révoltée", Les temps modernes, Paris, mai 1952, no 79, pp.2070-2090

Camus, déçu ou vexé, répond à Jeanson en envoyant une lettre au directeur de la revue, en l'occurrence Jean-Paul Sartre. "Lettre au directeur des Temps modernes", Les temps modernes, Paris, août 1952, no 82, pp.317-333

que Aron³¹ contrairement à Simon³² croyait évitable, gravite autour de cette question. Écoutons l'auteur de Camus, philosophe pour classes terminales:

Le théoricien de la révolte a vécu le drame de ne jamais pouvoir passer de la révolte à la révolution, c'est-à-dire d'une entreprise individuelle, ou plutôt une décision individuelle qui restait généralement abstraite, à une entreprise collective qui se marque par sa réalité et sa matérialité³³.

La révolution opère une transformation fondamentale du vécu et, par là, insère dans l'histoire le choix social. Ce dernier

Puisque mis en cause par Camus, Sartre lui répond et ce sans ménagements, comme il le dit lui-même.

"Mon cher Camus, réponse à Albert Camus", Les temps modernes, Paris, août 1952, no 82, pp.334-353

Jeanson clôt le débat avec un nouvel article.

"Pour tout vous dire", Les temps modernes, Paris, août 1952, no 82, pp.354-383

31 Selon Aron, la rupture Camus-Sartre était évitable: "L'attitude de Sartre à l'égard des problèmes derniers et celle de Camus ne devaient pas se heurter." Le problème, selon cette interprétation, tient à une question toute politique, à savoir quelle attitude adopter à l'égard de l'U.R.S.S.

Raymond Aron, L'opium des intellectuels, Paris, Calmann-Lévy, 1955, pp.62-69

32 Simon explique la rupture Camus-Sartre comme étant une conséquence inévitable des positions philosophiques respectives des protagonistes. "Ce serait voir les choses bien en surface que d'attribuer à un simple dissentiment politique la mauvaise humeur des Temps modernes devant L'homme révolté. Bien plus que la déviation d'une pensée révolutionnaire inclinant à se soumettre ce qui est dénoncé, c'est la déviation d'une pensée existentialiste qui tend à reconnaître la transcendance des valeurs."

Pierre-Henri Simon, L'esprit et l'histoire, essai sur la conscience historique dans la littérature du XXIème siècle, Paris, Armand Colin, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, 1954; p.202

33 Jean-Jacques Brochier, Camus, philosophe pour classes terminales, p.97

est alors réalisé, \ laquelle réalisation se traduit par l'institution de nouveaux rapports sociaux. La révolte, pour sa part, puisque conditionnée par la liberté camusienne, restreint son action à la seule fin de l'émancipation. L'homme révolté est amené à secouer le joug des contraintes sans pour autant devenir promoteur d'un changement révolutionnaire. La raison de ceci est semblable à celle expliquant l'hésitation face au projet; selon Camus, une fois institué, le nouvel ordre social sera lui aussi source de contraintes. Puisqu'il ne croit pas à l'éventuel établissement d'une cité harmonieuse, l'homme camusien se voit à jamais attaché à la révolte, voué aux tâches d'émancipation et de lutte libératrice.

Sous un autre angle, l'équivoque tient à la structure même de la liberté telle que définie par Albert Camus. Cette dernière peut être interprétée comme étant une liberté de choix. Elle permet à l'individu de faire des choix mais n'implique pas nécessairement la réalisation de ceux-ci. Le choix relève de l'instant alors que lui donner suite, c'est-à-dire le réaliser, instaure une continuité dans le temps. C'est pourquoi certains héros camusiens préfèrent une action où l'acte même constitue le but; dans leur cas, la réalisation du choix coïncide avec l'instant du choix: Don Juan choisit l'amour et celui-ci se consume dans l'instant de la séduction, le comédien choisit d'incarner un personnage et ceci ne vaut que l'instant de la représentation, le conquérant choisit la fraternité virile et celle-ci ne se vit que dans l'instant du combat.

L'équivoque, en conclusion, tient au fait que la liberté camusienne peut conduire l'homme à refuser d'entreprendre certaines actions. Et lesquelles? Celles qui impliquent une continuité dans le temps. L'examen de l'équivoque permet, en premier lieu, de voir qu'une vie inscrite dans la discontinuité du temps pose des problèmes relatifs à certains domaines d'activités. Cet examen permet, en second lieu, de nuancer la signification que nous avons dégagée de la liberté. Celle-ci n'est plus uniquement synonyme de libération; elle est potentiellement synonyme d'inaction, ou du moins de désistement devant certaines formes d'action, tel le projet ou la révolution.

Conclusion

L'absurde et la révolte se recoupent de par leur finalité commune: instituer la liberté dans le vécu individuel. Dans ce but, l'expérience de l'absurde provoque l'éclatement de la continuité du temps alors que celle de la révolte conduit à l'instauration de la dualité histoire-nature. L'institution de la liberté semble passer par l'émancipation à l'égard d'obstacles différents. Mais s'agit-il d'obstacles vraiment différents? Ne sont-ils pas de même nature? Et, dans l'affirmative, ne devrions-nous pas conclure que la liberté camusienne est instituée par l'élimination d'une même contrainte, laquelle, toutefois, revêt des formes différentes? -----

Le temps peut être défini comme étant le rapport qu'un individu entretient avec son expérience. Qu'en est-il de l'histoire? Écoutons Claude Lefort, qui, en parlant de l'interprétation du passé, parle de l'histoire:

Si une société se préoccupe d'interpréter son passé et de se situer par rapport à lui, si elle formule explicitement les principes de son organisation, si elle cherche à donner sens et valeur à ses activités de fait et à tout ce qui lui advient, c'est qu'elle suit un schéma de devenir. Certes toute société communique avec son passé et se trouve en quelque sorte investie par lui; mais le thématiser c'est l'appréhender

comme producteur de sens(...).1.

L'histoire est perçue comme telle dans la mesure où une société donnée attache un sens à son devenir. Elle est un rapport spécifique qui relie le présent au passé, elle est ainsi le rapport qu'une collectivité entretient avec son expérience, comme l'est le temps d'une perspective individuelle. Puisqu'investie d'un sens, l'histoire est interprétée comme étant une continuité. Elle serait ainsi à la société ce que le temps continu est à la personne. Dans les deux cas, la poursuite d'un objectif organise les divers instants, fait des présents des moments articulés autour d'un sens, ce dernier répondant à l'objectif.

L'homme absurde et l'homme révolté sont donc animés d'un commun désir, lequel passe par un même chemin: l'éclatement de la continuité, qu'elle se situe sur le plan individuel ou sur le plan collectif. L'unité profonde de l'oeuvre d'Albert Camus se traduit d'une double façon: par la finalité que constitue la liberté, et par le moyen de l'atteindre, la lutte contre la continuité.

La liberté est pensée, essentiellement, en fonction du temps. C'est la façon de le vivre qui rend l'individu libre ou non, qui institue ou non la liberté dans le vécu individuel. Qu'il

1 Claude Lefort, Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1978, p.40

s'agisse de l'absurde ou de la révolte, l'institution de la liberté répond à la même exigence.

Le refus de la continuité du temps est lourde de conséquences, comme l'illustre la section 3.2 traitant de l'équivoque à laquelle conduit la liberté camusienne. Dans le vécu individuel, nous avons été amenés à constater l'hésitation à formuler un véritable projet. L'individu ne se propose plus d'objectifs à long terme, de peur d'avoir à y perdre sa liberté nouvellement conquise. Dans le vécu collectif, l'absence d'une visée proprement révolutionnaire traduit une même crainte, celle de poursuivre un but dont la réalisation exige sacrifices et subordination des vies individuelles. Tout comme l'homme absurde préfère poursuivre des fins n'impliquant pas de continuité dans le temps, le révolté ne s'engage pas dans un processus de transformation de la société, pour ne tenir que le rôle de dénonciateur des injustices. En refusant respectivement l'élaboration d'un projet et la mise en oeuvre de la révolution, ils trahissent la ~~la~~ similitude de leur préoccupation.

Le héros camusien s'avère être un homme de l'instant; indépendamment du contexte au sein duquel il évolue, il se refuse à tout ce qui dépasse l'instant. Il en va de même pour son activité. La critique lui reproche justement, nous l'avons vu, son refus d'entreprendre un projet ou d'adhérer à la révolution; ce qui revient à lui faire grief de son parti pris pour le temps discontinu. Au lieu d'une activité jugée stérile ou inefficace,

on lui suggère d'entreprendre la réalisation d'objectifs impliquant une continuité dans le temps. On lui propose, finalement, les choses dont il vient à peine de se défaire.

L'échange qui s'ensuit ne saurait être autre qu'un dialogue de sourds. Albert Camus refuse le temps continu. Ce que la critique lui reproche. Peut-il la satisfaire sans du coup mettre en cause les fondements de l'absurde et de la révolte, sans en somme renier, pour reprendre un concept de Lucien Goldman, sa vision du monde? Désolé! Réintroduire une organisation quelconque des instants ne peut se faire sans nier l'apport des expériences instituant de la liberté, sans donc bloquer la voie à l'institution de la liberté.

Bibliographie :

ouvrages cités

Aron, Raymond, L'opium des intellectuels, Paris, Calmann-Lévy, coll. "Liberté de l'esprit", 1955, 409p.

Sarthes, Roland, "L'étranger, roman solaire", dans Club, Bulletin du Club du meilleur livre, Paris, no 12, avril 1954, pp.6-7

Berlin, Isaiah, Four Essays on Liberty, Oxford, Oxford University Press, 1969, 213p.

Brochier, Jean-Jacques, Camus, philosophe pour classes terminales, Paris, Balland, 1979, 177p.

Camus, Albert, Essais, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, 1975p.

Théâtre, récits, nouvelles, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, 2088p.

Cruickshank, John, Albert Camus and the Literature of Revolt, London, Oxford University Press, 1959, 248p.

de Diéguez, Manuel, De l'absurde, précédé d'une lettre ouverte à Albert Camus, Paris, Triolat, 1948, 188p.

Le mythe rationnel de l'Occident, Paris, P.U.F., 1980, 111p.

Science et nescience, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1970, 548p.

de Luppé, Robert, Albert Camus, Paris, Ed. Universitaires, 1963, 125p.

Durkheim, Emile, De la division du travail social, Paris, P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1967, 416p.

Gorz, André, Adieux au prolétariat: au-delà du socialisme, Paris, Galilée, 1980, 240p.

Jeanson, Francis, Le problème moral et la pensée de Sartre, suivi de Un quidam nommé Sartre, Paris, Seuil, 1965, 347p.

"Albert Camus ou l'âme revoltée", dans Les temps modernes, Paris, mai 1952, no 79, pp.2070-2090

"Pour tout vous dire", dans Les temps modernes, Paris, août 1952, no 82, pp.354-363

Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962, 1323p.

Lefort, Claude, Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1978, 329p.

Lottman, Herbert R., Albert Camus, Paris, Seuil, coll. Points, 1978, 691p.

Mauriac, Claude, Hommes et idées d'aujourd'hui, Paris, Albin Michel, 1953, 358p.

Maurcois, André, De Proust à Camus, Paris, Perrin, 1963, 347p.

Mélançon, Marcel, Albert Camus, analyse de sa pensée, Fribourg, Ed. Universitaires, 1976, 279p.

Morin, Edgar, L'homme et la mort, Paris, Seuil, coll. Points, 1970, 372p.

Mounier, Emmanuel, Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés, Paris, Seuil, coll. Points, 1953, 187p.

Nicolas, André, Albert Camus ou le vrai Prométhée, Paris, Seghers, coll. Philosophes de tous les temps, 1966, 190p.

Robbe-Grillet, Alain, Pour un nouveau roman, Paris, Minuit, coll. "Critique", 1963, 144p.

Rousseau, Jean-Jacques, Discours sur les arts et les sciences, suivi du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, 249p.

Sartre, Jean-Paul, Critiques littéraires (Situations, I), Paris, Gallimard, coll. Idées, 1947, 408p.

L'existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1970, 141p.

La Nausée, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1938, 247p.

"Mon cher Camus", dans Les temps modernes, Paris, août 1952, no 82, pp.334-353

Jean-Paul Sartre, Situations, IV, Paris, Gallimard, 1964, 459p.

Simon, Pierre-Henri, L'esprit et l'histoire, essai sur la conscience historique dans la littérature du XXIème siècle, Paris, Armand Colin, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, 1954, 241p.

Starobinski, Jean, Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1971, 457p.

Ubersfeld, Annie, "Albert Camus ou la métaphysique de la contre-révolution", dans Nouvelle critique, Paris, janvier 1958

Werner, Eric, De la violence au totalitarisme, essai sur la pensée de Camus et de Sartre, Paris, Calmann-Lévy, coll. "Liberté de l'esprit", 1972, 261p.

Willhoite, Fred H. Jr., Beyond Nihilism, Albert Camus' Contribution to Political Thought, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1968, 225p.