

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ALBERT CAMUS
APPAUVRIR L'EXISTENCE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
ANTONY VIGNEAULT

NOVEMBRE 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je n'aurais pu me rendre au début et encore moins à la fin de ce mémoire sans la contribution de nombreuses personnes.

Ma mère et mon père, qui n'ont jamais pesé l'importance de l'éducation. Leurs appuis, de tout type, sont à la base de l'élan qui m'a permis de me rendre ici. Ils ne le savent peut-être pas assez, mais derrière cette recherche se trouve une pensée, omniprésente, qu'il leur est dédiée.

Mon directeur, Lawrence Olivier. Il est certainement le penseur qui m'a le plus encourager à pousser comme à retenir ma pensée, toujours plus, toujours moins, sans répit. C'est avec bienveillance qu'il m'a dirigé sur une corde, qui me paraît maintenant la plus dangereuse d'entre toutes.

L'allié des étudiant.es et de la pensée politique à l'UQAM, Yves Couture. Il a su nous donner régulièrement l'entrain nécessaire pour remonter les rivières uqamiennes. Sa manière de faire coopérer l'enthousiasme à la rigueur me semble l'esprit qui se cache derrière bien des accomplissements du Centre d'Étude en Pensée Politique.

L'important CEPP, qui a vu le jour grâce à Sébastien, Louis et Nichola – le trio a accompli la cruciale création. Ils nous ont légué de solides bases, pour qu'on puisse laisser aller nos rhizomatiques intérêts. De même, je remercie ceux et celles qui ont, de près ou de loin, fait vivre le centre durant mon parcours universitaire : Catherine, Thomas, Kim, Benoit, Pascal, Maxime, Hugo, Michaël, Camille, François, Sonia, Olivier, Antoine et Clara.

Les multiples amitiés, qui, quelquefois, se sont transformée en tables rondes où j'ai lancé les idées ainsi que les sombres tentations qui parcourent cette recherche. Les ami.es, avec leurs authentiques vivacités, leur élégance pleine de folie et leur exigeante curiosité font vivre l'essentiel.

Enfin, Laurie, avec qui le plus précieux est possible : s'évader et se perdre.

AVANT-PROPOS

Lorsque j'ai tapé le dernier mot de cette recherche, j'ai ressenti le besoin de tout recommencer ; de relire les milliers de pages que j'avais déjà trop lues, mais cette fois avec la loupe que je venais de tailler. Et si j'avais mal négocié avec Camus? Et si je pouvais trouver un nouvel angle plus précis ou plus fécond? Heureusement, je me suis surmonté lorsque j'ai levé mon regard vers la Voie lactée où j'ai aperçu ces deux précieuses étoiles, qui brillent plus que les autres, que l'on nomme Impossible et Insignifiante.

Je dois aussi dire que tout au long de l'écriture des phrases qui suivent, j'ai été écrasé par la frontale contradiction qui se trouve entre ce que j'ai écrit et le fait même d'écrire sur cela. Si j'avais réellement compris ce que je pointe, je me serais tu. J'imagine qu'il faut être plus brave que moi pour se taire.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	iii
AVANT-PROPOS	iv
TABLE DES MATIÈRES.....	v
RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION	1
1. La modernité, la problématique.....	1
2. Triptyque théorique	9
3. Mise en place de la recherche.....	17
CHAPITRE I Le nihilisme et l'absurde.....	24
1. Introduction.....	24
2. L'influence de Nietzsche	25
3. Une explication de l'absurde	36
4. Conséquences et autres possibilités de l'absurde.....	42
5. Le nihilisme comme problème et solution.....	49
6. Conclusion	52
CHAPITRE II L'appauvrissement existentiel	55
1. Introduction.....	55
2. Mode de vie	57
3. Le Consentement	62
4. L'appauvrissement existentiel.....	66
5. La corporalité.....	76
6. La territorialité.....	80
7. Conclusion.....	85

CHAPITRE III Avec la nature	87
1. Introduction.....	87
2. Ce qui nous sort du monde.....	89
3. Diminuer l'espace entre l'humain et le monde	92
4. La réfutation de la nature.....	97
5. Le sacrement mystique	100
6. Approfondissement de la nature.....	105
7. Conclusion	114
CONCLUSION GÉNÉRALE	116
1. Retour.....	116
2. Ouverture.....	119
BIBLIOGRAPHIE	128

RÉSUMÉ

Comment faire de la politique lorsqu'on considère que la vie est absurde? Cette question n'est que la ligne de départ. Le marcheur : l'écrivain Albert Camus. La nécessité de bouger vient de ce dégoût existentiel que nous partageons, lui et nous. La souche de cette maladie – que porte les modernes occidentaux –, est la séparation qui se trouve entre leur culture et la nature (le naturalisme de Descola), entre les humains et le cosmos, entre ce qui fait que nous existons et le reste qui vit simplement.

C'est à l'aide du « temps du nihilisme » (l'éclaircit ouvreuse de la modernité occidentale), l'existentialisme (philosophie qui théorise l'existence comme manière qu'ont les humains de se placer dans le monde) et la littérature (ailleurs-interne de l'époque) qu'avance cette recherche. La question : serait-il possible de penser avec Albert Camus que le temps du nihilisme rendrait possible un remplissement du problématique espace se trouvant entre les existant.es et la nature mondale? L'hypothèse : possiblement, et cela passerait par un « appauvrissement existentiel » (exister moins et vivre plus).

Le parcours est simple. Le premier chapitre fournit l'arrière-plan théorique (nihilisme, absurde). Le second chapitre décortique ce que signifierait d'appauvrir l'existence ; cette philosophie pratique, immanente et tempérante (consentement, mode de vie, corporalité et territorialité). Le troisième chapitre approfondit la cure que nous propose la nature pour faire partie du cosmos (mysticisme organique). Au fil d'arrivée, on retrouve le départ, mais surtout une ouverture camusienne sur le politique et la littérature. Faut-il repartir?

Mots clés : Camus, Albert Camus, Nietzsche, absurde, nihilisme, existence, existentialisme, littérature, politique, naturalisme, appauvrissement existentiel, tempérance, corporalité, territorialité, mysticisme organique, nature

*L'ambition est bien moins insensée qu'on ne le croit,
car pour vivre en repos il faut se donner
presque autant de peine
que pour gouverner le monde.*

Benjamin Constant
Journal intime

INTRODUCTION

*L'impossibilité absolue de créer la totalité
caractérise l'âme humaine.*

Witold Gombrowicz
Ferdydurke

1. LA MODERNITE, LA PROBLEMATIQUE

Comment penser la politique lorsque l'on considère que la vie est absurde ? Autrement dit, *comment faire*¹ lorsque l'on juge que la vie n'a pas de sens ? Voilà le pétrin interrogatif dans lequel m'a plongé la lecture des œuvres d'Albert Camus. Il va sans dire que cette impasse est difficilement soutenable. Entre deux sommeils, il est impraticable de ne rien faire, de ne pas se diriger dans un sens ou encore de ne pas se poser de questions. Inespérément, les écrits du romancier ne font pas que nous assommer d'absurdes, ils soutiennent davantage le lecteur ou la lectrice dans ses incomplétudes. Avec une certaine réceptivité, il peut s'accomplir un enchevêtrement entre les questions que l'auteur pose et les réponses que l'on en garde. Un peu comme dans l'amitié, Albert peut devenir notre allié ; tel un médecin, il nomme enfin le mal qui nous malmène perpétuellement, tout en nous rappelant, aussitôt, qu'il est, lui aussi, aux prises avec cette infirmité. Et c'est bien navré qu'il nous chuchote, dans une langue toujours précautionneuse, certaines de ses expérimentations qui composent le remède en cours d'élaboration. Il ne nous reste qu'à tendre l'oreille pour entendre les exemples qui nous sont humblement conseillés. Qui sait, peut-être trouverons-nous ensemble un traitement qui fait vivre avec la maladie ?

¹ La mise en distinction d'un mot ou d'un groupe de mot par l'italique appelle le lecteur ou la lectrice à faire ressortir une *différence* d'avec le premier niveau ou la définition répandue dudit terme. En usant de ce caractère incliné, j'ouvre le signifiant à un dynamisme de sens. Les objectifs sont multiples. Il est peut-être question d'évaser le sens, de proposer une compréhension qui prend précisément acte du contexte phraséologique, de le fermer sur un sens tierce, voire tous en même temps ; c'est à voir, exprès.

Cette maladie est celle qui « dégoût[e] Camus jusqu'au cœur » et qui lui inflige une « indigestion d'humanité ». Celle qui infecte son « époque », qui contamine tout, jusqu'au langage, comprenant « [s]es anciens livres ». Cette conjoncture malade est telle qu'elle lui donne envie de « dormir et [se] taire » pour ne pas s'en trouver le complice². Pour filer la métaphore, la souche de cette infection est, tout bien pesé, la modernité occidentale. Et plus exactement, lorsqu'on se rapproche du noyau de cette problématique globale, on y retrouve un espace grandissant entre la naturalité des humains et celle des non-humains. Cette distance semble bien souvent en corrélation directe avec l'augmentation de notre sujétion à la modernité elle-même. Cet éloignement de l'humain envers sa naturalité est le premier pas posé vers l'extérieur du monde – c'est le premier pas qui mène à ce que Camus nomme « absurde ». Selon lui, la *modernisation* de la vie – ce déplacement vers l'extérieur de notre propre monde – se trouve être, essentiellement, la grande problématique des Occidentaux modernes.

Cette interprétation s'est construite progressivement chez le romancier. Ses *Carnets* aident à comprendre l'évolution de sa pensée sur ce point. En effet, au sein des premières notes se trouvent d'innombrables descriptions lyriques des paysages qu'il côtoie. Toutefois, plus le temps avance – à mesure que l'auteur intègre le mode de vie urbain –, plus le ravissement disparaît³. C'est dire à quel point son séjour dans Paris a influencé sa pensée, même si cette expérience urbaine s'oppose à celle originaire et forte de l'Algérie de sa jeunesse. En ce lieu méditerranéen, il entretenait une relation directe avec la nature, et malgré la profondeur de cette influence, le simple fait de vivre en ville a mené sa vision du monde à s'aligner sur le *climat* qu'il subira ultérieurement en Europe. Cette funeste influence, Camus la note en 1947 : « [j]'ai relu tous [m]es cahiers – depuis le premier. Ce qui m'a sauté aux yeux : les paysages disparaissent peu à peu. Le cancer moderne me ronge moi aussi. »⁴ Entre ses lignes se trouve la chaleur de la Méditerranée qui, le voilant d'extériorité, le protégeait d'un contact trop direct avec la froide et malade modernité

² Camus, Albert ; Grenier, Jean, *Correspondance 1932-1960*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1981, p.164 et 226

³ Mino, Hiroshi, *Le silence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris, Librairie José Corti, 1987, p.134

⁴ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.206

occidentale⁵. Au contact de l'urbanité, s'est creusé, sans qu'il s'en rende compte, un fossé le séparant de lui-même⁶. Néanmoins, son héritage algérien a pu servir d'extériorité à Camus qui ne se sentait pas, à proprement parler, un « homme moderne »⁷. Cette *contre-culture* l'a aidé à voir la monstruosité de son époque. Étant un peu excentré de l'Europe, il aperçut d'un angle indirect la force avec laquelle la raison arrache l'humain de sa naturalité. Il reçut négativement la recherche infinie de contrôle ainsi que la hiérarchisation des vivants que l'Occident impose par sa puissance. Pour lui, c'est exactement ce réflexe civilisationnel qui abstrait nos environnements directs.

En général, pour la tradition philosophique occidentale, l'exigence première pour se trouver « moderne », c'est-à-dire pour « être de son temps », c'est bien celle de participer à « l'évolution générale des connaissances »⁸. Cette antinomie, entre la nécessité de surpasser perpétuellement le moment pour vivre convenablement ce qui fait le présent, exclue « l'idée même de tradition [qui] disparaît puisque tout ce qui vient à paraître est saisi comme une étape à dépasser. »⁹ Suivant cette logique, la pensée comme la vie sont, elles aussi, contraintes à traverser cette écumoire civilisationnelle qui ne laisse passer que les remises en question critiques et les volontés de futurs¹⁰. Cette logique progressiste est enfin stimulée par :

[l]'avènement de la raison cartésienne et de l'*ego cogito* [qui] rompt la proximité du sujet avec le monde et la nature (contrairement aux sentiments inspirés par le *cosmos* antique) et favorise l'apparition de la raison technique, une rationalité pour laquelle

⁵ Payette, Jean-François, « Camus un homme de lucidité », Dans *Camus. Nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*, dir. par Jean-François Payette et Lawrence Olivier, PUQ, 2007, p.15

⁶ Rabaté, Dominique, « Modernité », Dans *Dictionnaire Albert Camus*, dir. par Jeanyves Guérin, Paris, Coll. « Bouquins », Robert Laffont, 2009, p.564

⁷ Dans sa dernière entrevue, Camus répond dans ces mots à une remarque sur la modernité : « Oui, pour ce que j'appelle l'homme moderne. Mais je ne suis pas sûr d'être moderne. » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1965, p.1927

⁸ Nouss, Alexis, *La modernité*, Coll. « Que sais-je », Paris, PUF, 1995, p.11

⁹ Guillaud, Frédéric, « La Modernité : Crise d'Adolescence de l'humanité? », *Le Philosophoire*, 2005/2, n° 25, p.77

¹⁰ Comte-Sponville, André, « Modernité », Dans *Dictionnaire philosophique*, Coll. « Quadrigue », Paris, PUF, 2001, p.648

le sujet tend à devenir « comme maître et possesseur », suivant l'expression de Descartes, d'une nature désormais désenchantée.¹¹

La raison technique et la construction du sujet moderne se placent au cœur de la modernité. Néanmoins, la perspective avec laquelle on regarde, questionne et réagit à cette modernité occidentale peut différer de cette déferlante. Pour sa part, Camus problématise cette époque par l'entremise de la mouvance philosophique qui questionne l'humain par le truchement de la nature. Sans jamais oser édifier une quelconque généalogie systématique, il dépose plutôt, tout au long de son œuvre, plusieurs hypothèses qui s'apparentent plus à des symptômes qu'à un long travail logique. Comme à bien des égards, il ressent le problème davantage qu'il ne le rationalise. En fait, l'auteur accuse précisément la raison technique, qui humanise la nature et qui va jusqu'à « provoquer une sorte de perversion, à la fois de l'intelligence et dans les mœurs. »¹² En ce sens, il serait donc *logique* de ne pas penser le problème de la modernité à partir du mode de pensée qui a créé lesdites perversions. En effet, le rationalisme est pour l'écrivain ce qui façonne la différenciation entre les humains et leur naturalité, laquelle est ancrée au cœur de la maladie moderne. C'est ce qu'énonce Camus à la fin de son essai *L'homme révolté*, récusant ce mouvement historique civilisationnel dans lequel la nature n'est plus considérée comme partie de nous-mêmes et encore moins quelque chose à contempler ; les faunes et les flores sont dorénavant de simples possibilités, ce sont des choses à transformer et à contrôler¹³. Pour grossir le trait, cet *arraisonnement* est pour lui une recherche d'absolu supranaturel¹⁴. Tout cela lui apparaît à la fois triste et *irréel*, puisque la nature n'est pas, essentiellement, une puissance à contrôler, elle est justement le contraire. Voilà pourquoi il ne fait pas de doute

¹¹ Lemmens, Kateri, *Nihilisme et création. Lectures de Nietzsche, Musil, Kundera, Aquin*, Canada, PUL, 2015, p.14

¹² Camus, Albert, « L'avenir de la civilisation européenne – 1955 », *Conférences et discours – 1936-1958*, Coll. « Folio », Paris, Gallimard, 2017, p.218-220

¹³ Sur la question de la nature et de la technique, Camus écrit, dans la conclusion de *L'homme révolté*, que : « [l]a nature qui cesse d'être objet de contemplation et d'admiration ne peut plus être ensuite que la matière d'une action qui vise à la transformer. [...] Que Dieu en effet soit expulsé de cet univers historique et l'idéologie allemande naît où l'action n'est plus perfectionnement mais pure conquête, c'est-à-dire tyrannie. » Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.374. Il est intéressant de rappeler que l'écrivain fait cette remarque « [...] en 1950 sans avoir eu connaissance du texte de Heidegger sur *La question de la technique*. » Colette, Jacques, *L'existentialisme*, Coll. « Que sais-je? », Paris, PUF, 1994, p.118

¹⁴ *Ibid.*, p.181

pour le romancier que ce qui nous met en exil du monde est la modernité¹⁵. Ce sont finalement les conséquences de ce long mouvement historique qu'accentue cette époque qui lui font craindre

[...] le jour où la silencieuse création naturelle sera tout entière remplacée par la création humaine, hideuse et fulgurante, retentissante des clameurs révolutionnaires et guerrières, bruissante d'usines et de trains, définitive enfin et triomphante dans la course de l'histoire – ayant achevé sa tâche sur cette terre qui était peut-être de démontrer que tout ce qu'elle pouvait faire de grandiose et d'ahurissant pendant des milliers d'années ne valait pas le parfum fugitif de la rose sauvage, la vallée d'oliviers, le chien favori.¹⁶

Comme l'expose cette appréhension, le vacarme historique de la modernité occidentale a un lourd passé et tend vers un plus grand effritement de *la naturalité de la vie*. Cette destruction générale du monde – comprenant l'humain – charrie dans son invasion les harmonieuses vertus que possède la monumentale simplicité des paysages.

Pour bien saisir la conception camusienne de la modernité dénaturante, la meilleure approche me semble celle des images et des comparaisons ponctuelles. Il note souvent dans ses *Carnets* d'éclairantes métaphores du quotidien qui exemplifient le problème. Comme celle-ci, écrite dans les airs :

Paris-Alger. L'avion comme un des éléments de la négation et de l'abstraction modernes. Il n'y a plus de nature ; la gorge profonde, le vrai relief, le torrent infranchissable, tout disparaît. Il reste *une épure* – un plan. L'homme prend en somme le regard de Dieu. Et il s'aperçoit alors que Dieu ne peut avoir qu'une vue abstraite.¹⁷

La représentation est aussi forte que claire. La modernité se compare à un voyage en avion : un surpassement de la nature, un surplombement de la terre par les humains ; une sortie du territoire boueux, une perte de contact avec ce qui est. L'humain qui ressemble de plus en plus à Dieu, cette abstraction abstractionniste.

¹⁵ Srigley, Ronald D., *Albert Camus' Critique of Modernity*, University of Missouri Press, Columbia, 2011, p.8

¹⁶ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1964, p.194

¹⁷ *Ibid.*, p.232

Une autre remarque de l'auteur pointe la représentation commune et positive des villes, telle que pouvait la présenter le philosophe Hegel :

Hegel. « Seule la ville moderne offre à l'esprit le terrain où il peut prendre conscience de lui-même. » Significatif. C'est le temps des grandes villes. On a amputé le monde d'une partie de sa vérité, de ce qui fait sa permanence et son équilibre : la nature, la mer, etc. Il n'y a de conscience que dans les rues ! (Cf. Sartre. Toutes les philosophies modernes de l'histoire, etc.)¹⁸

L'ironie de la dernière phrase expose bien le mépris que le romancier porte envers cette philosophie qui défend les bénéfices pour « l'esprit » d'une perte de contact avec la nature. Pour reprendre une réplique d'un discours que donna Camus, nous sommes rentrés dans cette époque comme on rentre dans la cité « [...] par la pensée. Et c'est une maladie que, d'une certaine manière, nous avons voulue. »¹⁹ Il est évident que l'encouragement d'Hegel envers l'urbanité représente une grosse pierre dans le mur que la modernité a dressé entre la nature et la culture. Cette image se retrouve aussi dans plusieurs romans de l'auteur, où les villes – comme Oran dans *La peste* ou Amsterdam dans *La Chute* – ne sont jamais associées à des sentiments heureux²⁰. L'avion comme la vie citadine sont donc d'excellentes représentations de la modernité : ce sont des abstractionnistes de la nature, laquelle se trouve maintenant abaissée en dessous des humains. C'est à cette problématique que le romancier s'attaque. Il cherche un traitement qui nous permettrait de percevoir notre naturalité et possiblement de nous approcher de celle-ci. Ainsi, ce malin cancer moderne tourmentait Albert Camus d'une manière bien précise. Bien qu'il fût souvent discordant avec son temps, il se trouve dorénavant bien moins seul.

Actuellement, dans le monde académique, émerge une audacieuse définition de la modernité. Ce nouveau paradigme s'apparente étonnamment aux différents énoncés que l'écrivain émettait à la moitié du XX^e siècle. Il est question d'une séparation fondatrice entre les non-humains et les Occidentaux. À ce propos, je retiens l'anthropologue Philippe Descola qui dans son ouvrage *Par-delà nature et culture*, développe à l'aide de nouveaux

¹⁸ *Ibid.*, p.160

¹⁹ Camus Albert, « Le temps des meurtriers – 1949 », *Op. cit.*, 2017, p.133

²⁰ Giroux, Pierre, « Paysage », *Op. cit.*, 2009, p.655

critères une « syntaxe » afin de distinguer convenablement les différentes organisations sociales et les croyances qu'on retrouve sur Terre. Il propose quatre grandes manières d'Être, comprenant l'« animisme », le « totémisme », l'« analogisme » et finalement, le « naturalisme »²¹. Cette dernière ontologie est celle des Occidentaux modernes. Descola montre que l'histoire de la modernité s'est façonnée à travers une autonomisation de la physique cartésienne qui, corollairement, vida « la vie de la nature » et permit aux humains de s'en rendre « maître et possesseur ». »²² Cette logique civilisationnelle mit en place un dualisme entre les individus et le monde. Cette fissure institua « une cosmologie où se retrouvent en vis-à-vis les choses soumises à des lois et la pensée qui les organise en ensembles signifiants [...] »²³ C'est ainsi que par une habile et exhaustive démonstration, l'anthropologue convint que « l'ontologie des Modernes » n'est autre chose qu'un « naturalisme », c'est-à-dire qu'une manière d'Être qui puise son sens dans l'évident d'un fossé entre la nature (les non-humains) et la culture (les humains).

L'anthropologue déploie cette idée par et contre la tradition philosophique occidentale, laquelle est partie prenante de cette séparation. Nul ne doute qu'on peut retrouver la matrice de ce mouvement occidental à son origine : dans « la philosophie politique socratique [qui] se fonde sur la distinction entre la nature, *physis* en grec ancien, et la loi ou la convention, *nomos* [...] »²⁴ Socrate pose les bases pour que son héritier, Aristote, développe ensuite « les vertus, ces dispositions stables de l'âme permettant à l'homme de résister à la contingence du monde qui l'entoure et de devenir lui-même, autant que possible, le point stable de l'univers. »²⁵ Et, pour faire vite, on peut de même postuler, avec l'historien Lynn Jr. White, que le puissant christianisme perpétue ce fossé entre la culture et la nature. Selon cette religion judéo-chrétienne, Dieu créa l'humain à son

²¹ « Ces principes d'identification définissent quatre grands types d'ontologie, c'est-à-dire de système de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité. » Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 2005, p.220

²² *Ibid.*, p.121

²³ *Ibid.*, p.122-123

²⁴ Cordell Paris, Crystal, *La philosophie politique*, Coll. « Apprendre à philosopher », Paris, ellipses, 2013, p.6

²⁵ *Ibid.*, p.25

image, lequel doit nommer tous les animaux pour établir sa domination sur eux. L'influence de ce mythe religieux permet à White d'affirmer que « spécialement sous sa forme occidentale, le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait vue. »²⁶ C'est assurément dans ces pas que deux chaînons majeurs de l'histoire de la philosophie, René Descartes et Francis Bacon, affirment l'arraisonement de la nature. Ils la réduisent à des matières premières exploitables. Qui plus est, il est possible de rajouter à cet alliage le mouvement de pensée « humaniste », qui postule aussi une différence fondamentale entre la culture humaine et la naturalité animale. Pour ce courant, le couperet qui sépare les deux est, bien sûr, la Culture, qui se place en supériorité et finalement en position de domination avec son environnement²⁷. Il ne fait ainsi aucun doute qu'un large pan de la philosophie occidentale fut complice du naturalisme que pointe Descola.

La fragmentation de la nature et de la culture se perçoit également à l'intérieur de la politique moderne. Son outil propre qu'est la « loi » peut être considéré comme « une première figuration possible de la sphère culturelle. »²⁸ Et, par l'influence de son *alter ego* (la philosophie), la politique se mute à la conception moderne de la science²⁹. Ainsi, au lieu de rechercher les finalités ultimes des humains dans le grand tout harmonieux – comme le pratiquaient les présocratiques –, la politique cherche majoritairement à réaliser ses propres finalités instrumentales en « gravitant autour du rapport entre *individu et société* »³⁰. La politique exclut, du fait même, les liens entre la culture et la nature, c'est-à-dire nos liens avec le monde. En ce sens, la politique moderne est avant tout utilitariste et anthropocentriste. Ses principales caractéristiques balayent de son champ la spiritualité ou encore les sentiments existentiels ; et, comme de raison, elle exclut aussi les questions touchant les interdépendances entre les humains et le reste de ce qui est. La modernité

²⁶ [Traduction libre] « Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen. » White, Lynn Jr. « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 10 mars 1967, Vol. 155, N° 3767, p.1205

²⁷ Brague, Rémi, « L'humanisme est-il en voie de disparition », *Cités*, 2013/3, n° 55, p.2

²⁸ Cavalier, François, « La culture comme perversion de la nature », *Les grandes notions de la philosophie*, Paris, ellipses, 2001, p.803

²⁹ Cordell Paris, Crystal, *Op. cit.*, 2013, p.13

³⁰ *Ibid.*, p.14-16

comme la politique règnent parce qu'elles génèrent et entretiennent des abstractions séparatrices.

Tout bien considéré, la problématique de cette recherche – qui se trouve aussi à être celle qu'on retrouve dans l'œuvre d'Albert Camus –, pourrait se résumer en une phrase : la philosophie comme la politique moderne sont complices de la logique naturaliste, laquelle réduit et détruit une large partie de la vie, ce qui provoque une certaine *maladie* qu'on retrouve chez de nombreux Occidentaux.

2. TRIPTYQUE THEORIQUE

Cette recherche commence ainsi en problématisant la philosophie et la politique comme complices de la modernité naturaliste, mais cherche à savoir s'il est possible *de s'en sortir*. Puisque notre ontologie est par définition aussi englobante que redoutable, de quelle manière est-il possible de penser la vie et nos actions dans son ensemble, sans passer par la philosophie et la politique qui, toutes deux, sont naturalistes? Afin de décortiquer le problème, je propose trois bases théoriques, qui peuvent aider à déplier cette problématique et possiblement permettre de réfléchir à l'extérieur de nos réflexes civilisationnels. La première est la notion de « temps du nihilisme », la seconde est « l'existentialisme », la dernière est « la littérature », et plus spécialement celle d'Albert Camus.

En premier lieu se trouve cette nouvelle éclaircie qui apparaît à même la modernité. Il est question de cette période où plusieurs s'aperçoivent de l'ampleur des croyances et des multiples constructions sociales qu'ont produites les maîtres d'œuvre de cette époque. Comme l'expose Lawrence Olivier dans son ouvrage *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, nous voilà entrés

dans cet espace de la modernité où la pensée fait retour sur elle-même pour interroger ce qui la fonde et la rend possible. Le nihilisme n'est pas une théorie ou une doctrine qui ne repose sur aucune norme ; son système normatif, c'est celui qui

fait de la nécessité de mettre en cause les valeurs qui s'érigent en système universel la norme du travail philosophique³¹.

Le temps du nihilisme désigne ce nouvel espace où se trouvent faisables les questionnements radicaux et la reformulation de nos différents fondements théoriques et pratiques³². Cet espace-temps réclame à ceux et celles qui s'y trouvent d'éprouver et de percevoir le monde sous l'égide de la remise en question constante. Le chemin de pensée est dorénavant une corde raide faite de *vide*, sur laquelle nous marchons et où chaque pas ne peut qu'être bien pesé – bien expérimenté – avant de pouvoir se poser. Cette funambulesque instabilité nous oblige à garder à l'esprit que le point d'appui sur lequel nous tenons peut lâcher à tout moment. Cette nouvelle conscience lucide impose un éveil de tous les instants, puisque le présent devient « tout entier dans ce qu'il est »³³. Nous voilà, bien malgré nous, dans l'étourdissement du relatif et de l'incertitude, ballotant entre le désenchantement et le tâtonnement. On peut en conclure que les hommes et les femmes au temps du nihilisme sont des modernes qui ne peuvent plus croire crédulement aux valeurs ni aux vérités que célèbre l'époque. Il va sans dire que nous sommes plusieurs dans cette situation.

La seconde partie de mon triptyque théorique est la philosophie de l'existence. Bien que certains pensent que « l'ère de l'existentialisme est close »³⁴, je crois que ce courant philosophique est toujours de mise, si l'on veut cerner convenablement le *mode de vie* des Occidentaux modernes. Effectivement, selon l'existentialisme, la singularité de l'humain est qu'il « existe »; exister est sa manière de se placer dans la vie. Étymologiquement, le terme vient du mot latin *existere*, signifiant d'abord une sortie –

³¹ Olivier, Lawrence, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995, p.17

³² Il y a certainement des liens entre « le temps du nihilisme » et ce que certains nomment « l'ère du soupçon ». Voir Foucault, Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », En ligne, <<http://libertaire.free.fr/MFoucault121.html>> *Dits et Écrits*, n°46, 1954

³³ *Ibid.*, p.211-212

³⁴ Colette, Jacques, *Op. cit.*, 1994, p.124

d'une maison, d'une cachette –, et notifie ensuite, par extension, l'action de se montrer³⁵. C'est précisément à partir de la racine du mot exister qu'est apparue la doctrine de l'existentialisme qui traite de l'extériorité humaine : l'existence. Ce mode d'interprétation de la manière qu'on les humains de se placer dans la vie s'épanouit au temps du nihilisme, qui « commence donc quand nous découvrons qu'à la racine de toute connaissance objective ou rationnelle, il y a un abîme. »³⁶ Cette philosophie de l'existence est intrinsèquement négative, puisqu'elle prend source et réagit aux demandes du nihilisme. Ceux et celles qu'on nomme « existentialistes » sont les penseur.es qui font incontestablement face à l'énigme que l'humain est à lui-même, et ce, uniquement par lui-même³⁷. Ce faisant, la philosophie de l'existence n'est rien de plus que la nouvelle syntaxe « spécifiquement moderne de ressentir et de dire des choses »³⁸. Cette forme de pensée sera celle qu'empruntera une génération complète d'influent.es philosophes et où plusieurs, comme Camus, se positionneront par rapport à celle-ci.

Les sources philosophiques de l'existentialisme sont diverses. Il est *a priori* possible d'y voir une réminiscence du christianisme, puisque les existentialistes (ré)utilisent des idées comme celles de conscience, de culpabilité, d'être-pour-la-mort et d'angoisse, qui font toute partie du lexique de la théologie chrétienne³⁹. Qui plus est, les premiers penseurs existentialistes, que sont Søren Kierkegaard, Blaise Pascal et Léon Chestov étaient eux-mêmes des chrétiens notoires. Les trois tentèrent de placer au centre de leurs méditations la déception qu'apporte l'incertitude et la misérabilité des humains. Et c'est exactement dans cette voie que se place l'existentialisme moderne, qui connut une envahissante importance grâce notamment au philosophe Martin Heidegger⁴⁰. Ce que je retiens de ce pilier de la philosophie moderne est qu'il a développé et défendu l'idée selon laquelle il y a

³⁵ Beaufret, Jean, « La philosophie existentialiste (1963) », Dans *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p.54

³⁶ Strauss, Léo, « Introduction à l'existentialisme de Heidegger », *Commentaire*, 1990/4, n°52, p.772

³⁷ Beaufret, Jean, « À propos de l'existentialisme (1945) », *Op. cit.*, 1986, p.12

³⁸ Colette, Jacques, *Op. cit.*, 1994, p.13

³⁹ Strauss, Léo, *Op. cit.*, 1990, p.774

⁴⁰ *Ibid.*, p.767. Je ne peux nommer ce philosophe sans signifier qu'il adhéra au parti nazi de 1933 à 1945.

une différence fondamentale entre les choses et les humains ; une frontière entre la manière que les « étants » se placent dans le monde et les *être-humains*, qui eux, possèdent le privilège d'un certain type d'entendement permettant de saisir l'ampleur de la question de l'« Être en tant qu'être ». À l'aide de son langage séducteur et persuasif, Heidegger affirme dans son œuvre phare que « la substance de l'homme est l'existence »⁴¹, réitérant à sa manière ce que les premiers existentialistes postulaient.

Ainsi, m'appuyant sur Hannah Arendt, je postule que « " l'existence " ne désigne tout d'abord rien de plus que l'être de l'homme, indépendamment de toutes les qualités et aptitudes de l'individu analysable par la psychologie »⁴². Corollairement, les autres étants – les faunes, les flores, les choses – et même Dieu, ne font juste que se placer *là*⁴³. Dès lors, la question est de savoir comment s'actualise la vie pour ceux et celles qui existent : les *existant.es*? À travers la littérature et les écrits des différents existentialistes, il ressort deux caractéristiques centrales de l'existence. La première est l'angoisse et la seconde est la conscience temporelle, lesquelles s'entremêlent. D'une part, l'angoisse qui, selon la définition kierkegaardienne, est le sentiment qui apparaît lorsqu'on réalise qu'il se trouve un écart infranchissable entre nos constructions théoriques et la réalité humaine. Ce malaise psychique se produit lorsque nous constatons que nous ne sommes pas chez nous dans le monde, et que nous risquons de ne jamais l'être. L'angoisse, c'est cette *inquiétante étrangeté* abstraite que nous ressentons envers nous-mêmes et notre environnement⁴⁴. Ce vertige, précisément existentiel, s'accroît, d'autre part, par notre conscience de l'historicité de la vie. Contrairement à la nature ou même à Dieu – qui pour plusieurs est éternel –, l'humain appartient à la dimension du temps. Nous sommes prisonniers de la conscience des suites d'instant qui parcourent nos vies. Notre conscience personnelle de la durée est enfin décuplée lorsqu'elle atteint celle de l'histoire de l'humanité ou encore

⁴¹ Heidegger, Martin, *Op. cit.*, 2005, p.243-244

⁴² Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, Coll. « Rivages poche. Petite bibliothèque », Paris, Payot et Rivages, 2002, p.25

⁴³ Beaufret, Jean, *Op. cit.*, 1986, p.57

⁴⁴ Arendt, Hannah, *Op.cit.*, 2002, p.59

celle de notre finitude – notre mortalité. Cette possibilité d'extériorité envers le temps passé, présent et futur, permet la réalisation spontanée et angoissante que notre existence finira par disparaître de ce monde où nous sommes déjà en exil interne. On peut ainsi en conclure que les humains sont dans l'existence, cette manière *virtuelle* de vivre dans l'ailleurs.

Pour sa part, Albert Camus, qu'il le veuille ou non, fut régulièrement qualifié d'existentialiste. Lui-même ne se considérait pourtant pas comme tel. Dans sa dernière entrevue, il explique que

si les prémices de l'existentialisme se trouvent, comme je le crois, chez Pascal, Nietzsche, Kierkegaard et Chestov, alors je suis d'accord avec elles. Si ses conclusions sont celles de *nos existentialistes*, je ne suis pas d'accord, car elles sont contradictoires aux prémisses⁴⁵.

Cette affirmation publique montre toute l'ambiguïté qu'il entretenait avec ce courant, et plus particulièrement avec « nos existentialistes ». En cherchant à se distancer de ses (« nos ») contemporains, il pensait assurément à Heidegger, mais peut-être davantage à Jean-Paul Sartre ; ce célèbre philosophe français qui se tient « à une pensée du sujet [...] d'un sujet humilié ou décentré, quoi qu'il en soit des oppressions et des tyrannies, puisque pour lui, " l'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais " *ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui.* " »⁴⁶ Cette philosophie considère fermement que les existant.es sont avant tout des consciences emprisonnées, sans aucune fraternité avec la nature ou le cosmos, lequel doit, par conséquent, être combattu⁴⁷. Ces conclusions existentielles rebutent Camus, puisque

⁴⁵ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1965, p.1926-1927 [je souligne]

⁴⁶ Colette, Jacques, *Op. cit.*, 1994, p.64. La citation est de Jean-Paul Sartre dans *Critique de la raison dialectique*, t.I, Paris, Gallimard, 1960, p.369

⁴⁷ À ce propos, il faut lire ce que Sartre fait dire au narrateur de *La Nausée* : « J'ai peur des villes. Mais il ne faut pas en sortir. Si on s'aventure trop loin, on rencontre le cercle de la Végétation. La Végétation a rampé pendant des kilomètres vers les villes. Elle attend. Quand la ville sera morte, la Végétation l'envahira, elle grimpera sur les pierres, elle les ensermera, les fouillera, les fera éclater de ces longues pinces noires ; elle aveuglera les trous et laissera pendre partout des pattes vertes. Il faut rester dans les villes, tant qu'elles sont vivantes, il ne faut pas pénétrer seul sous cette grande chevelure qui est à leur portes : il faut la laisser onduler et craquer sans témoins. » Sartre, Jean-Paul, *La nausée*, Coll. « Le livre de poche », Paris, Gallimard, 1938, p.218-219. Il est amusant de comparer cette citation avec un mot que Camus envoie à son ami Char lors de son voyage dans les villes de Rio et Sao Paulo : « Pays trop chaud, d'ailleurs, où la nature mangera un jour les fragiles décors surélevés dont l'homme essaie de s'entourer. Les termites vont dévorer les gratte-ciels, tôt ou tard, les lianes vierges bloqueront les autres et la vérité du Brésil éclatera enfin. » Camus, Albert ; Char, René, *Correspondance 1946-1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 2007, p.44

pour lui, même s'il ne fait aucun doute que les premiers existentialistes ont vu juste, en postulant que l'expérience humaine est en situation d'existence, il ne peut que se dissocier des aboutissants de ce courant, qu'exemplifie Sartre. Camus ne manque pas de souligner les divergences entre lui et le philosophe français : « 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 philosophes dits existentialistes... »⁴⁸ Encore une fois, Camus réitère ici la distance qui se trouve entre lui et les « existentiels »⁴⁹. Je crois que la raison de l'acharnement de l'auteur du *Mythe de Sisyphe* à marquer la distinction est double. La première est que les existentiels positionnent l'*humain-existant* comme une fatalité. L'existence est la prémisse de base et la limite de leur pensée. La seconde raison est que, selon le romancier, l'existentialisme a trop souvent abouti à une « théologie sans dieu »⁵⁰. Dans une pièce de théâtre non publiée de son vivant, intitulée *L'imromptu des philosophes*, Camus met en scène cette propension à l'orthodoxie en caricaturant « la religion du Néant », qui se propage à Paris à son époque. Il ne mâche pas ses mots contre ce « "Nouvel Évangile", la philosophie dont Monsieur Néant est "le bon apôtre" [qui] ne souffre pas la contestation et ne saurait tolérer l'existence d'autres théories. »⁵¹ On ressent bien tout le mépris du dramaturge lorsqu'il lance ces tirades qui ridiculisent le personnage « Monsieur Néant »⁵². La pièce fait voir qu'il ne portait pas dans son cœur cette philosophie à l'esprit trop religieux pour lui. Bref, Camus lut et s'inspira des premiers existentialistes, mais se limita à cette base pour ensuite tenter d'aller ailleurs, sortir de ce si populaire cercle vicieux existentiel, voire de cette divination du Néant – ce fatalisme de l'existence. Ainsi, l'existentialisme, cette manière de penser l'*humain-existant* au

⁴⁸ Camus, Albert, « Extraits d'interviews », *Op. cit.*, 1965, p.1424

⁴⁹ Lorsque Jean Grenier propose à Camus d'écrire un article sur l'existentialisme, il lui répond : « [j]e ne me sens pas du tout un " existentiel " ». Camus Albert ; Grenier, Jean, *Op. cit.*, 1981, p.106

⁵⁰ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1965, p.1926

⁵¹ Hubert, Marie-Claude, « L'imromptu des philosophes, farce et pamphlet », *Revue d'histoire littérature de la France*, 2013/4, Vol.113, p.840-841

⁵² On ne peut savoir si Camus avait en tête un existentialiste en particulier. On peut seulement se rappeler le titre d'un ouvrage de Sartre : *L'Être et le Néant*.

temps du nihilisme, est la partie centrale du triangle théorique sur lequel je vais m'appuyer pour la suite des choses.

Le dernier angle du triptyque se réfère à la littérature. Comme l'affirme l'écrivain Milan Kundera, les questions sur l'existence sont le propre de cet art romanesque. Pour l'auteur tchèque, la littérature fait en sorte que les « aspects politiques se couvrent de légère pénombre et que la lumière se focalise sur la principale énigme qui intéresse le romancier, l'*énigme existentielle*. »⁵³ Ce voile, que dépose l'œuvre littéraire sur la politique, laquelle n'est pas niée, mais plutôt mise en parenthèse le temps de voir ailleurs, accroît l'intérêt de cet art pour mon propos. Plus encore, comme l'interroge à juste titre Kateri Lemmens dans son bel ouvrage *Nihilisme et création* : « la littérature n'a-t-elle pas cet immense avantage d'exprimer, de l'expérience existentielle, l'image de consciences individuelles (ou *ego*), en cela, confrontées de façon singulière à des situations qui le sont tout autant? »⁵⁴ Ainsi, si l'objectif est de s'extraire intérieurement de notre époque, ou du moins de nous regarder d'une manière particulière, et bien, pour plusieurs, les œuvres littéraires, comme celle d'Albert Camus, sont des instruments réflexifs des plus féconds. Plus personnellement, je crois qu'un regard excentrique est indispensable à toute analyse d'un objet-sujet, et, du même souffle, je suis persuadé que cette loupe ne doit pas être totalement Autre. Un regard radicalement externe serait incapable, par sa *nature*, de voir et encore moins comprendre sainement cette extériorité. En considérant cela, je propose d'user de la littérature comme d'un généreux *ailleurs-interne*. Cet art des mots semble pouvoir parler avec, contre, pour et sans la modernité. Il sait mettre le langage au service du *vrai*, peu importe ce qu'il est⁵⁵. L'art littéraire n'hésite pas à questionner l'existence, le monde, la nature, tout comme la philosophie et la politique, soit d'entremêler tout et rien. C'est de ses particularités que je vais profiter au cours de ce travail.

⁵³ Kundera, Milan, *Le rideau*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 2005, p.88

⁵⁴ Lemmens, Kateri, *Op. cit.*, 2015, p.3-4

⁵⁵ Comte-Sponville, André, « Littérature », *Op. cit.*, 2013, p.580

Toutefois, le monde littéraire est aussi vaste qu'hétéroclite. Je suis dans l'obligation de diminuer l'ampleur de cet instrument de recherche. Pour ce faire, j'ai choisi un auteur qui a justement consacré sa vie à mettre en mots les différents liens et espaces qui peuvent se trouver entre l'existence et la vie dans la modernité. Cet écrivain est né en Algérie d'une mère analphabète, traversa la Résistance française et reçut le prix Nobel de littérature : j'ai nommé Albert Camus. Son œuvre est appropriée puisqu'elle ne réfléchit pas uniquement les individus et la société en vases clos ; elle admet que nous entretenons des relations avec le monde. Pour tenter de penser autrement la modernité et surtout en y intégrant une dimension mondiale⁵⁶, l'œuvre de l'auteur en est une de choix. Comme l'explique le commentateur Jean Yves Guérin, Camus ne s'identifie pas comme philosophe, mais bien plus comme artiste. L'écrivain se trouve plutôt dans le champ des métaphores et de la *mise en forme* ; ce qui inclut les notions⁵⁷ incarnées, les sentiments adaptatifs et les mouvements relatifs de la vie. La méthode camusienne en est une artistique et littéraire, non pas philosophique et encore moins scientifique. La volonté de l'auteur est de poser des questions inhérentes à notre condition et de les incarner dans l'épaisseur du monde concret⁵⁸. Camus lui-même se rappelle, dans les premières pages de ses *Carnets*, que la philosophie passe par la fiction, puisqu' « on ne pense que par image. [Alors] si tu veux être philosophe, écris des romans. »⁵⁹

Ainsi, la littérature se positionne comme lieu de prédilection pour questionner subversivement la condition humaine au temps du nihilisme. Qui plus est, cet art de la pensée par l'image parvient à *s'extraire à l'intérieur* de la modernité. Elle réussit à l'aide d'interrelation entre le fond et la forme, de proposer doucement des questions et des manières de vivre qui considèrent toute la complexité et le mouvement de la vie. La

⁵⁶ « Mondale » est l'adjectif du nom « monde » ou encore de « Cosmos ».

⁵⁷ J'utilise le terme « notion » pour nommer les idées, les sentiments ou encore les environnements développés par Camus. Je ne pense pas que les différentes notions camusiennes ne soient que des représentations mentales. Elles semblent avant tout fondées sur des sentiments, ou des relations-avec. Le vocable « concept » serait en ce sens trop ferme, trop clair, c'est-à-dire trop abstrait.

⁵⁸ Lévi-Valensi, Jacqueline, « " Si tu veux être philosophe... " », Dans *Albert Camus et la philosophie*, dir. par Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi, Coll. « Thémis Philosophie », Paris, PUF, 1997, p.27

⁵⁹ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.23

problématique de la modernité camusienne, celle qui sépare la nature et de la culture et qui nous infecte du malaise existentiel sera donc approfondie sous la triple lunette du temps du nihilisme, de l'existentialisme et de l'œuvre littéraire d'Albert Camus.

3. MISE EN PLACE DE LA RECHERCHE

Dans ces conditions, soit celles d'une modernité qui se bâtit en creusant l'espace entre l'humain et sa naturalité ; d'une époque nourrie par le progrès et la raison instrumentale, qui placent les humains dans un rapport de domination vis-à-vis de la nature – le portique du monde – leur permettant de s'abstraire de celle-ci ; d'un contexte où la tradition philosophique et politique se font complices du naturalisme occidental, il est nécessaire de problématiser et de questionner convenablement ces conditions d'existences : ce maladif sentiment d'extériorité. Sur ces bases, ma question de recherche apparaît limpide : serait-il possible de penser avec Albert Camus que le temps du nihilisme rendrait possible un remplissement du problématique espace se trouvant entre les existant.es et la nature mondale? Pour répondre à cette ample question, j'ai séparé le travail en trois parties. La première déplie les liens entre l'absurde camusien et le nihilisme. La seconde exposera les conséquences existentielles d'un nouveau plan d'immanence. La dernière partie sera dédiée aux audacieuses propositions camusiennes de communion avec la nature.

En premier lieu, je traiterai des liens entre l'absurde et le nihilisme. Pour plusieurs commentateurs et commentatrices, Camus est un penseur du nihilisme. Pour lui, ce moment de la modernité « [...] jette l'humanité dans l'angoisse de l'*absurde* en lui imposant la certitude désespérante que plus rien n'a de sens. »⁶⁰ L'absurde apparaît, dès lors, comme la conséquence du nihilisme. Cette compréhension est commune à la grande majorité de la documentation sur l'œuvre. Ceci étant dit, les analyses des réactions de l'auteur par rapport à cette vaste négativité divergent. Trois perspectives sortent du lot. La première se

⁶⁰ Corbic, Arnaud, *Camus et l'homme sans dieu*, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2007, p.10

rapporte au jeune Camus, qui voit et comprend le nihilisme pour rapidement le refuser. Ce premier mouvement juvénile – qui apparaîtrait chez l'étudiant découvrant Nietzsche – s'effacerait après sa crise d'adolescence⁶¹. Cette perspective me semble laisser de côté bon nombre d'indices qui montrent que le nihilisme est bel et bien présent dans l'œuvre camusienne, et ce, jusqu'à sa mort. La seconde perspective, qui est celle que défend Carlos Lévy, affirme que « Camus prolonge le scepticisme par un nihilisme ontologique. »⁶² La réaction de l'écrivain au nihilisme serait un genre de pyrrhonisme, cette doctrine philosophique qui postule que les humains ne peuvent parvenir à aucune certitude. Enfin, la dernière perspective est celle défendue par Samantha Novello, selon laquelle l'écrivain développerait un « bon nihilisme »⁶³. Il y aurait, selon elle, deux types de négation chez l'auteur : un premier de type « bon », s'approchant d'un nihilisme ontologique⁶⁴ – tel qu'établit plus haut par Lévy –, et un second, de type « nuisible », définit comme étant plutôt politique ou encore éthique. Ce second et mauvais nihilisme serait celui qui mène aux malaises modernes. Ainsi, le nihilisme pourrait avoir deux penchants : un destructeur et un autre *ouvreur*. Cette double perspective est marginale dans la revue de documentation et s'oppose directement au commentateur Jean-François Mattéi, qui postule que le balancement camusien est dirigé vers « cette étrangeté de l'Être »⁶⁵. M'éloignant de cette dernière hypothèse ontologique et m'approchant de celle de Novello, je propose d'aborder le nihilisme camusien en deux volets. Le premier est celui de la modernité négatrice de monde (métaphysico-théologique), qui sépare la nature de la culture et menant au sentiment absurde. Le second nihilisme exploré par l'auteur serait celui dit « ontologique ».

⁶¹ *Ibid.*, p.143

⁶² Lévy, Carlos, « Albert Camus entre scepticisme et humanisme ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, Octobre 2002, p.355 (p.352-362)

⁶³ [Traduction libre] « [...] a "good nihilism" in his *Le mythe de Sisyphe*, taking into account the artist's effort to "liberate" thinking and action from abasing and murderous logic of Western theory and revolutionary practice by providing an alternative 'illogical' or *a*-teleological, perspective from which to *recreate* or re-evaluate existence outside the limits imposed by the systems of fear and contempt. » Novello, Samantha, *Albert Camus as Political Thinker. Nihilisms and the Politics of Contempt*, New-York, Palgrave Macmillan, 2010, p.8

⁶⁴ Le nihilisme ontologique est une manière de recevoir le monde en considérant que l'Être (ontologie) n'est pas (nihilisme). Si l'Être est considéré comme un fondement, *il n'a pas lieu d'être*.

⁶⁵ Mattéi, Jean-François, « Avant-propos », Dans *Albert Camus. Du refus au consentement*, dir. par Jean-François Mattéi, Coll. « Débats philosophiques », Paris, PUF, 2011, p.17

Celui-ci rendrait praticable différents modes de vie qui pourraient diminuer le premier nihilisme. En d'autres mots, pour l'écrivain, sans nihilisme il n'y aurait pas eu en Occident l'édification d'une séparation aussi franche entre la nature et la culture qui cause l'absurde et, du même souffle, sans nihilisme ontologique, il n'y aurait pas moyen de résorber cette dichotomie.

Cette première partie permettra de rentrer au cœur de mon hypothèse, que je déploierai dans la seconde partie. Je propose de comprendre l'œuvre d'Albert Camus comme portant avant tout sur l'immanence totale, rendue possible par le nihilisme ontologique. Cette relation horizontale avec la vie permet une nouvelle conduite qui répond à cette insoutenable existence qui nous sort du monde. Autrement dit, le romancier propose, en toute cohérence avec cette ouverture radicale au sensible, une manière de vivre faite de consentement au monde. Je suggère de nommer cette manière de se placer sur Terre : *appauvrissement existentiel*. Cette notion englobe la volonté qu'a Camus de tempérer notre existence par une vie médiée par le corps et le territoire. Cette manière de vivre permet finalement de s'ouvrir à une communion avec la nature mondiale.

Pour en arriver à cette hypothèse, il faut d'abord adhérer au postulat, bien présent dans la documentation, qui affirme que : « [...] la philosophie latente qui traverse et irrigue secrètement l'œuvre de Camus [est] une métaphysique de l'immanence [...] »⁶⁶ Cette prémisse posée, il est ainsi possible de regarder l'œuvre, comme en étant une qui engage la pensée uniquement par et avec la vie. Il est question d'un « style de vie », qui refuse l'abstraction rationnelle ou morale en y opposant un consentement cosmique. C'est ce que démontrent les intervenants et intervenantes de l'ouvrage collectif *Albert Camus. Du refus au consentement*, dans lequel de nombreuses idées intéressantes sont proposées, comme celle du « oui ontologique au monde et à l'homme »⁶⁷ ou encore celle du « déjà-là » comme donnée naturelle qui n'a pas à être espérée, fabriquée ou empruntée au passé⁶⁸. En ressort

⁶⁶ Bove, Laurent, *Albert Camus, de la transfiguration : pour une expérimentation vitale de l'immanence*, Coll. « La philosophie à l'œuvre », Paris, Publication de la Sorbonne, 2014, p.20

⁶⁷ Mattéi, Jean-François, *Op. cit.*, 2011, p.16

⁶⁸ Dewitte, Jacques, « Le « oui » comme ontologie du déjà-là ». *Op. cit.*, 2011, p.116

une volonté de non-ressentiment existentiel qui, comme l'expose Arnaud Corbic, peut aller jusqu'à une sublimation de la révolte si camusienne. Ce dernier défend que « [...] c'est dans l'union et le "consentement" à ce monde que Camus sublime cette révolte pour, justement, tenter de retrouver une voie de salut intramondaine »⁶⁹. On peut donc croire que les modes de vie camusiens sont faits, avant tout, de consentement. Cette suite d'interprétations est trop peu empruntée dans la documentation, qui, plus souvent, postule un balancement d'égale force entre deux pôles, entre le « oui » et le « non ».

C'est en positionnant le mode de vie fait de consentement au cœur de l'œuvre camusienne, que l'appauvrissement existentiel se découvre comme noyau. Cette volonté de tempérance se retrouve à la fois chez de multiples personnages, dans les divers essais, comme dans la vie de l'auteur. À l'évidence, la pauvreté est un thème central qui apparaît comme source première alimentant toute son œuvre⁷⁰. Cette pauvreté ne représente pas la misère, matérielle ou monétaire, c'est un autre type de pauvreté qui est pointé. Les commentaires sur l'œuvre en exposent les tenants et aboutissants sans jamais oser la définir comme en étant littéralement une dite existentielle. C'est cette perspective que j'aimerais tenter de défendre dans ce travail.

Cependant, cette proposition s'oppose à celle de Jean-Paul Santerre, qui postule que Camus oublie peut-être l'Être, mais reste en « quête de l'existence »⁷¹. Or, il est possible de voir naître l'hypothèse de l'appauvrissement existentiel dans un texte de Jean Sarrocchi, intitulé « Être, vivre, exister... ». Le commentateur soulève que dans la préface de *L'envers et l'endroit*, le terme « exister » « relève de la vanité ou mieux de l'orgueil [...] ». Contrairement au mot « vivre », « (si crié dans cette préface) [signifiant] immédiateté sans arrière-monde, monde-vivre, vivre devant le monde, qui semble aussitôt, et soit transparent. »⁷² Sarrocchi se permet d'aller encore plus loin, comparant le terme « exister »

⁶⁹ Corbic, Arnaud, *Op. cit.*, 2007, p.115

⁷⁰ Locio Geske, Samara, « L'art ou la fidélité au monde des pauvres », Dans *Camus l'artiste*, dir. par Sophie Bastien, Anne Prouteau et Agnès Spiquel, Coll. « Interférences », Renne, PUR, 2015, p.288

⁷¹ Santerre, Jean-Paul, *Leçon littéraire sur Noces d'Albert Camus*, Coll. « Major », Paris, PUF, 1998, p.101-102

⁷² Sarrocchi, Jean, « Être, vivre, exister... », Dans *Variations Camus*, Paris, Séguier, 2005, p.371-372

à l'intelligentsia (souvent existentialiste) qu'on retrouve en France à l'époque de Camus : « Exister, ce peut-être, dans l'acceptation retenue par la Préface, la vie en majesté. Mais si (comme je l'entends) c'est se tenir dans la dépendance du « Tout-Paris », on peut concevoir que cela devienne une moindre vie, une vie aliénée. »⁷³ L'ensemble de ce texte énigmatique m'a mis la puce à l'oreille sur la différence que pose Camus entre les mots exister et vivre. Le premier est souvent entouré de termes péjoratifs tandis que le second est soutenu par un champ lexical plutôt avenant. Vivre est une donnée fatale et heureuse, contrairement à exister qui est une néfaste mise en scène. J'ai ainsi tenté de suivre ce courant camusien qui me semble mené à l'appauvrissement existentiel.

Finalement, la troisième et dernière partie porte sur la documentation qui postule que dans l'œuvre camusienne se trouve de nombreuses propositions de communion entre la nature et les humains. Sur ce thème, le mémoire de Julie Roy, *L'expérience du sacré ou la communion avec la nature dans l'œuvre d'Albert Camus*⁷⁴, est certainement une de mes importantes assises théoriques. Elle y expose cette volonté du romancier de se rapprocher du monde par l'entremise de la nature. Il ne fait aucun doute que l'écrivain cherche à *naturaliser* l'humain afin qu'il intègre le monde, celui dont nous ne faisons pas *réellement* partie. Cette thèse est aussi partagée par Novello, qui, s'appuyant sur la pensée du philosophe Henri Bergson, avance que cette communion est « avant tout mystique ». Elle écrit que l'écrivain cherche « un retour à une union originelle avec la nature par la pénétration sexuelle et la fusion de l'humain avec l'utérus de la terre maternel, qui peut anéantir la conscience, réduisant ainsi l'humain au statut d'animal qui est-le-monde. »⁷⁵ À leur manière, les deux commentatrices défendent une thèse semblable : Camus chercherait à retourner à une nature humaine, à une origine plus vraie et authentique. En revanche, elles semblent hésiter à penser que l'écrivain pourrait plutôt vouloir garder ce qui est en

⁷³ *Ibid.*, p.382

⁷⁴ Roy, Julie, *L'expérience du sacré ou la communion avec la nature dans l'œuvre d'Albert Camus*, Mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2013, 129p.

⁷⁵ [Traduction libre] « [...] a return to an original union with nature by way of the sexual penetration and fusion of man with the earth's maternal womb, which annihilates conscience, thus, reducing the human to the status of an animal, to a raw sensory being-the-world. » Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2010, p.41

nous, tout en communiquant *avec* la nature. Il cherche à tendre vers les faunes et les flores, certes, mais il est moins certain que ce soit en vue de retourner à une nature humaine perdue. Je crois qu'il cherche plutôt à aller vers quelque chose comme un *humain-nature*, c'est-à-dire d'amener l'humain à être-le-monde, avec tout le reste. C'est à partir des hypothèses des deux commentatrices que je cherche à savoir si Camus développe réellement une fuite de son état par la perte de soi dans la nature ou plutôt une transformation par l'entremise d'un travail vers ce qui est déjà-là.

Pour conclure cette mise en place, je dois avouer que je me suis permis une aventure aussi dangereuse que captivante. J'essaie de comprendre l'œuvre d'un auteur dans son entièreté. Le corpus littéraire choisi est simple et complet : l'œuvre d'Albert Camus dans son ensemble. C'est-à-dire tout ce qu'il a écrit qui m'a été possible de lire. Il est question des recueils de nouvelles : *L'envers et l'endroit*, *Noces*, *L'été* et *L'Exil et le Royaume* ; des romans : *La mort heureuse*, *L'étranger*, *La peste*, et *Le premier homme* ; du récit : *La chute* ; des pièces de théâtre : *Caligula*, *Le malentendu*, *L'État de siège*, *Les justes* ; des essais : *Le mythe de Sisyphe* et *L'homme révolté*, *Réflexions sur la peine capitale* ; les *Actuelles* ; certaines *Correspondances*, et enfin, les *Carnets*⁷⁶. Ces derniers seront, sans hésiter, la pierre angulaire de ma recherche, puisqu'on y découvre les idées de l'auteur avant qu'elles ne soient travaillées par le lyrisme, le travail de cachette que demande la forme romanesque ou l'intelligibilité de l'essai.

Cette volonté de globalité est pour moi une chance qui reste en cohérence avec la parole même de Camus qui affirme que : « [ses] œuvres forment un tout où chacune s'éclaire par les autres, et où toutes se regardent. »⁷⁷ Finalement, je suis amplement

⁷⁶ À propos des *Carnets* de Camus : « Dès 1937, il fait dactylographier son premier Cahier et s'occupe sérieusement des suivants, vers 1952-1953 : très tôt, ce journal semble destiné à la publication, ce qui explique, en plus de la personnalité secrète de l'écrivain, l'aspect globalement pudique de ces écrits : « Pour écrire toujours un peu en deçà de l'expression (plutôt qu'au-delà). Pas de bavardage en tous cas ». Les manuscrits révèlent un vrai travail de correction, d'ajouts et de retraites qui montre que Camus conserve toujours la maîtrise du texte. » Prouteau, Anne, « Carnets », *Op. cit.*, 2009, p.122

⁷⁷ Camus, Albert, « Lettres sur la révolte », Dans *Actuelles II. Chroniques 1948-1953*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1953, p.64

conscient que les pages qui suivent sont le résultat d'une entreprise risquée parce qu'unifiante, mais c'est précisément pour cette raison qu'elle reste des plus excitantes pour un chercheur, et je l'espère, pour les lecteurs et les lectrices.

CHAPITRE I

LE NIHILISME ET L'ABSURDE

*Ces geignements traduisent d'abord pour notre conscience
toute l'humiliante absurdité de votre douleur;
toutes ces lois de la nature, dont vous n'avez que faire,
évidemment, mais qui font que c'est vous qui souffrez,
et pas elle.*

Féodor Dostoïevski
Les carnets du sous-sol

1. INTRODUCTION

Pour la petite histoire, lorsqu'on découvrit le corps inerte d'Albert Camus dans l'automobile qui venait d'être pulvérisée par la vitesse et les arbres, il se trouvait dans la mallette de l'auteur, le *Gai Savoir* de Friedrich Nietzsche. Si la mort est notre ultime moment, alors peut-être que le livre que nous lisons avant notre dernier soupir peut s'avérer des plus significatifs.

Au-delà de l'anecdote, il ne fait aucun doute que cette dernière lecture est représentative d'un large pan de l'œuvre du romancier. Sur ce point, la grande majorité des commentateurs et commentatrices s'entendent pour dire que la pensée de Nietzsche fut déterminante pour l'écrivain mort sous les arbres⁷⁸. En effet, Camus aborda, tout au long de son parcours littéraire, de nombreuses notions développées par le philosophe allemand. Parmi celles-ci se trouve le nihilisme, qui est sans doute celle qui marqua le plus

⁷⁸ Voir l'introduction de Illing, Sean Derek, « Camus and Nietzsche on politics in an age of absurdity », *European Journal of Political Theory*, Vol.16, n°.1, (2017), p.24-40. Ainsi que Novello, Samantha « 'Undigested influences' », chap. Dans *Albert Camus as Political thinker. Nihilisms and the politics of contempt*, New-York, Palgrave Macmillan, 2010, p.19-32,

profondément l'auteur du *Mythe de Sisyphe*. À l'évidence, il y a une filiation entre le nihilisme nietzschéen et cet essai, dans lequel il est développé ce que le FBI nomma candidement, une « philosophie de l'absurde »⁷⁹. Cette « philosophie » affirme que la recherche incessante de clarté absolue par l'humain est vaine puisqu'elle se heurte à l'insonore univers. Cette négativité apparente dans l'absurde camusien est, de prime abord, liée à celle que l'on retrouve dans la conception nietzschéenne du nihilisme. C'est précisément ce que je m'attarderai à démontrer dans cette première partie. Pour ce faire, je vais décortiquer la conception nietzschéenne du nihilisme. En suivra une exposition de la compréhension qu'en a Camus. Ensuite, je vais déplier les liens et les différences qui unissent le nihilisme et l'absurde tels que les déploie l'écrivain. Suivant ce chemin, je vais présenter les conséquences et les possibilités qu'apporte le sentiment absurde, à partir d'exemples historiques⁸⁰. Finalement, au vu de l'œuvre, je vais montrer que le nihilisme peut être compris comme étant à la fois un problème (qui fait naître le sentiment absurde), mais aussi comme la solution à ce même problème (dissoudre l'absurde) ; à condition de le considérer dans toute sa radicalité et d'agir en conséquence.

2. L'INFLUENCE DE NIETZSCHE

La notion de nihilisme ne vient pas de Nietzsche⁸¹. Cependant, il est certainement celui qui popularisa le terme, au point qu'il est désormais inconvenant de discuter du nihilisme sans passer par la pensée de cet influent philosophe. Alors, en quoi consiste cette étape obligatoire? Pour Friedrich Nietzsche, le nihilisme se déploie avec la modernité. Il

⁷⁹ La notion de « philosophie de l'absurde » vient du « résumé des faits » sur Albert Camus produit par le FBI (Federal Bureau of Investigation of United States) dans le cadre d'un rapport commandé par le gouvernement des États-Unis, en vue du séjour du romancier à New-York en 1946. On retrouve la photo de ladite fiche dans le *L'Herne : Camus*, dir. Raymond Gay-Crosier et Agnès Spiquel-Courdille, Paris, Éditions de L'Herne, 2013, p.109-116

⁸⁰ Pour clarifier, l'absurde camusien n'est pas un concept, mais littéralement la condition *sentimentale* des humains au temps du nihilisme. Voir Blanchot, Maurice, *L'amitié*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1971, p.216

⁸¹ Vladimir Biaggi montre bien dans *Le nihilisme* que plusieurs auteurs ont nommé et pensé le nihilisme bien avant Nietzsche. Voir la partie sur « Jacobi » ou encore celle sur « Le nihilisme russe ». Biaggi, Vladimir, *Le nihilisme*, Coll. « Corpus », Paris, GF Flammarion, 1998, p.57-62 et p.75-94

représente le moment où les Occidentaux ont acquis la capacité de voir cette précise suite d'évènements historiques propulsée par certaines *constructions* de valeurs, lesquelles prévalent jusqu'à maintenant en Occident⁸². Le simple fait d'être apte à les regarder entraîne irrémédiablement leur dévalorisation, puisque leur puissance vient directement de leur hégémonie, qui sculpte et balise nos manières d'agir, comme l'action « particulière qu'est la pensée. »⁸³

Plus exactement, ce n'est pas la création de réalités en tant que telles qui se révèle négatrice, mais bien les catégories foncièrement stables qui ont triomphé jusqu'alors. L'ennui est qu'il n'y a pas que des phénomènes physiques et mouvants qui furent conceptualisés à travers le temps, mais aussi, comme les nomme Nietzsche, des « arrière-mondes »⁸⁴ figés et *idéalisés*. Ici, c'est l'acte d'idéalisation de ce qui est idéalisé qui est pointé du doigt comme étant négateur. Pour être clair, les arrière-mondes désignent tous les transcendants⁸⁵ et autres idéalismes⁸⁶ qui ont l'habitude de voiler le monde directement percevable par nos sens. Ces derniers plaquent, en lieu et place des multiples perceptions toutes humaines, des idées à la fois abstraites et statiques, lesquelles régularisent nos valeurs et morales. Cette situation est considérée par Nietzsche comme fondamentale, voire fondatrice de la civilisation occidentale.

⁸² Sur ce point, Nietzsche écrit que le nihilisme n'est pas un accident, mais bien la « conséquence nécessaire des idéaux prévalent jusqu'alors ». Citation prise dans Denat, Céline et Wotling, Patrick, « Nihilisme (Nihilismus) », Dans *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, p.200

⁸³ Denat, Céline et Wotling, Patrick, *Op. cit.*, 2013, p.262-263

⁸⁴ La notion « d'arrière-mondes » apparaît dans la première partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*. On retrouve au début du troisième discours, au titre évocateur, *De ceux des arrière-mondes*, cette dénonciation : « Un jour Zarathoustra, lui aussi, au-delà de l'homme projeta sa chimère, comme tous ceux des arrière-mondes. Ouvrage d'un dieu souffrant et torturé, tel me parut alors le monde. » Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1971, p.44

⁸⁵ Je retiens la classique définition kantienne de transcendantale : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui ne porte point en général sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que cela est possible *a priori*. » Dans Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, 1987, p.73

⁸⁶ L'idéalisme est une « doctrine pour laquelle la pensée existe indépendamment de la matière, voire existe seule, que ce soit sous la forme d'idées (idéalisme au sens strict) ou sous la forme du sujets spirituels (auquel cas on parlera plutôt de spiritualisme). C'est le contraire du matérialisme au sens philosophique. » Comte-Sponville, André, « Idéalisme », *Op. cit.*, 2001, p.486-487

Dès lors, une grande partie de l'œuvre du philosophe s'acharne à déplier les étapes, les raisons et les conséquences historiques des arrière-mondes. Deux principaux phénomènes sont placés au banc des accusés : le platonisme et le christianisme. Le premier suspect est une théorie philosophique qui postule l'existence des Idées, ces choses intelligibles et immuables, lesquelles n'ont pas besoin d'emprises sur le monde sensible pour être⁸⁷. Le second accusé est une religion basée sur la parole des apôtres de Jésus Christ et, plus particulièrement, sur celle de Saint-Paul⁸⁸. Cette Église, qui se soumet aux attributs du platonisme, déprécie la vie sur terre au détriment d'un paradis céleste où seulement les justes, maintenant morts, peuvent séjourner et y connaître le bonheur éternel⁸⁹. Il va sans dire que la parenté entre le platonisme et le christianisme est totale, puisque le premier enfanta le second. Nietzsche va jusqu'à dire que « le christianisme est un platonisme à l'usage du "peuple" »⁹⁰. Autrement dit, les maîtres d'œuvre de cette religion ne firent qu'anthropomorphiser les théories développées par Platon.

De par leur démesurée influence, ces deux piliers de la civilisation occidentale sont parvenus à rendre « vraies » certaines idées et principes qui leur sont propres ; ils sont arrivés à normaliser des valeurs qui n'ont rien à voir avec la réalité, la vie telle qu'elle est : en changement constant. Il faut prendre la mesure tout à fait *canonique* du platonisme qui, d'une part, *inventa* l'Idée et, d'autre part, inspira le christianisme. Il faut reculer d'un pas pour bien voir l'ampleur de la puissance fondatrice que représente l'idée du Dieu chrétien sur notre relation avec l'existence. C'est enfin en retrait qu'on peut contempler l'étendue de l'influence que surplombe cet ultime démiurge qui incarne depuis plus de deux mille ans le rôle de grand créateur et de suprême juge-châtreur. Qui plus est, le lieu où ce Dieu

⁸⁷ Piotte, Jean-Marc, « Platon », Dans *Les grands penseur du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 2005, p.27

⁸⁸ Nietzsche accuse directement l'apôtre Paul, qui « a tout simplement transféré le centre de gravité de tout cette existence *après* cette existence [...] ». Nietzsche, Friedrich, *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, Coll. « essais folio », Paris, Gallimard, 1974, p.56

⁸⁹ Dans l'aphorisme 15 de *L'Antéchrist* on y lit : « Dans le christianisme, ni la morale, ni la religion, n'a aucun point de contact avec la réalité. » *Ibid.*, p.26

⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, « Avant-propos » de *Par-delà bien et mal*, Traduit par Henri Albert, En ligne. https://fr.wikisource.org/wiki/Par_del%C3%A0_le_bien_et_le_mal/Avant-propos>. Consulté le 21 septembre 2017

domine se trouve à être la civilisation occidentale, celle-là même qui est passée maître dans la colonisation autant physique que psychique des continents et des individus. Il est important d'envisager ce *miracle* comme en étant un global et total, mais surtout, s'incruster narquoisement dans toutes les parcelles de la vie des individus touchés de près et même de loin par ce monstre à deux têtes qu'est la métaphysico-théologie. C'est cette monstruosité, cette édification de fausses Vérités, que Nietzsche nomme nihilisme. On peut conclure avec le philosophe que se fut, avant tout, de grandes et fausses « Vérités » qui dominèrent la majorité du monde occidental, et même au-delà. Heureusement, cet historique problème est, pour plusieurs, dorénavant percevable.

Il y a ainsi pour Nietzsche un phénomène englobant qui impose certaines réalités intelligibles au-delà des réalités sensibles. Toutefois, le fait que nous puissions ressentir ces *fausses* constructions montre bien qu'il y a une possibilité que d'autres choses adviennent. Lorsque la modernité occidentale prend conscience de ce subterfuge et en incorpore ses implications, elle s'ouvre à une nouvelle aurore qui pourrait rendre possible la remise en question de ses fondements plus imagés que saisissables. Cette opportunité est admirablement symbolisée par le bel aphorisme 125 du *Gai Savoir*, qui met en scène un « insensé » qui coure sur une place publique où se trouve « beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu ». Il me semble nécessaire de prendre le temps de (re)lire ce texte pour bien sentir toute sa puissance évocatrice :

[...] Où est Dieu? cria-t-il, je vais vous le dire! *Nous l'avons tué* – vous et moi! Nous tous sommes ses meurtriers! Mais comment avons-nous fait cela? Comment avons-nous pu vider la mer? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier? *Qu'avons-nous fait, à déchaîner cette terre de son soleil?* Vers où roule-t-elle à présent? Vers quoi nous porte son mouvement? Loin de tous les soleils? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés? Est-il encore un haut et un bas? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini? Ne sentons-nous pas le souffle du vide? Ne fait-il pas plus froid? Ne fait-il pas nuit sans cesse et de plus en plus nuit? Ne fait-il pas allumer les lanternes dès le matin? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ont enseveli Dieu? Ne sentons-nous rien encore de la putréfaction divine? – les

dieux aussi se putréfient! Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons tué! [...]⁹¹

Ce long et dense passage est fondamental pour bien comprendre l'ampleur du pouvoir qu'exerçaient les arrière-mondes – en premier lieu Dieu – sur notre compréhension de la vie. En tuant cette suprême représentation des autorités métaphysiques régulatrices, nous pouvons dorénavant apercevoir la noirceur qui nous entoure ; nous sommes en mesure de sentir le vide qui nous supporte. En sommes, nous voilà aptes à regarder l'horizon que nous donne l'Atlantique et, enfin, contempler notre réel soleil s'y coucher. Cette vraie étoile n'est définitivement pas celle dont parle « l'insensé » lorsqu'il demande où sont « tous les soleils? » Ceux-là représentent plutôt les métaphysiques historiques. Ces « soleils » ne sont pas matériels. Il n'est définitivement pas question de cette étoile qui nous réchauffe jour après jour, mais plutôt de ces *faux-soleils*, qui, depuis trop longtemps, sont considérés comme étant nos *Vérités*. La métaphore est lourde de signification, puisqu'elle compare l'astre qui nous garde en vie aux différentes métaphysiques. Elle pointe les idées que nous plaçons au même niveau d'importance que ce qui a le dernier mot sur la vie comme sur la mort. Nous avons donc existé pour des faux-soleils qui n'avaient définitivement pas la force et l'importance vivante que possède le grand flambeau du monde. Il est évident que le décès qu'annonce cet aphorisme ne désigne pas uniquement le Dieu chrétien, mais, peut-être davantage, tout ce qui a cherché à accaparer ce sur quoi les humains s'appuient pour vivre⁹². Ce meurtre expose la possibilité de la fin du privilège du réel par nos multiples *fausses-Vérités*, et ce, sous le signe du nihilisme⁹³. Cet événement nous ouvre à de nouvelles interprétations, à de nouvelles réalités et peut-être même, comme le pensait Nietzsche, à la transvaluation des anciennes valeurs qui déprécient la vie.

C'est sûrement en raison de cette nouvelle possibilité de changement radical que Nietzsche désigne les nouveaux humains qui perçoivent cette dite ouverture historique avec le qualificatif de « nihilistes ». Le philosophe réutilise la même racine que le nom

⁹¹ Nietzsche, Friedrich, *Le gai Savoir*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1982, p.148-150 [je souligne]

⁹² Blanchot, Maurice, « L'expérience-limite », *L'entretien infini*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1969, p.217

⁹³ Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1962, p.257

« nihilisme », exposé plus haut, pour définir ceux et celles qui ont vu les faux soleils de même que la possibilité de sentir et voir ce qui est réellement. Précisément, il choisit l'adjectif « nihiliste », pour désigner les « [...] homme[s] qui jug[ent] que le monde tel qu'il est ne devrait pas exister, et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas. »⁹⁴ La différence entre le nihilisme et les nihilistes n'est pas anodine ; elle est primordiale pour bien comprendre la suite de l'exposé. Le premier désigne le mouvement historique négateur de toutes les instabilités intrinsèques à la vie et le second représente ceux et celles qui voient et réagissent à ces négations. Pour grossir le trait, les nihilistes sont les observateurs et les observatrices du *temps du nihilisme*, ce moment qui impose un scepticisme envers tous les fondements stables, idéels, universels. Il faut comprendre que, sous cette acceptation, nous sommes de nombreux et de nombreuses nihilistes à être pris avec cette déroutante lucidité.

Cette vertigineuse réalisation sonne certainement la fin d'une manière de *normer* la vie, mais surtout le début d'une autre. Le monde tel que nous le sentons depuis tant d'années n'est pas ce qu'il est *réellement*. Conséquemment, maintenant que ce qui constitue le nihilisme peut être questionné radicalement, quelles sont les possibles réactions? Nietzsche entrevoit plusieurs effets et possibilités suite à cette ouverture au temps du nihilisme. Il est habituel de regrouper les conséquences possibles en deux types. La première réaction – qui est la plus problématique aux yeux du philosophe allemand – est celle qu'il nomme « nihilisme passif »⁹⁵. Cette notion représente le nihilisme qui mène à un déclin de cet infra-processus d'expansion de la vie en nous, que Nietzsche nomme « puissance ». La raison de ce déclin est que l'immense défi qu'engendre la perte de repères suprasensibles peut générer une apathie de l'esprit. Une nouvelle et lourde fatigue peut frapper celui ou celle qui se trouve dorénavant dans l'obligation de questionner tous les buts, toutes les valeurs et toutes les croyances qui le ou la précédaient. Il faut prendre le temps de sentir la masse de volonté, comme de travail que nécessite la reconstruction de sens, de repères, de vérités et de normes que soutenaient les dorénavant fuyants

⁹⁴ Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance II*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1995, p.11

⁹⁵ Nietzsche, Friedrich, « XIII, Fragment posthumes, Automne 1887-mars 1888 », dans *Œuvres philosophiques complètes*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1976, p.28

transcendants. C'est face à cette *surhumaine* mission, qu'impose la mort de Dieu, que les nihilistes passifs se déclarent vaincus⁹⁶. Le diagnostic est sans appel pour ces pessimistes : il ne reste qu'à laisser le vide refroidir nos constructions passées, et ce, sans chercher à renverser les anciennes valeurs, ni quoi que ce soit d'autre d'ailleurs. Les voilà tomber dans la détresse toujours plus aiguë. Cette descente n'est définitivement pas soutenue par Nietzsche. Au contraire, pour lui, il est primordial de ne pas succomber à cette déclinante tentation. Il propose plutôt de devenir des nihilistes un peu plus laborieux. Le philosophe propose ainsi une seconde réaction à la mort de Dieu, qu'il nomme « nihilisme actif »⁹⁷. Elle représente la disponibilité des humains à ne pas succomber à la détresse passive, mais plutôt à la recherche d'une nouvelle reconfiguration mouvante du monde. Les nihilistes actifs sont des sortes d'optimistes. Ils et elles se réjouissent du vide laissé par le départ des transcendances puisque ces nihilistes ont la force de reconstruire dans le désert. Pour Nietzsche, la place est maintenant libre pour la grande création, et plus particulièrement pour la modalité fondamentale de tout organisme vivant : la volonté de puissance⁹⁸. En fait, c'est justement la volonté de puissance qui, pour le philosophe, peut *transvaluer* les valeurs judéo-chrétiennes ou platoniciennes qui forment le nihilisme premier⁹⁹.

En résumé, les nihilistes sont pour Nietzsche les humains qui à la fois acquièrent la capacité de voir les négations provoquées par les métaphysiques et qui doivent, par conséquent, réagir à ces fausses réalités maintenant conscientes. Au moment même que cette catastrophique situation est prise en compte, il est évident qu'il ne peut qu'en suivre une transition vers autre chose. C'est à ce moment que ça se corse, puisque le nihilisme peut, d'une part, propulser notre puissance de création et, d'autre part, nous incliner vers

⁹⁶ Denat, Céline et Wotling, Patrick, *Op. cit.*, 2013, p.198

⁹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Op. cit.*, 1995, p.28

⁹⁸ À ce sujet, les thèses de Martin Heidegger vont très loin dans ce sens. Il propose de comprendre le nihilisme de Nietzsche comme ultime ouverture « de la volonté de puissance à la volonté de puissance ». Cette méta-volonté pourrait, selon lui, engendrer des sur-humains nietzschéens, ces grands artistes du devenir qui se placent au-dessus de la masse. Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1962, p. 253-322

⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance II*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1995, p.16

une abyssale amertume pétrifiante¹⁰⁰. Voilà précisément le nœud du problème. En raison de cette complexité, il est excessivement difficile de bien cerner les conséquences du dépérissement des arrière-mondes, puisque le même évènement possède en puissance la possibilité de tout et son contraire. Il ne fait aucun doute que cette indisposition civilisationnelle intéressera les penseur.es à venir.

C'est à peine trente ans après la mort de Friedrich Nietzsche que le professeur de philosophie d'Albert Camus, Jean Grenier¹⁰¹, introduit le jeune écrivain à la pensée nietzschéenne. Le futur prix Nobel de littérature fut aussitôt touché par le style comme par le fond aux multifacettes de l'œuvre du philosophe allemand. Ainsi, on peut affirmer que la compréhension de Camus du nihilisme est avant tout d'inspiration nietzschéenne¹⁰². Pour le romancier, il est clair que Nietzsche est celui qui prend conscience, mieux que n'importe qui, de toute la puissance problématique du nihilisme. L'auteur va jusqu'à considérer le philosophe comme étant « le premier nihiliste accompli de l'Europe », puisqu'il est celui qui a vu et vécu ce dont lui-même expose les tenants et aboutissants¹⁰³. Néanmoins, autant que l'écrivain adhère à l'explication nietzschéenne du nihilisme, que d'autre part, il entrevoit des contrecoups différents. Plus exactement, il amoindrit considérablement les conséquences nietzschéennes (nihilisme passif et/ou actif), mais surtout, il dénonce fermement les traitements que le philosophe propose (la volonté de

¹⁰⁰ Biaggi, Vladimir, *Le nihilisme*, Coll. « Corpus », Paris, GF Flammarion, 1998, p.28

¹⁰¹ L'influence de Grenier sur Camus n'est plus à prouver. La pensée du professeur était empreinte de relativisme, d'orientalisme et de scepticisme. Il était un grand connaisseur de l'œuvre de Friedrich Nietzsche, de Sextus Empiricus et du bouddhisme. Fait intéressant, Grenier écrit en 1926 un article sur le penseur Giuseppe Rensi dans lequel il commente l'essai de l'italien, au titre pour le moins précurseur, *La philosophie de l'absurde*, publié en 1924. Voir Grenier, Jean, « Giuseppe Rensi – Le scepticisme » Dans Rensi, Giuseppe, *La philosophie de l'absurde*, Paris, Allia, 2014, p.9-18

¹⁰² Woodward, Ashley, « Camus and Nihilism ». *Sophia*, Vol. 50, n°4 (2011), p.545

¹⁰³ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.91. On peut s'imaginer que Camus ait lu cet aphorisme de *La volonté de puissance* : « De la genèse du nihilisme. – On n'a que tardivement de ce que l'on sait. Je n'ai osé que récemment m'avouer que j'ai été toujours été nihiliste à fond : l'énergie, le fanatisme avec lequel j'avais dans mon nihilisme m'a trompé sur ce fait fondamental. Quand on avance vers un but, il semble impossible que " l'absence de but en soi " constitue le fond de notre credo. » Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance II*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1995, p.50

puissance, le sur-humain)¹⁰⁴. Dès lors, il est enfin temps d'exposer le moment où le chemin camusien s'écarte tout doucement de celui bien pavé par Nietzsche.

Avant tout, peut-être faut-il le redire, Camus adhère à l'explication nietzschéenne du nihilisme (platonisme et christianisme). Il est aussi d'accord avec la définition de ce qu'est un nihiliste, c'est-à-dire celui qui demande que la vie soit telle qu'elle est réellement. Il va jusqu'à paraphraser explicitement Nietzsche dans *L'homme révolté* : « [l]e nihiliste n'est pas celui qui ne croit en rien, mais celui qui ne croit pas à ce qui est. »¹⁰⁵ Malgré ces adhésions, le fil de pensée du nihilisme nietzschéen va, au sortir des conséquences et des traitements, prendre les couleurs toujours plus vives d'Albert Camus. En fait, s'il y a un principal point de divergence entre les deux, il se trouve à deux extrémités du cheminement du philosophe allemand : le sur-humain et la volonté de puissance. Ces avenues ne sont pas acceptables pour Camus. Il les compare à une ambition de sortir du monde. Assurément, pour le romancier, que de se reconnaître comme « Législateur » en refusant toutes les lois mises à part celles venant de notre volonté propre, c'est à la fois d'accepter tous les crimes et de se placer au-dessus des autres humains, de la vie et de ce qui fait le monde. Reprenant la parole d'Ivan dans *Les démons*, qui déclare que « [c]omme Dieu et l'immortalité n'existent pas, il est permis à l'homme nouveau de devenir Dieu », Camus compare cet « homme nouveau » qui peut devenir dieu, au « sur-humain » nietzschéen, qui tous deux aspirent finalement à la même chose¹⁰⁶. Camus accuse Nietzsche de générer avec cette notion des idées qui ont favorisé la mise en place de mouvements destructeurs¹⁰⁷. Même si, formellement, le philosophe allemand n'envisageait certainement pas cette récupération de sa pensée, le nazisme et les totalitarismes sont, aux yeux de l'écrivain, en germe dans les idées de volonté de puissance et de sur-humain. Ces mouvements

¹⁰⁴ Camus écrit à Grenier qu'il profitera de « [...] son essai sur la révolte pour dire que ce culte de l'histoire et de la volonté de puissance où nous vivons est à la fois une démesure et une erreur théorique. C'est le moment d'entamer la critique du Nietzscheisme (dans ce qu'il a d'hégélien), mais pas du point de vue traditionnel, mais du point de vue contemporain. » Camus, Albert ; Grenier, Jean, *Op. cit.*, 1981, p.116

¹⁰⁵ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.96

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.83

¹⁰⁷ Woodward, Ashley, « Camus and Nihilism ». *Sophia*, Vol. 50, n°4 (2011), p.546

révolutionnaires sont, pour lui, inacceptables, pour des raisons bien précises, que je vais exposer plus bas. C'est en ces termes que la plus grande fissure se forme entre les deux penseurs. Cependant, ce désaccord ne s'est pas fait de manière impromptue ; le détachement s'est au contraire produit posément. Il faut faire un pas derrière pour bien cerner la compréhension camusienne du nihilisme par le truchement des conséquences que l'écrivain en déduit : l'absurde.

Le chemin menant Camus à percevoir le nihilisme est bien particulier. Plusieurs indices biographiques portent à croire que ses liens familiaux aient pu lui faire sentir un manque essentiel, et ce, de manière tout à fait précoce. En effet, avant son premier anniversaire de naissance, le père de l'auteur perd la vie dans une tranchée de la Première Guerre mondiale. Cette mort parmi tant d'autres laisse le nouveau-né dans les bras d'une mère qui ne savait ni lire, ni écrire et ne parlant qu'à demi-mot. C'est donc très jeune que le romancier dût vivre avec le silence *maternel*, avec le silence premier. Ce mutisme qui vient de celle dont on attend toutes les réponses, celle qui doit nous nourrir et nous garder en vie, alluma la bougie de l'ombre chez le jeune Albert Camus. Le silence quotidien de sa mère durant l'enfance est pour lui une tragédie, certes, mais qui par la suite apporta davantage que le pourrait la simple parole.¹⁰⁸

Ce sont ces mutismes qu'il l'amènent à écrire – à vingt-deux ans –, son premier recueil de nouvelles : *L'envers et l'endroit*¹⁰⁹. Avec une lucidité tragique qui lui est propre, il témoigne dans cette première publication des différents silences qui le poursuivent. L'auteur transpose dans six histoires les conséquences que lui impose la réalisation que l'univers ne fait pas de cas de la présence humaine. À ce propos, dans l'une des nouvelles les plus touchantes du recueil, *L'amour de verre*, il fait dire au narrateur : « [...] ce qui me frappait alors ce n'était pas un monde fait à la mesure de l'homme – mais qui se refermait

¹⁰⁸ Grenier, Roger, *Albert Camus soleil et ombre*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1987, p.59-63

¹⁰⁹ Ce recueil de nouvelles est publié dans la collection « folio essais » et non pas dans la collection intitulée seulement « folio », comme c'est le cas des autres œuvres littéraires de l'auteur. Il se pourrait que la longue et importante préface, écrite vingt ans après la première publication du recueil, y soit pour beaucoup. Il serait aussi tout à fait approprié de défendre que les différentes nouvelles soient, à leur manière, de petits « essais ». Camus, Albert, *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 119p.

sur l'homme. »¹¹⁰ Dans ce passage ressort la conjonction « alors », qui marque le réveil qui fait voir la grande énigme existentielle ; celle qui impose cette l'âpre impression qu'il se trouve une insurmontable distance entre les humains et le monde. Le même constat est aussi posé dans le premier livre de Camus, *La mort heureuse*¹¹¹, publié seulement de manière posthume. On y suit le personnage principal, Mersault¹¹², qui se sent « [...] jeté endormi dans un monde étranger. »¹¹³ Ici aussi, se produit chez le protagoniste un éveil de conscience fondamental : l'unité qu'il donnait au monde se déplace de la connaissance à l'étrangeté.

Ces paroles révèlent la pensée d'un jeune auteur pour qui le monde s'évolue vers l'extérieur – l'unité s'éloigne de nous. Il y a donc chez lui, une réalisation que le monde n'est pas à la mesure des humains – au contraire, il s'oppose à eux. C'est en ces termes qu'apparaît, chez Camus, la condition humaine au temps du nihilisme : une antinomie entre le monde et l'humain, laquelle apporte un sentiment d'étrangeté sur terre. C'est aussi de cette manière que se montre la première fissure entre Nietzsche et Camus, puisque le philosophe insiste sur le manque, sur « le désert [qui] croît »¹¹⁴, tandis que le romancier insiste sur une nouvelle relation qui apparaît entre l'humain et le monde. La différence peut paraître subtile, mais elle est fondamentale pour la suite des événements. En effet, il faut prendre le temps de bien définir ce que comprend Camus lorsqu'il affirme que l'unité métaphysico-théologique, qui s'effrite dorénavant, laisse place à une figure du nihilisme propre à son époque, qu'il nomme absurde¹¹⁵.

¹¹⁰ Camus, Albert, « L'amour de vivre », *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, p.107

¹¹¹ Camus, Albert, *La mort heureuse*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 2010, 171p. Ce livre précède *L'étranger* et été écrit en même que la majorité des nouvelles de *L'envers et l'endroit*.

¹¹² À propos du nom du personnage, le commentateur Frédéric Musso note que « le héros de *La mort heureuse*, le premier roman abandonné, s'appelle Mersault (mer, soleil, dit-on...) ; le héros de *L'étranger*, Meursault (meurtre, soleil, dit-on...). Musso, Frédéric, *Albert Camus ou la fatalité des natures*, Coll. « nrf essais », Paris, Gallimard, 2006, p.21

¹¹³ Camus, Albert, *La mort heureuse*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 2010, p.40

¹¹⁴ Nietzsche, Friedrich, « Méchanceté solaire », Dans *Poèmes - 1858-1888- : Dithyrambes pour Dionysos*, Coll. « nrf » Paris, Poésie \ Gallimard, 1997, p.83

¹¹⁵ Weyembergh, Maurice, « Nihilisme », *Op. cit.*, 2009, p.608

3. UNE EXPLICATION DE L'ABSURDE

Le mot « absurde » peut être compris de plusieurs manières ; comme un manque de sens, un type d'humour, un illogisme, quelque chose de contraire à la raison ou de simplement dissonant. Dépendamment des situations, tout cela peut être vrai. C'est en prenant acte de ces différentes acceptions que Camus développe sa propre définition. Pour lui, l'absurde n'est pas qu'une idée parmi tant d'autres, mais plutôt ce qui fonde la condition existentielle de tous les humains au temps du nihilisme¹¹⁶. Pour bien cerner ce qui est en jeu, je vais décortiquer la grande phrase qui définit succinctement l'absurde camusien, que voici : « L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde. »¹¹⁷ Je vais d'abord expliquer « l'appel humain », ensuite « le silence du monde », poursuivre avec l'adjectif « déraisonnable » et conclure avec ce qui lit le tout, la « confrontation ».

En premier lieu, « l'appel humain ». Un appel est une sorte d'invitation se rapprochant d'un acte de désir. Cette attention demandée est considérée par Camus comme en étant une tout à fait profonde et fondamentale. Cet appel est une caractéristique précisément humaine, qui nous différencie du reste du vivant. Ainsi, chacun et chacune d'entre nous seraient intrinsèquement amené.e à demander, serait amené.e à se questionner. Mais quelles questions exactement? Celles des trop grands « pourquoi ». Non pas de simples « comment », mais plutôt les questions infinies, celles qui nécessitent une conscience de l'univers qui nous dépasse. Pourquoi vivons-nous? Pourquoi mourons-nous? Pourquoi il y a-t-il quelque chose plutôt que rien? Pourquoi !? Voilà quelques grands appels humains. Bien sûr, tous et toutes ne se posent pas ces questions, néanmoins pour l'écrivain tout le monde a la capacité de tomber dans ce qui peut être nommé un éveil existentiel.

¹¹⁶ Plusieurs recherches contemporaines défendent la présence de différentes ontologies, lesquelles peuvent être comprise comme autant de « conditions humaine ». Suivant ces recherches, la condition humaine absurde camusienne doit être relativisée et peut-être ramenée aux occidentaux, possiblement même à une certaine époque. À ce propos, voir Descola, Philippe, *Op. cit.*, 2005, 792p.

¹¹⁷ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « Folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.46

Selon l'auteur, nous avons au fond de nous, comme l'a bien exposé Martin Heidegger, un « souci »¹¹⁸, où se cache l'angoissant besoin de clarté. Nous avons un impérieux appel qui demande la fin de la naïveté. Cette ultime préoccupation apparaît un jour et, à ce moment, « [...] tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement. »¹¹⁹ Cette apparition émane d'un profond appétit d'absolu et d'unité, où le premier explique les totaux « pourquoi » et le second assure la fermeture du sens. Cet enfermement en question peut être comparé à un néon : cette lumière qui éclaire froidement, selon ses propres limites, la salle dans laquelle nous nous trouvons. C'est de la même façon que nous éclairent les artificiels absolus, tout comme l'unité inventée, lesquelles nous éloignent du souci qu'apportent les questionnements multipliants. Comme le romancier l'écrit, ce besoin de réponses fermées est constitutif de l'existence : « [j]e peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines, sauf ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion. »¹²⁰ Un grand exemple de ce besoin fondamental se retrouve chez le personnage Caligula de la pièce du même nom. Ce dernier, par désespérance trempée de ressentiment, finit par demander l'impossible : l'Absolu. Le personnage veut *littéralement* la lune¹²¹. L'image est forte. Il réclame les réponses impossibles, lesquelles sont du même type que ses questions : elles sont inhumaines. La raison de cette démesure est simple : « les choses, telles qu'elles sont, ne [lui] semblent pas satisfaisantes. »¹²² Caligula ne supporte pas que le monde ne soit pas là pour lui faire plaisir. C'est cette désillusion qui le pousse à crier un surhumain « pourquoi? » Ce personnage exemplifie l'extrémité de ce que peut être l'appel humain. Il est l'exemple parfait d'un individu qui devient sourd envers la vie terrestre et vivante en raison même du silence cosmique qui l'obsède. Ce faisant, il ruine tout ce qui l'entoure, autant physiquement que sentimentalement. Il ne fait aucun doute que ce personnage représente la partie la plus

¹¹⁸ Heidegger, Martin, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 2013, p.74-78

¹¹⁹ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.29

¹²⁰ *Ibid.*, p.75

¹²¹ Camus, Albert, *Caligula* suivi de *Le malentendu*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1958, p.26

¹²² *Ibid.*, p.25

négative de l'œuvre d'Albert Camus¹²³. La pièce de théâtre nous montre la puissance destructrice des questionnements qui sommeillent en nous, mais surtout des dangereuses solutions qu'entraîne ce manque de l'impossible, lequel peut nous amener à nier nos pair.es de conditions¹²⁴. Voilà jusqu'où peut nous mener le besoin de réponses : jusqu'à la limite de la vie.

Il y a donc d'un côté l'appel humain, et puis, de l'autre, se trouve le « silence du monde ». Ce mutisme n'est jamais seul. Il est toujours en intime relation avec l'humain et son appel. En effet, le monde n'est pas, en tant que tel, silencieux, comme il n'est pas en lui-même absurde. Au contraire, « [...] cet univers ne tend à rien et ne vient de rien parce qu'il est déjà accompli et qu'il l'a toujours été. Il n'a pas de tragédie parce qu'il n'a pas d'histoire. Il est inhumain à souhait. »¹²⁵ La réflexion de l'auteur est tranchante. Le monde ne demande rien à personne, ni à lui-même. Il n'a pas de secret et n'étouffe rien. La source du silence est ailleurs. Son origine, c'est la *parole* humaine. Le vide sonore apparaît lorsque l'humain rentre en ligne de compte, c'est à ce moment que le mutisme couvre *son* monde. Le brouillard apparaît en même temps que la vision ; « [u]n degré plus bas et voici l'étrangeté : s'apercevoir que le monde est "épais", entrevoir à quel point une pierre est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage peut nous nier. »¹²⁶ Les différences entre l'humain et la roche sont énormes. Les pierres ne voient pas le brouillard puisqu'elles font partie du monde comme la brume. L'humain, lui, est extérieur puisqu'il voit les deux ; il perçoit la relation se développant entre ces demandes d'unité et l'indifférence mondiale, mais surtout, ressent qu'il n'en fait pas partie.

Et si au moins le « silence du monde » s'arrêtait là – mais non. À l'intérieur de la définition camusienne de l'absurde se trouve le qualificatif « déraisonnable », qui caractérise le « silence du monde ». Comme l'explique la mère de Martha dans *Le malentendu*,

¹²³ Grenier, Jean, *Albert Camus soleil et ombre*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1987, p.139-140

¹²⁴ Corbic, Arnaud, *Camus L'absurde, la révolte, l'amour*, Paris, Les Éditions de l'atelier, 2003, p.126

¹²⁵ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.47

¹²⁶ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.30

le « monde lui-même n'est pas raisonnable »¹²⁷. Pour en arriver à définir le monde comme tel, il est nécessaire, préliminairement, de bien cerner la position de l'auteur par rapport à la raison elle-même. Albert Camus se positionne contre la logique, contre la science, et supérieurement contre la raison, qui sont pour lui des phénomènes-systèmes qui prônent et nécessitent une impossible unité dans tous les domaines, des mathématiques jusqu'aux questions existentielles. En d'autres mots, les systèmes raisonnables sont, pour l'auteur, des enfermements aveuglants. Ils camouflent l'impossibilité de vérité, l'impossibilité de *raison* qui explique tout. Le romancier cherche plutôt une autre *logique*.

Pour éclaircir son rapport à l'*anti-logique*, il est utile de passer par la question du suicide, si fondamentale pour lui¹²⁸. Dans *Le Mythe*, Camus suggère que « [I]es hommes qui meurent de leurs propres mains suivent ainsi jusqu'à sa fin la pente de leur sentiment. »¹²⁹ Le suicidé est mort puisqu'il s'est logiquement enlevé la vie. Cette logique va comme suit : J'existe → Pourquoi j'existe? → Comme tout le reste, j'ai besoin d'une raison → Il n'y a pas de grande *raison logique* d'exister → Je vais donc m'enlever la vie, puisqu'elle n'a pas de raison et, comme toute chose, elle doit en avoir une. Cette raisonnable mathématique, telle que développée par un large pan de la tradition philosophique occidentale, tend à la mort. La logique prévaut souvent sur la vie elle-même, ce que le romancier refuse pleinement. Écrire cela, c'est peut-être encore aller trop vite. Il faut comprendre avant tout que cette logique, qui possède en puissance le suicide, se voit appuyée par la raison instrumentale, universelle. L'auteur la dénonce tout aussi ardemment, puisque pour lui la raison « pratique ou morale, ce déterminisme, ces catégories qui expliquent tout, ont de quoi faire rire l'homme honnête. Ils n'ont rien à voir avec l'esprit. Ils nient sa vérité profonde qui est d'être enchaîné. »¹³⁰ Ce clin d'œil à Emmanuel Kant se veut une dénonciation des différents « impératifs » de la pensée du philosophe qui s'apparentent avant tout à des

¹²⁷ Camus, Albert, *Caligula suivi de Le malentendu*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1958, p.228

¹²⁸ Le fameux incipit du *Mythe* ne peut pas être plus clair : « [I]l n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1942, p.17

¹²⁹ *Ibid.*, p.24

¹³⁰ *Ibid.*, p.38-39

placebos. Les déterminismes moraux peuvent cacher certains maux, mais, s'ils y arrivent, ce sera toujours par une sorte de hasard ou grâce à une mise en scène qui restera imparfaite. Les pansements logico-moraux, qui cachent cette plaie béante ; ces faux remèdes, qui se veulent universaux, barrent la voie à la recherche et à la possibilité d'autres chemins variables, lesquelles pourraient nous amener vers d'autres manières de vivre en cohérence avec le monde. Avancer dans la pensée à l'aide de la raison peut potentiellement expliquer certains superflus « comment », mais jamais elle ne pourra taire les hurlements existentiels. Enfin, dans cette attaque contre la raison se trouve plus en avant la science comme allié normatif qui « explique ce qui fonctionne et non ce qui *est*. »¹³¹ Ce mode de connaissance ne pourra jamais répondre aux appels humains. Si l'on veut tendre à un certain bien-être, si l'on veut réellement regarder la vie telle qu'elle se présente à nous, il est nécessaire de développer un autre type de *logique*, une autre *raison* qui concorde avec les fluctuations de la vie. Il est indispensable de sortir de la sécurité que nous apportent les systèmes logiques. Il faut penser dangereusement. La vérité ne sera pas confortable comme elle ne sera pas absolue. La vérité est comme le silence du monde : *déraisonnable*.

Il y a donc d'une part un « appel humain » et, d'autre part, le « silence du monde », lequel se trouve « déraisonnable ». Ces deux pointes pourraient très bien vivre tranquillement chacun sur leurs rives, sans connaître l'autre, mais, ô comble du malheur, ils sont en constante relation. En fait, ce qui sépare l'appel humain du silence du monde – ou plutôt les lies –, c'est une totale « confrontation ». Comme l'expose Camus, « [e]ntre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. »¹³² Il y a une antinomie qui fonde la condition humaine, une séparation entre les apparences conceptuelles et notre expérience sensible¹³³. C'est cette instable tension qui définit les rapports qu'entretiennent les humains avec le monde. Ce mouvement tendu dépend de la force de l'appel ou encore de l'attention qu'on peut porter envers le silence. Et, sans cette ambiguë filiation, il n'y aurait tout simplement pas

¹³¹ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.40

¹³² Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.36

¹³³ Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2010, p.11

d'absurde. C'est pour cette raison que l'auteur peut en venir à écrire « [...] que l'absurde n'est pas dans l'homme (si pareille métaphore pouvait avoir un sens), ni dans le monde, mais dans leur présence commune. »¹³⁴ Bref, la condition humaine n'est définitivement pas une idée stable : elle est constante confrontation.

Maintenant que la phrase « [l']absurde naît de la confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde » est décortiquée, elle a, paradoxalement, plus de sens. C'est en conséquence à cette difficile et obligée relation entre les humains et le monde que l'absurde apparaît et dépend. Telle une blague qui déçoit nos attentes, l'essence de la condition humaine se forme lors de la prise de conscience qu'il y a une grave différence entre nos attentes et la réalité. Le sentiment absurde s'apparente significativement à une large déception. Néanmoins, il est envisageable que tous et toutes ne ressentent pas ce désabusement, mais seulement ceux et celles qui y pensent, qui ont commencé à être « miné[s] »¹³⁵. Dès lors, il émerge un paradoxe. L'absurde est causé par une confrontation existentielle, qui fait apparaître la condition de tous les humains, mais, paradoxalement, ce fondement, par définition totalisant, n'est pas nécessairement compris et senti par tous et toutes. Alors comment est-il possible que la condition humaine, celle qui devrait contenir tous les humains, ne soit pas vécue par tout le monde? Camus esquisse plusieurs potentielles esquives, comme la force du « divertissement au sens pascalien »¹³⁶, « l'habitude de vivre avant de penser »¹³⁷ ou encore les différents « sauts » dans les métaphysiques, dans les religions : dans l'espoir¹³⁸. Contrairement à ceux et celles qui usent de ces évasions, l'humain absurde est celui qui perçoit l'opposition entre ces besoins et la réalité pour ensuite refuser toute attitude de fuites, afin d'affronter lucidement sa condition¹³⁹. Il est donc possible de vivre en « esquivant » souvent, voire toujours, notre condition. Dans tous les cas, l'absurde reste, pour le romancier, à la base de tous les

¹³⁴ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.50

¹³⁵ *Ibid.*, p.19

¹³⁶ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.23

¹³⁷ *Ibid.*, p.23

¹³⁸ Voir la partie « Le suicide philosophique » dans Camus, Albert, *Op. cit.*, 1942, p.48-74

¹³⁹ Vincent, Élisabeth, *L'étranger Camus*, Paris, Bordas, 1990, p.88

humains, même s'il n'est pas vécu de cette manière par tout le monde, chaque jour, à chaque moment.

Pour conclure, on peut s'imaginer que cette antinomie existentielle ne peut qu'altérer notre vie. Comme pour le nihilisme nietzschéen, les conséquences de l'absurde sont aussi fondamentales que multiples, elles sont aussi *originales* que pleines de danger. Bref, le temps du nihilisme permet de modeler cette manière particulière de nommer la vie des existant.es ressentant dorénavant la fameuse confrontation entre leurs demandes et la fin de non-recevoir du monde. Ce type d'existence ouvre la voie à la réinterprétation de plusieurs mouvements historiques. C'est à partir de cette loupe qu'Albert Camus va passer de nombreuses pages à essayer de disséquer et de représenter ce que peut être la vie des humains minés par cette profonde déception.

4. CONSEQUENCES ET AUTRES POSSIBILITES DE L'ABSURDE

Il est difficile de décrire pleinement le malaise existentiel qu'est l'absurde. Comment mettre en mot ce déchirement qui remet en question notre propre vie ; cette nécessité première, la seule pouvant faire exister cet insensé? La difficulté langagière n'empêche en rien l'apparition des différentes manifestations d'angoisse qui en découlent. En fait, ces défaillances, autant physiques que psychiques, s'installent dans notre corps sans notre accord. Ces troubles sont là, et ils se ressentent, un peu, beaucoup, trop. Pesant cet insoutenable, comment ne pas sentir les sombres dangers de ce sentiment d'étouffement de la vie elle-même? Tout s'entrecoupe à l'intérieur de cette étrangeté déçue, qui, souvent, s'élève jusqu'à l'intolérable. La fièvre monte à chaque gorgée de conscience, qui nous rappelle que nous sommes physiquement reclus dans un endroit obligatoire et imposé jusqu'à notre fin. On peut comprendre que plusieurs ont cherché les portes de sortie, les fuites, les enivrements et les mises en action afin d'effacer, nuire ou encore faire disparaître cette intime disjonction existentielle. Faut-il réduire à néant le silence? Faut-il taire les appels? Ou encore passer par d'autres chemins afin de calmer ce mal aussi abstrait que physique?

Pour sa part, Albert Camus tente d'apposer sa syntaxe absurde à d'influentes réactions historiques qui tentèrent de pallier la séparation qui existe entre la culture et le monde. Pour lui, comme pour Nietzsche, le plus grand exemple historique de négation du monde est certainement le christianisme. L'écrivain va jusqu'à affirmer dans son diplôme d'études supérieures (DES), qu'on retrouve dans l'Ancien Testament une « vue pessimiste sur le monde et ce refus orgueilleux d'accepter, [où] court la résonnance d'une sensibilité toute moderne. »¹⁴⁰ Ce théologique créateur de réponses et négateur du monde muet représente parfaitement le paradoxe qui englobe les mouvements de pensées qui intègrent – souvent sans le savoir eux-mêmes – la logique négatrice du nihilisme. Comme l'écrit clairement l'écrivain dans un texte inédit : « [...] le nihilisme se définit moins par la négation que par l'affirmation d'une négation privilégiée, qui ne tolère aucune autre sorte de négation »¹⁴¹. Ce sont ces affirmations-négations que Camus retrouve chez certains mouvements modernes réagissant au nihilisme métaphysico-théologique. Selon lui, plusieurs groupes ou individus usent encore de la logique de ce premier nihilisme, puisqu'ils promeuvent aussi une « négation privilégiée ». Suivant cette idée, plusieurs architectes de mouvements qui se voulaient contre le nihilisme premier (qui place l'intelligible à l'avant plan), ont, à leur tour (re)nié le monde, comme l'ont fait le platonisme et le christianisme. Cette idée d'une révolte contre le nihilisme qui soit encore négatrice, est au cœur de *L'homme révolté*. Dans cet essai, l'auteur met en place une « [...] généalogie de la révolte et de ses perversions [qui est] en même temps la généalogie du nihilisme [...] »¹⁴². On retrouve ainsi dans cet ouvrage de nombreux exemples de révoltes négatrices. J'en retiens deux qui me paraissent spécialement influentes et claires : les romantiques et les totalitaristes. Ces deux types peuvent être rassemblés sous la notion « d'humain du ressentiment », telle que développée par Max Scheler dans son essai

¹⁴⁰ Camus, Albert, « Métaphysique chrétienne et néoplatonisme », Dans *Œuvres Complètes. Tome II – Essais*, Coll. « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1965, p.1257

¹⁴¹ Camus, Albert, « Défense de " L'homme révolté " », *Op. cit.*, 1965, p.1706. Ce texte non-publié se voulait une réplique à l'article de Jean-Paul Sartre. Le texte du philosophe français répondait déjà à la première réponse de Camus à la vicieuse critique de *L'homme révolté* rédigé par Francis Jeanson.

¹⁴² Weyembergh, Maurice, *Op. cit.*, 2009, p.609

*L'Homme du ressentiment*¹⁴³. Cet ouvrage philosophique inspira Camus à cerner ces nihilistes, qui tentent de substituer leur sentiment de trahison existentielle par une vengeance idéologique. Pour le romancier, les différentes constructions romantico-totalisantes ne firent que reproduire à leur manière notre antinomie mondiale. Camus dénonce donc ces individus, qui finalement, ont lutté « contre un mensonge pour une demi-vérité »¹⁴⁴. Cette pauvre moitié se trouve ainsi tout aussi négatrice que peut l'être la métaphysico-théologie. Il est nécessaire d'exposer les logiques qui soutiennent ces contre-exemples carburant avant tout au ressentiment existentiel.

Pour Camus, ces idéologues du ressentiment sont des « mauvais nihilistes ». Ils se fondent sur la rancune d'une existence qui devrait avoir du sens.¹⁴⁵ Ces grands déçus-vengeurs sont persuadés que le tort en question se trouve à être la promesse faite par les métaphysiques, qui affirment qu'il existe une Vérité, une unité, de la cohérence et une finalité à la vie. Ces nihilistes sont en ce sens des « énervés »¹⁴⁶, qui se sentent floués par les promesses métaphysiques. Ils ont obstinément refusé leur insignifiance vis-à-vis la vie chaotique pour finalement tenter d'expier cette trahison en créant d'autres cohérences par eux-mêmes. De sorte que pour l'écrivain, les romantiques et les architectes des totalitarismes ne sont, au final, que des mauvais perdants, des déçus remplis de rancœur.

¹⁴³ Cette inspiration n'est pas anodine, puisque comme le fait remarquer Novello : « Camus cite *L'Homme du ressentiment* dans *Remarque sur la révolte*, essai sur la révolte écrit entre 1943 et 1944, publié dans le volume collectif *L'Existence*, et dont quelques parties seront reprises et remaniées dans *L'homme révolté*. » Novello, Samantha, « De l'Absurde à l'Amour. La « révolution » éthique de Camus entre Nietzsche et Scheler », Dans *Camus et l'éthique*, dir. par Ève Morisi, Garnier, Paris, 2014, p.119. Pour ma part, je retiens du philosophe Max Scheler une phrase en particulier : « [...] le fruit propre du ressentiment n'est pas cette haine apparemment irraisonnée visant certains individus ou, comme dans la lutte des classes, certains groupes sociaux bien déterminés. Il manifeste toute son efficacité, non pas seulement en faussant notre vision de l'univers, et en déterminant une haine particulière à l'égard de certaines choses ou de certaines personnes, mais en faussant le sens des valeurs elles-mêmes, c'est-à-dire, avant tout, en opérant ce que Nietzsche appelait une « falsification du barème des valeurs. » Scheler, Max, *L'Homme du ressentiment*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1970, p.59-60

¹⁴⁴ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1965, p.1704

¹⁴⁵ Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2010, p.6

¹⁴⁶ « Énervé » est le terme avec lequel Camus se désigne lui-même pour signaler à son correspondant qu'il ne s'est pas encore « lav[é] du souci métaphysique ». Camus, Albert ; Ponge, Francis, *Correspondance 1941-1957*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 2013, p.36

Il va sans dire que ce sont de grosses accusations qui nécessitent de plus amples explications.

En premier lieu, les romantiques, qui sont pour l'auteur des *nihilistes-négateurs*, puisqu'ils sont capables, à la fois de voir l'espace que laissent les métaphysiques, ainsi que de nier, à leur manière, de larges pans de la réalité. Ces derniers voient les « arrières-mondes » et réagissent à cette prise de conscience en idéalisant un autre monde, et ce, à partir d'un passé qui n'a jamais existé comme d'un futur imaginé. Au fond, ils sont malades de « ressentiment » par rapport à leur monde qui perd ses repères métaphysico-théologiques¹⁴⁷. Les romantiques veulent que leur existence (re) fasse sens dans le monde. Pour ce faire, ils se balancent entre la perte du vieux monde et le manque d'un futur qui n'est pas. Le présent devient un entre-deux plein de passés mélancoliques et de futurs idéalisés. Ce balancement mène à une frustration, tout autant métaphysique que l'est la réalisation du premier nihilisme¹⁴⁸. Le présent comme la vie ne peuvent qu'en sortir perdants. Ainsi, c'est armé d'espoir, cette « esquivé mortelle »¹⁴⁹, que les romantiques mettent en place de grandes idées qui les dépassent. Ces substantiels ajouts d'idéels prirent énormément de place dans le bassin qu'est la totalité de la réalité, et ce, jusqu'à nier ce qui était là, totalement, quotidiennement, sans plus. Le problème est que c'est précisément cela être négateur de monde ! C'est pour cette raison que Camus ne démord pas et s'acharne à dénoncer « [...] les révolté[s] romantique[s], refusant ce qu'il[s] [sont, se condamnant] provisoirement au paraître dans le malheureux espoir de conquérir un être plus profond. »¹⁵⁰ Pour le romancier, ces nihilistes-négateurs sont fondamentalement des idéalistes dans le sens premier du terme : ils vivent à travers les idées, lesquelles ne se matérialisent pas directement en actions concrètes. Il ne fait aucun doute que leurs

¹⁴⁷ Novello, Samantha, « De l'amour du monde ou " Le premier homme " d'Albert Camus », Dans *Albert Camus, Mémoire et dialogue en méditerranée*, dir. par Yvonne Fracassetti Brondino, Cagliari, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2015, p.235

¹⁴⁸ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.41

¹⁴⁹ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.23

¹⁵⁰ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.78

propositions étaient nihilistes, étant avant tout des idées, des intelligibilités. Toutefois, certains ont cherché à traverser la frontière qui sépare les idées du monde sensible.

En second lieu, dans la catégorie des humains du ressentiment, se trouvent les architectes des totalitarismes modernes, ce phénomène sociopolitique destructeur qui cherche à systématiser et à homogénéiser la vie. Pour Albert Camus, cette auto-aliénation socioéconomique du monde se fait à la fois par l'individualisme, par l'utilitarisme bourgeois, mais surtout par une politique de puissance¹⁵¹. Ce sont les exemples ultimes de systématisation et d'enfermement de la vie. En ce sens, lorsque l'auteur pointe le nihilisme des totalitaristes, il n'est plus vraiment question d'un problème métaphysique. Ce large système doit plutôt être compris comme une conséquence sociopolitique de la perte des métaphysiques¹⁵². Le problème est que les solutions matérielles ne peuvent tout simplement pas pallier la disparition des idéaux régulateurs¹⁵³. Aucune armée, aucune bombe, aucun camp de concentration ne peuvent prendre la place du trou existentiel. Ainsi, avec les totalitarismes, tel que nous les avons vécus au XXème siècle¹⁵⁴, apparaît un mouvement de négativité qui fait main basse sur la vie, et spécialement celle humaine, qui perd en importance par rapport à la cohérence du système totalitaire. Les meurtres qui en découlent en sont de bien précis, calculés et froids : ils sont *raisonnables*. Camus utilise une citation de Charles Nodier, pour résumer ce qu'il dénonce : « [t]uer un homme dans le paroxysme d'une passion, cela se comprend. Le faire tuer par un autre dans le calme d'une méditation sérieuse, et sous le prétexte d'un ministère honorable, cela ne se comprend

¹⁵¹ Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2015, p.236

¹⁵² Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2010, p.61

¹⁵³ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.19

¹⁵⁴ Ma compréhension des totalitarismes est influencée par les écrits d'Hannah Arendt. Dans son livre *Les origines du totalitarisme*, elle décrit ces mouvements comme en étant basés sur une ultra bureaucratie aux visées idéologiques universelles, qui grâce à la légitimité qu'ils acquièrent par leur promesse d'un « paradis » se trouvant soit à la fin de l'histoire ou lors de l'avènement d'une race pure, peuvent propager leurs dynamiques autodestructives, lesquelles brisent les structures sociales par la terreur. Dans *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Coll. « Points Essais », France, Édition du Seuil, 2002, p.165-279. Comme le défend Samantha Novello dans sa thèse de doctorat, je crois que cette définition a énormément en commun avec celle que développe Camus dans *L'homme révolté*. Il est, en ce sens, intéressant de remarquer que les deux livres sont sortis la même année. Novello, Samantha, *Rethinking the political beyond nihilism : tragedy and « aesthetic » politics in the work of Albert Camus and Hannah Arendt*, Doctorat, Firenze, European University Institute, 2005, 306p.

pas. »¹⁵⁵ Ou plutôt, ça se comprend trop logiquement. La cohérence logique est justement ce qui a aidé à légitimer un système qui en vient à normaliser et à faire accepter le meurtre de masse. Pour Camus, il est inacceptable d'en arriver là afin d'assurer une unité existentielle, une cohérence ou un sens quelconque¹⁵⁶. Au fond, les totalitaristes ont entrepris d'unifier la vie par l'entremise d'une définition bien précise de l'humain. Ils ont cherché à remplir le vide encouru par la perte des valeurs suprêmes, à partir d'une idée – encore et toujours une idée – ayant finalement les mêmes racines que celles perdues préalablement¹⁵⁷. Les architectes des totalitarismes ont travaillé avec une violence inégalée pour imposer au monde leur représentation et l'historicité qu'ils s'en faisaient. Et pour arriver à leur fin, ils ont essayé d'anéantir définitivement ce qui ne concordait pas avec leurs structures bien mentales. Pour reprendre la syntaxe du romancier, les acteurs du totalitarisme se sont efforcés de diminuer la confrontation entre l'humain et le monde, en mettant de côté le monde et en s'appuyant uniquement sur leur idée de ce que représente un *bon humain* – qui signifiait quelque chose de bien petit. Par le fait même, ce n'est pas un anti-nihilisme qu'ils ont mis en place, mais plutôt une forme radicale de négativité, autant métaphysique que physique.

C'est foncièrement déçus et trempés de ressentiment que ces révoltés négatifs ont tout fait en leur pouvoir afin de rebâtir un mode d'être global. Ils imposèrent d'autres raisons de vivre pleines de cohérences, tout en s'assurant qu'il y ait le moins de plis possible dans leur nouvelle cartographie existentielle. L'idée peut rester vague, même si une odeur de camp de concentration s'en dégage toujours plus clairement. Cette meurtrière effluve, que Camus n'hésite pas à pointer du doigt est l'œuvre d'Hitler et de ses disciples ; celle-là même qui mena à la Seconde Guerre mondiale. Pour l'écrivain, cette catastrophe historique est un événement aussi limite qu'exemplaire. Les meurtres de masses organisés, bureaucratisés, systématisés sont pour lui la conséquence directe du désenchantement du monde et de sa reprise en charge *humaine, trop humaine*. Il y a nul doute que les hitlériens

¹⁵⁵ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.62

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.132

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.142

cherchaient à détruire, pour refaire une civilisation suivant leurs idées. Sur ce point, Camus suit de très près l'analyse qu'en a faite plus tard Leo Strauss. Le philosophe soutient qu'au départ, les nihilistes allemands rejettent la civilisation occidentale. Ces derniers considèrent qu'ils connaissent très bien l'Occident, autant son présent que ses perspectives d'avenir, et en concluent que celui-ci n'est pas et ne pourra pas être comme ils l'entendent, soit parfaitement *civilisé*. Par conséquent, pour les hitlériens, il faut passer à l'action afin de rapprocher la réalité de leur paradis. Qui plus est, comme le défend Strauss, ce réflexe est intrinsèquement relié à la tradition idéaliste¹⁵⁸. En définitive, les hitlériens sont, pour le philosophe comme pour Camus, des romantiques nostalgiques d'un possible futur qui semble irrémédiablement perdu, mais qui se doit d'être voulu et mis en pratique jusqu'à ce que leur idéal empire s'étende sur la face de ce qui est désormais leur monde¹⁵⁹.

En résumé, pour Camus, les deux principaux groupes d'humains du ressentiment qui exemplifie le mieux les possibles réactions négatives à l'absurde, sont les romantiques et les totalitaristes. Les premiers sont des déçus métaphysiques qui travaillent à mettre en place un autre idéalisme par et pour les humains. La confrontation absurde pouvait, selon eux, être diminuée grâce à la recherche d'une autre *hauteur*, autre que théologique. Les seconds sont les architectes des systèmes totalitaires qui, pour leur part, voulaient entraîner le monde dans leur idéal d'humain, de civilisation et d'existence. Pour y arriver, ils ont utilisé de puissance et de meurtres de masses. Dans tous les cas, les systèmes que mirent en place ces humains du ressentiment apparaissent tout aussi négateurs du monde que pouvait l'être le platonisme ou le christianisme. Les romantiques et les totalitaristes ne font que changer le même mal existentiel de place.

¹⁵⁸ Strauss, Leo, « Présentation » par Sedeyn, Olivier, Dans *Nilisme et politique*, Coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », Paris, Payot & Rivages, 2004, p.19

¹⁵⁹ *Ibid.*, 2004, p.65

5. LE NIHILISME COMME PROBLEME ET SOLUTION

J'ai utilisé le terme « nihilisme » pour nommer deux phénomènes historiques distincts ; 1) le platonisme et le christianisme, ainsi que 2) les romantiques et les acteurs des totalitarismes. Le premier est le mouvement philosophico-historique fondé sur la matrice platonicienne, telle que l'a décrit Nietzsche. Ce dernier s'est établi au « temps du nihilisme », où il fut possible de voir ses « arrière-mondes ». Cet événement rendit praticable un second nihilisme, lequel s'est trouvé n'être qu'un palliatif au premier. La différence entre les deux est que le second est constitué par des « nihilistes », à savoir par ceux qui ont vu que les différentes métaphysiques régulatrices s'évaporent. Le problème est que ceux-ci ont réagi à ce premier nihilisme par une logique semblable : en imposant une négativité bien précise, intelligible et/ou totalitaire. Ces humains du ressentiment ont voulu remplir autant idéologiquement que matériellement l'unité perdue et, par voie de conséquence, ils se sont lancés dans le nihilisme européen, celui de notre époque¹⁶⁰. Pour reprendre la perspective camusienne, on pourrait dire que le second nihilisme est la conséquence des différentes tentatives modernes pour en finir avec la confrontation absurde. Puisque ces individus étaient incapables de supporter l'espace entre les humains et le monde, ils ont essayé de construire un monde à leur mesure. Conséquemment, en s'éloignant toujours plus de la terre, ils ont plutôt perpétré la nocive contradiction existentielle.

Ceci étant dit, le terme « nihilisme » n'a pas dit son dernier mot. Il semble pouvoir être compris par l'entremise d'un troisième angle. Non pas par le premier nihilisme (métaphysico-théologique), ni par la seconde vague moderne (romantico-totalisant), mais plutôt de manière radicale, radicalement ouverte. Il est possible de penser, toujours avec Camus, à un autre nihilisme, inspiré par un certain angle nietzschéen, lequel représente la condition civilisationnelle qui rendrait possible une réelle ouverture au monde. Un nihilisme qui ouvre des possibilités jusqu'à maintenant impossibles, lesquelles permettent

¹⁶⁰ Camus, Albert, « Discours du 10 décembre 1957 », *Discours de Suède*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1997, p.18

d'interroger les fondements en tant que tels et, corolairement, d'interroger nos manières de vivre tout comme notre relation avec les instables vérités¹⁶¹. Il se trouve une troisième voie, laquelle peut lier toute l'œuvre d'Albert Camus. Ce fil est le produit de deux mouvements. Le premier est l'affirmation du nihilisme contemporain et le second est la recherche de dépassement à partir de cette affirmation-négation¹⁶². Comment est-ce possible? Il va sans dire que les pertes et les problèmes qu'encoururent les nihilismes sont immenses. Les innombrables débâcles qu'encourent ces mouvements négateurs ne peuvent être niées et, par conséquent, nous ne pouvons pas avancer sans considérer cette situation¹⁶³. Pourtant, aux yeux de l'auteur, la condition humaine peut profiter du vide qui se met en place afin de répondre à la confrontation existentielle, qui s'éclaircit d'autant plus en ces temps de dévoilement. Le sentiment absurde possède en puissance la capacité de transformer notre relation avec ce qui nous entoure. Si plus rien n'a de sens, si les vérités nous apparaissent que des constructions basées sur des arrière-mondes intangibles et, qui plus est, si les événements historiques nous montrent que le chemin de la négative reconstruction n'est définitivement pas une solution, alors celui du vide en mouvement obtient ses lettres de noblesse. C'est en s'inspirant, entre autres, du bouddhisme, cet « athéisme devenu religion » qui propose « une renaissance à partir du nihilisme » et offrant, par le fait même, un exemple unique et précieux « à méditer pour nous qui sommes aux prises avec le nihilisme »¹⁶⁴, que Camus opte d'avancer avec et contre le cœur du problème.

En fait, dès ses premières nouvelles, et jusqu'à son dernier roman inachevé, *Le premier homme*, il ressort dans l'œuvre de l'auteur une recherche claire d'un dépassement du

¹⁶¹ Denat, Céline et Wotling, Patrick, « Nihilisme (Nihilismus) », *Op. cit.*, 2013, p.203

¹⁶² Corbic, Arnaud, *Op. cit.*, 2007, p.74

¹⁶³ Le descriptif de la collection « Espoir » chez Gallimard, que dirigeait Camus, va dans ce sens : « Nous sommes dans le nihilisme. Peut-on sortir du nihilisme ? C'est la question qu'on nous inflige. Mais nous n'en sortirons pas en faisant mine d'ignorer le mal de l'époque ou en décidant de le nier. Le seul espoir est de le nommer au contraire et d'en faire l'inventaire pour trouver la guérison au bout de la maladie. Cette collection est justement un inventaire. » Camus, Albert, *Collection Espoir*, En ligne.

<<http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Espoir>>, Consulté le 20 février 2018

¹⁶⁴ Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, p.205. Pour en savoir plus sur les liens qui unissent la pensée camusienne aux multiples sagesses de l'Inde, voir Chandra, Sharad, *Albert Camus & L'Inde*, Montpellier, Indigène, 2008, 233p.

nihilisme occidental moderne. Pour y arriver, il nous propose, dans son premier essai *Le mythe de Sisyphe*, une « définition passionnée »¹⁶⁵ de cette négativité, laquelle maintenant posée peut ensuite être dépassée. Ce cheminement demeure pour lui un « mouvement irrésistible par lequel l'absurde se dépasse lui-même. »¹⁶⁶ L'objectif est clair : nous guérir de cette maladie, en trouvant un vaccin, un antigène ayant la même souche que la maladie elle-même. L'irrésistible vague du nihilisme ne peut être arrêtée, de telle sorte que l'option de nager avec elle s'impose. Pour ne pas tomber comme les romantiques et les totalitaristes dans un remède allopathique ; pour « vaincre » le tsunami, il faut apprendre à surfer avec lui. Pour reprendre le célèbre vers d'Holderlin : « mais où est le péril, là aussi ce qui sauve »¹⁶⁷.

Ce nihilisme comme heureuse fatalité a une signification bien précise chez le romancier. Comme le défend Novello, il est possible d'interpréter le nihilisme camusien, qu'il tente de développer dans *Le mythe de Sisyphe*, comme en étant un de type « bon »¹⁶⁸. Le bon nihiliste est celui ou celle qui, doucement, accepte ce nouveau mode de vie qui conduit « au relatif et à l'humain. »¹⁶⁹ Camus propose de ne pas lutter contre cet *ennemi*, puisque la persistance ne finit que par augmenter la nostalgie et le ressentiment vis-à-vis ce qui est¹⁷⁰. Plus encore, ce bon nihilisme peut être traduit par « nihilisme ontologique ». Ontologie ici fait référence à la recherche de ce qu'est l'Être. L'ontologie est, pour plusieurs philosophes,

¹⁶⁵ Camus est explicite sur ce point, dans une lettre à Francis Ponge : « C'est pour cela que j'ai multiplié les précautions pour montrer le caractère provisoire de la position définie dans *Le mythe*. C'est que je me méfie de moi-même – et je veux me réserver la possibilité d'être tout à fait personnel, c'est-à-dire de penser en marge de ce nihilisme moderne dont *Le mythe* est très exactement un essai de définition passionnée. » Camus, Albert ; Ponge, Francis, *Op. cit.*, 2013, p.37

¹⁶⁶ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.23

¹⁶⁷ La citation d'Holderlin est prise dans Heidegger, Martin, *Op. cit.*, 1962, p.355

¹⁶⁸ Dans la *Prière d'insérer* du *Mythe de Sisyphe* Camus écrit : « Cet essai tient compte *au contraire* des lumières que nous avons prises de notre exil. Il propose à l'esprit de vivre avec ses négations et d'en faire le principe d'un progrès. Vis-à-vis de l'intelligence moderne, il fait acte de fidélité et de confiance. Dans ce sens, on ne peut le considérer que comme une mise au point, la définition préalable d'un « bon nihilisme » et, pour tout dire, une préface. » Je n'ai pas été en mesure de trouver ce texte ailleurs que dans la thèse de Novello, Samantha, *Rethinking the political beyond nihilism : tragedy and « aesthetic » politics in the work of Albert Camus and Hannah Arendt*, Doctorat, Firenze, European University Institute, 2005, p.19

¹⁶⁹ Camus, Albert ; Ponge, Francis, *Op. cit.*, 2013, p.37

¹⁷⁰ Kessler, Mathieu, *Op. cit.*, 2005, p.38-39

la grande question fondamentale de l'humain. En ce sens, le nihilisme ontologique représente la négation de l'Être en tant que telle ; la négation des grandes recherches ontologiques et donc aussi des grandes réponses. On pourrait être tenté d'aller jusqu'à dire que pour les négateurs de l'Être, sa question n'est qu'une autre variable métaphysique, non sensible. L'Être est aussi un arrière-monde. Ainsi, la troisième branche du nihilisme – celle de Camus – demande l'arrêt des recherches qui nient le réel, incluant du même coup la question de l'Être. L'auteur se positionne contre tout type de nostalgie, y compris celle première qu'est la nostalgie ontologique. Cette extrême négation des idéalités est en opposition aux persistants regrets des philosophes, qui recherchent un être plus profond, un sens caché – comme si l'existence « devait faire plaisir aux philosophes. »¹⁷¹

Enfin, le bon nihilisme camusien se place contre tous les types de déception venant de ceux et celles qui demandent trop à la vie ; qui demandent plus que tout ce qu'on peut toucher. Comme l'explique Grenier, cette négation chez Camus est avant tout « [...] une énergie qui ne pouvait encore se manifester que par une tension intérieure et un retrait de l'être. »¹⁷² Bref, le nihilisme ontologique de Camus est en cohérence avec sa volonté de placer au cœur de la vie le sensible, la nature et le monde.

6. CONCLUSION

Le postulat que plus rien ne tient parfaitement et éternellement, cette acceptation que la vérité sur le monde et l'Être ont perdu tout point d'appui, voilà le bon nihilisme qu'on peut aussi appeler ontologique. Toutefois, il faut préciser que ce nihilisme n'est pas négateur en tant que tel, puisqu'il n'empêche aucunement l'action ni quoi que ce soit, en fait, c'est tout le contraire. L'affirmation-réalisation qu'il n'y a rien à trouver fondamentalement représente la plus grande ouverture au monde. Par cette affirmation, Albert Camus veut nous montrer que suite à l'effondrement des mensonges métaphysiques, qui laissent apparaître l'anomie existentielle qu'est l'absurde, s'ouvre enfin

¹⁷¹ Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance II*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1995, p.52

¹⁷² Grenier, Jean, *Albert Camus : Souvenirs*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1968, p.11

à nous la possibilité de vivre réellement. Pour l'auteur, il est nécessaire de considérer le désarroi qu'entraîne la découverte des arrière-mondes comme une étape fondamentale, mais surtout comme une étape qui se doit d'être dépassée¹⁷³. À ce propos, il est nécessaire de lire une note dans les *Carnets II*, où Camus y décrit les étapes de la nécessaire guérison de la maladie européenne qu'est le nihilisme :

Pour guérir, il faut s'arranger de cette lucidité, de cette clairvoyance. Il faut tenir compte des lumières que nous avons prises soudain de notre exil. L'intelligence n'est pas en désarroi parce que la connaissance a bouleversé le monde. Elle est en désarroi parce qu'elle ne peut pas s'arranger de ce bouleversement. Elle ne " s'est pas faite à cette idée ". Qu'elle s'y fasse et le désarroi disparaîtra¹⁷⁴.

Il y a donc une primordiale acceptation à exécuter, laquelle va permettre d'atteindre quelque chose comme un dépassement des ruines européennes. Le nihilisme est assurément un problème, un sable mouvant, mais au fond duquel se trouve la force qui peut nous guider jusqu'à chez nous. En ce sens, nous devons procéder à la disparition des confortables métaphysiques, pour ensuite nous réviser constamment, à même ces pertes¹⁷⁵. Par l'entremise de l'affirmation de ce qui est – c'est-à-dire rien au-delà de la sensibilité –, une renaissance post-nihilisme sera possible. Voilà exactement la tâche que Camus, en tant qu'artiste, se donne¹⁷⁶. En condensé, le nihilisme est le point de départ, il est aussi ce qui nourrit plusieurs désastres mondiaux, mais il est dorénavant et surtout la solution à partir de laquelle il sera possible de sortir de la maladie moderne : la recherche d'unité humaine, trop humaine.

Se clôt ainsi la première partie. Ce que je voulais y déplier est l'influente tradition philosophique occidentale dans laquelle Camus s'intègre totalement. Les notions mises à profit, comme la suite des événements historiques qu'utilise l'écrivain en sont de bien connus. C'est définitivement le choix des explications et des conséquences qui font l'originalité camusienne ; à savoir, la mise en place de la condition humaine qu'est l'absurde,

¹⁷³ Camus, Albert ; Ponge, Francis, *Correspondance 1941-1957*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 2013, p.37

¹⁷⁴ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.26

¹⁷⁵ Camus, Albert, *Actuelles. Chroniques 1944-1948*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1977, p.112

¹⁷⁶ Camus, Albert, *Actuelles II. Chroniques 1948-1953*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1953, p.10

laquelle n'est possible qu'au temps du nihilisme. C'est de même le traitement que sculpte Camus, à même le mal, qui illumine son œuvre. Enfin, et c'est ce qui ouvre à la prochaine partie, il faut prendre toute la radicalité du nihilisme camusien, qui va jusqu'à celui ontologique ; c'est-à-dire de considérer uniquement ce qui peut être perçu sensiblement. Ce refus de toute intelligibilité rend exécutables les propositions se trouvant subséquentement dans son œuvre.

/CHAPITRE II

L'APPAUVRISSEMENT EXISTENTIEL

*Être philosophe ne consiste pas simplement à avoir
de subtiles pensées, ni même à fonder une école,
mais à chérir assez la sagesse pour mener une vie
conforme à ses préceptes, une vie de simplicité,
d'indépendance, de magnanimité, et de confiance.*

Henry David Thoreau
Walden ou la vie dans les bois

1. INTRODUCTION

Chez Albert Camus, l'existence humaine s'articule autour d'un sentiment d'étrangeté qui mène à une profonde déception. Cette conception intègre à sa manière le courant philosophique de l'existentialisme. Pour cette tradition, « exister » est avant tout une extériorité vis-à-vis du temps et de l'espace, puisqu'il est nécessaire d'être en mesure de se transposer *ailleurs* qu'ici et maintenant pour prendre toute la mesure de l'univers qui dépasse notre existence individuelle. Certains nomment « angoisse » le malaise qui en découle, d'autres « soucis » ; dans tous les cas, c'est le même sentiment inquiet qui surplombe les *humains-existants*. Bref, nous existons et, conséquemment, nous nous plaçons dans un monde sans jamais l'habiter pleinement. Ce tourment existentiel ne serait certainement pas aussi prenant si notre esprit n'était pas porté à nous sortir de la Terre et à nous laisser flotter entre l'appel humain et le silence du monde.

Le temps du nihilisme permet à l'absurde camusien de cibler les individus habitués de se trouver dans un monde unifié et expliqué par des arrières-mondes. Nous voilà dans l'obligation de reposer les questions auparavant répondues par ces idéalismes. Ce moment unique ouvre aux humains ce qui doit être nommé *l'immanentisme*. Cette nouvelle configuration des possibilités ne peut pas *fonder* quoi que ce soit, puisque tout fondement

est, par définition, immobile, c'est-à-dire qu'il se trouve hors des sens, hors des mouvements du monde bien vivants. L'immanentisme est le plan avec lequel Camus tente de répondre à l'absurde qui nous confronte. C'est ce que je tenterai de montrer dans les prochaines pages. En fait, je propose de suivre les écrits de l'auteur en gardant en tête ce plan limitatif et purement horizontal qui garde uniquement ce qui se touche. L'ouverture à l'immanence amène le romancier à développer une manière de se conduire qui suit les exigences de cette nouvelle conjoncture historique. Cette manière de vivre, qui s'épanouit selon les limites propres à l'immanence, se divise en de multiples traits, lesquelles j'aimerais réunir sous la notion d'appauvrissement existentiel. Ces deux mots accolés signifient une action bien particulière qui tente de diminuer l'existence des humains. En fait, écrire « l'existence des humains » est un pléonisme puisque seulement les humains existent : « existant.es » et « humains » sont, pour le moment, des synonymes. Ainsi, l'appauvrissement existentiel cherche à suivre les préceptes de l'immanence en diminuant ce qui, à même les humains, *est* – au-delà de ce plan. L'objectif est de minorer cette grande partie d'arrière-mondes en nous qui « existe ». Pour expliquer la volonté d'appauvrir l'existence de l'écrivain, je commencerai par décortiquer sa mise en place d'un mode de vie fidèle à l'ancien plan d'immanence grec¹⁷⁷. On retrouve dans les écrits de l'auteur, une manière de se conduire qui reprend la sagesse des Anciens. Cette conduite nécessite un consentement radical au monde, qui, je crois, se retrouve à la fois caché et sous-jacent à toute l'œuvre de Camus. En considérant ces deux prémisses, j'élaborerai ensuite sur l'appauvrissement existentiel. Je terminerai en exposant deux modes de vie que peut emprunter l'humain qui tente de moins exister. Il sera question, d'une part, de la prééminence de la corporalité et, d'autre part, de la territorialité. Chacune de ces deux manières de s'appauvrir existentiellement ressort explicitement des publications de l'auteur, mais aussi dans sa propre vie, lesquelles s'entremêlent particulièrement sur cette question.

¹⁷⁷ Bove, Laurent, *Op.cit.*, 2014, p.14

2. MODE DE VIE

La philosophie moderne, telle qu'Albert Camus la comprend, est un mode de pensée qui use de raison et de systèmes pour expliquer des choses et d'autres. C'est précisément ce qui rebute l'auteur à ce mode de connaissance. Ce qui l'intéresse c'est plutôt de savoir « comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison. »¹⁷⁸ Pour lui, le mode de pensée à préconiser doit être par et pour la vie quotidienne vécue de manière sensible. Une vérité doit d'abord être bonne à vivre. Cette ambition lui apparaît inévitable maintenant qu'aucune transcendance, y compris l'ontologie, n'a lieu d'être. Dans de telles conditions, les *mobiles* ne peuvent qu'être immanents à l'humain¹⁷⁹. Dès lors, quelle est cette sagesse qui, dans ces conditions, peut répondre convenablement à la question : « comment se conduire »? La réponse du romancier est un « mode de vie », lequel est limité par ce qui est expérimentable et pensable simultanément. Il propose de régler les problèmes de la vie en développant une manière de vivre qui se borne aux possibles et à la cohérence complète entre la pensée et l'action. Ainsi peuvent s'incarner et s'expérimenter communément des règles comme des idées relatives. Ces dernières se retrouvent autant dans la vie du romancier qu'à travers certains personnages.

Camus estime que tout ce que nous vivons se doit d'être à la fois pensable et faisable ; et *vice et versa*. Il s'éloigne ainsi d'une certaine conception de la philosophie moderne, disons analytique, pour plutôt s'inspirer de la sagesse de vie des Anciens, que Corbic qualifie « d'*hodologique* »¹⁸⁰. Cette sagesse de l'interconnexion balise les idées impraticables par le corps et par l'expérience quotidienne. C'est aussi la thèse que défend Olivier Massé dans son mémoire, postulant que Camus suit les principes de « la philosophie antique [qui], selon Pierre Hadot, ne visait pas la construction d'un grand édifice conceptuel, mais plutôt la transformation du rapport de l'individu à lui-même, à

¹⁷⁸ Camus, Albert, « Interview à " Servir " », *Op. cit.*, p.1427

¹⁷⁹ Corbic, Arnaud, *Op. cit.*, 2007, p.43

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.18

autrui et au monde. »¹⁸¹ C'est à l'intérieur de ces frontières que l'auteur développe une règle de vie, un mode de vie, un style de vie – tous des synonymes¹⁸², qui, comme l'explique Michel Jarrety, « [...] veut congédier toutes les idées qui ne sauraient être vécues, tous les espoirs qui n'ouvrent qu'à la constellation du rêve, toutes les morales, enfin, qui limitent la souveraineté du présent et entraînent à la soumission. »¹⁸³ Cependant, ceci n'autorise pas tous les comportements, au contraire, la limite des actes est littéralement sa possibilité sensible. Cette frontière physique directe est pour le moins restrictive. On comprend qu'un corps humain est rapidement limité par la force, par les sentiments, par l'espace et par le temps. Dans ce cas, il peut se mettre en forme un savoir-vivre à la mesure d'une certaine façon de penser.¹⁸⁴

Il ne fait aucun doute qu'Albert Camus performait lui-même ces propositions de mode de vie. En fait, son professeur, Jean Grenier, rangeait son étudiant dans l'estimable catégorie des individus qui « [...] ont réfléchi à la suite d'une longue et pénible expérience intérieure. [...] Et ces mêmes personnes traduisent en actes leurs idées, tandis que les autres professent des croyances qui n'ont aucune conséquence sur leur vie [...]. » Le maître termine sa louange en suggérant que c'est justement pour cette raison que Camus a « une grande emprise sur les jeunes gens et tous ceux qui cherchent une vérité vécue. »¹⁸⁵ Cette recherche de cohérence, le romancier lui-même y tenait. Dans ses premiers *Carnets*, il impose à son œuvre qui commence qu'elle soit « taillée dans l'expérience » puisqu'à la fin « un grand artiste est avant tout un grand vivant (étant compris que vivre, ici, c'est aussi penser sur la vie – c'est même ce rapport subtil entre l'expérience et la conscience qu'on en prend). »¹⁸⁶ Et, son premier essai confirme cette volonté, puisque tout le cœur de l'œuvre est dédié à des propositions personnelles qu'il a vécues – étant lui-même un

¹⁸¹ Massé, Olivier, *Albert Camus et l'art de philosopher*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2016, p.1

¹⁸² Weyembergh, Maurice, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, Coll. « Le point philosophique », Paris, De Boeck, 1998, p.31

¹⁸³ Jarrety, Michel, *La morale écrite dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Coll. « Perspectives littéraires », Paris, PUF, 1999, p.20

¹⁸⁴ Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2016, p.1

¹⁸⁵ Grenier, Jean, *Albert Camus : Souvenirs*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1968, p.133

¹⁸⁶ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, 127p.

séducteur, un comédien, un *conquérant* et, bien sûr, un créateur.¹⁸⁷ Ces exemples de vie absurde sont à la fois inspirés de son expérience, qu'invitations aux autres à vivre suivant leurs propres quotidiens, leur propre limite corporelle et territoriale. L'important n'est pas de trouver une conduite universelle et universalisante, mais bien plutôt de s'adapter à tous les instants, de jongler comme pouvait le faire Socrate entre « [l']indulgence envers les autres et [la] rigueur envers soi-même »¹⁸⁸.

De plus, Grenier remarque que la vie de Camus est faite de nombreux compartiments. Selon le professeur, son étudiant performe une vie multiple, considérant que « tel mode de vie n'était pas incompatible avec tel autre »¹⁸⁹. C'est dire toute l'adaptabilité, toute la relativité de ces styles de vie, qui se doivent de suivre les limites qu'impose certain lieu, certain individu, certains muscles, comme certain climat. Au fond, les règles de vie camusiennes sont faites d'un caractère proprement immanent et humain. C'est enfin une « recette » que l'auteur s'efforce de communiquer à ses pair.es, et ce, en prêchant d'abord par de vivants exemples, qui doivent « remplacer les valeurs d'efficacité »¹⁹⁰. Cette manière de vivre, souvent personnelle, devient ainsi « un modèle incarné, entraînant d'autres hommes à devenir des modèles ».¹⁹¹ Enfin, de même que d'assumer l'importance de se modéliser personnellement aux situations, l'écrivain use de la fiction pour proposer des exemples qui dépassent sa géographie.

Je retiens deux protagonistes à titre d'exemple, le médecin Bernard Rieux dans *La Peste* et Meursault dans *L'étranger*.¹⁹² En premier lieu, le modèle du médecin ; cet honorable représentant de la primauté du savoir-vivre transposable dans un *faire-vivre*. Dans une scène

¹⁸⁷ Voir les parties « L'homme absurde » et « La création absurde » dans Camus, Albert, *Op. cit.*, 1942, 169p. Je me base sur la biographie *Albert Camus une vie* pour postuler de telles ressemblances entre l'homme et ses personnages. Todd, Olivier, *Albert Camus une vie*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1996, 1188p

¹⁸⁸ Camus Albert, « Le temps des meurtriers (1949) », *Op. cit.*, 2017, p.151-152

¹⁸⁹ Grenier, Jean, *Albert Camus : Souvenirs*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1968, p.120

¹⁹⁰ Camus, Albert, *Op. cit.*, 2017, p.151

¹⁹¹ *Ibid.*, p.144

¹⁹² J'aurai aussi pu utiliser le personnage de Kaliyev dans *Les Justes*, qui n'a pas été capable de tuer, comme prévu, le tyranique Grand-Duc qui était assis aux côtés de deux enfants. Les sentiments du terroriste – sa conscience, son corps – l'empêchèrent de les tuer tous, au-delà des grands principes auxquelles Kaliyev adhère pourtant. Camus, Albert, *Les justes*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1950, p.152

troublante, il fait tout son possible pour alléger les souffrances d'un enfant (symbole de l'innocence), mais malgré tous ses efforts, la peste finit par emporter le garçon. Un instant après cette fin tragique, le docteur doit faire face aux commentaires du prêtre Paneloux. Le religieux veut minimiser les circonstances et pour le réconforter lui rappelle que, comme lui, Rieux travaille, au fond, pour *l'avenir de l'humanité*. Embarrassé, le médecin lui rétorque qu'il ne s'associe pas à cette abstraction puisque : « le salut de l'homme est un trop grand mot pour moi : je ne vais pas si loin. C'est [l]a santé qui m'intéresse, [l]a santé d'abord. »¹⁹³ Cette réflexion précise une règle de vie qui s'oppose à tout héroïsme idéal, à toute idée de l'humain qui dépasse les corps, souvent malades. Rieux se limite, comme tout bon médecin, à régler ce qu'il est possible de régler, aujourd'hui et maintenant, afin, d'au mieux, passer à tantôt. L'auteur et son personnage s'entremêlent assurément dans cette scène. En effet, quelque temps après la publication du roman, Camus dévoile, dans une lettre à Grenier, que « [c]e que Rieux (je) veut dire c'est qu'il faut guérir tout ce qu'on peut guérir – en attendant de *savoir*, ou de *voir*. »¹⁹⁴ Le médecin représente parfaitement cette règle de vie bien camusienne, qui se limite aux actions – aux guérisons – possibles.

Par la suite, on retrouve le même genre de proposition dans une scène de *L'étranger*, où Meursault contredit son avocat. Le juriste lui suggère une mise en scène qui améliorerait son sort lors de son procès. Or, le personnage refuse d'embarquer dans ce théâtre qui « n'avait pas rapport avec [s]on affaire »¹⁹⁵. Ici, il est moins question d'une action à accomplir, mais bien d'une falsification de la réalité à refuser. Ce que Camus veut montrer avec cette préférence, c'est toute la solidarité que Meursault porte envers la vérité, qui ne doit pas et donc ne peut pas être transmutée par des idées, et ce, même si sa vie en dépend. L'accusé s'oppose à changer les causes et les raisons de son crime. Il considère que peu importe ce qu'il dit ou fait, cela ne changera pas le passé ni l'issue du procès.¹⁹⁶ Tout ça afin d'éviter la fatigue qu'apporte cette mascarade sans queue ni tête. Meursault incarne ici

¹⁹³ Camus, Albert, *La peste*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1947, p.198-199

¹⁹⁴ Camus, Albert ; Grenier, Jean, *Correspondance 1932-1960*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1981, p.141

¹⁹⁵ Camus, Albert, *L'étranger*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1942, p.101

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.159

radicalement une règle de vie du possible. Il sait que, de toute manière, ses gestes et paroles *ne peuvent pas* être écoutés, compris ou effectifs dans le procès – dans la société.¹⁹⁷ Meursault symbolise la règle de vie de la retenue, qui ne se soumet pas aux constructions sociales, aux morales et aux institutions, qui peuvent nous éloigner de la vie, telle que *cela* est. Je crois, modestement, qu'il serait aussi possible de penser l'ensemble de *L'étranger* sous cette perspective de pudeur envers les possibilités.

Le mode de vie proposé par Camus n'est donc pas une morale, ni une éthique et encore moins l'édification d'une idéologie¹⁹⁸. Il est plutôt question de règles de vie relatives à chaque moment. Tels les acteurs et les actrices qui réussissent à faire « coïncider leurs gestes à ceux du personnage idéal qu'ils incarnent », l'objectif, au final, est simplement de « bien joué [son] rôle. »¹⁹⁹ Les lignes à suivre sont celles de la cohérence entre les principes et l'action dans les moments de tous les jours. On comprend toute l'instabilité de ce savoir-vivre qui ne fixe rien, n'affirme rien, mis à part les demandes des corps et du lieu présent. La radicalité de ce style de vie demande un renoncement « à l'idée révolutionnaire du “ tout au rien ”, qui implique la visée d'une éradication totale et ultime du Mal. »²⁰⁰ L'écrivain dédaigne ces beaux grands principes formels, abstraits et si éloignés des multiples vies que mènent les multiples individus. Il suggère des règles mouvantes, adaptatives, qui limitent les pensées infaisables et globales. Camus intègre parfaitement les caractéristiques de l'immanentisme où s'épuisent les repères métaphysiques statiques comme les morales universelles. Ceci étant dit, ce mode vie présuppose un consentement au monde.

¹⁹⁷ À ce propos, la nouvelle *L'hôte* reprend bien cette idée. L'intrigue porte sur un instituteur (Daru) qui doit surveiller et soumettre aux autorités françaises un prisonnier Arabe accusé d'un meurtre. À la surprise de l'arabe, Daru finit par le laisser choisir entre deux chemins. Le premier le mène à ces pairs et le second le conduit à la prison. Contre toute attente, « dans la brume légère, Daru, le cœur serré, découvre l'Arabe qui cheminait lentement sur la route de la prison », comme la *justice* le demandait. Camus, Albert, *Op. cit.*, 1957, p.81-101

¹⁹⁸ Camus, Albert, *Actuelles. Chroniques 1944-1948*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1977, p.173

¹⁹⁹ Camus, Albert, « Noces à Tipasa », *Noces suivi de l'été*, Coll. « Le livre de poche », Paris, Gallimard, 1959, p.21

²⁰⁰ Dewitte, Jacques, *Op. cit.*, 2011, p.120

3. LE CONSENTEMENT

Le consentement chez Albert Camus a fait couler beaucoup d'encre. À l'évidence, les acquiescements présents dans son œuvre sont, la grande majorité du temps, mis en tension avec des refus de toute sorte. S'il y a tension, la question est alors de savoir à quel degré le consentement prévaut sur les rébellions? Jusqu'à quel point est-il possible de croire que son œuvre en est une, avant tout, de consentement? Comme réponse, je propose de tenter de pousser l'assentiment de l'auteur jusqu'au niveau central de son œuvre. Pour reprendre une division des types de philosophies que propose le romancier dans ses *Carnets II*, je crois que l'absurde est sa « philosophie d'évidence », tandis que l'harmonie avec le monde est sa « philosophie de préférence »²⁰¹. Dans ces conditions, même lors de certaines descentes vers le « non », se retrouve chez lui, au final, une préférence pour l'acceptation, peut-être cachée, mais toujours aussi première que fondamentale.

Le problème du consentement apparaît dès le premier essai du jeune écrivain. *Le Mythe de Sisyphe* se déploie par la dénonciation de trois esquives de la condition humaine qu'est l'absurde. Le trio étant l'espoir, le suicide et finalement le consentement. Cette dernière esquive est catégoriquement dénoncée comme étant un problématique saut dans l'immanence, équivalent au récusé saut dans la transcendance qu'on retrouve, par exemple, dans l'œuvre de Kierkegaard. Toute rupture avec le réel pose problème, puisqu'en sautant dans l'immanence comme dans la transcendance, l'absurde se voit accepté ; la confrontation qui l'a fait exister est *de facto* abolie par cesdits sauts. Bref, selon les premières pages de l'essai, la confrontation entre l'appel humain et le silence du monde ne doit pas être détruite. Toutefois, André Comte-Sponville propose l'idée selon laquelle Camus dépasserait le premier moment du *Mythe* à même le livre. Selon lui, le romancier suggérerait d'abolir les deux pôles de l'absurde par une acceptation double. Cette abolition serait

²⁰¹ Camus écrit dans ses *Carnets II* : « Il faut se décider à introduire dans les choses de la pensée la distinction nécessaire entre philosophie d'évidence et philosophie de préférence. Autrement dit, on peut aboutir à une philosophie qui répugne à l'esprit et au cœur *mais qui s'impose*. Ainsi ma philosophie d'évidence c'est l'absurde. Mais cela ne m'empêche pas d'avoir (ou plus exactement de connaître) une philosophie de préférence : Ex : un juste équilibre entre l'esprit et le monde, harmonie, plénitude, etc... » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1964, p.83

symbolisée par la figure de « Sisyphe heureux » de pousser infiniment son rocher dans un monde qui le dépasse.²⁰² La fin de l'essai laisse transparaître quelque chose comme une invalidation de l'absurde, et ce, directement par l'entremise de la troisième esquivé qu'est le consentement.²⁰³ De même, la dernière partie, qui donna le titre à l'essai²⁰⁴, se conclut par un impératif : « il faut s'imaginer Sisyphe heureux. »²⁰⁵ Cette ordonnance nous invite à croire qu'il est favorable, pour celui ou celle qui subit *les foudres des Dieux*, de trouver le bonheur à consentir au destin, sur lequel nous n'avons, de toute manière, aucune emprise.²⁰⁶

Plus encore, l'écrivain ne tente pas nécessairement d'abolir les deux limites, mais bien de construire des ponts entre les deux. Cette stratégie suggère, d'une part, la diminution de l'humain, c'est-à-dire une diminution de son existence et, d'autre part, – qui est en quelque sorte l'alliée obligatoire de la première – de s'approcher de ce qui nous entoure quotidiennement. En s'ouvrant au consentement sisyphien, Camus nous enjoint d'embrasser ce qui se trouve entre nos appels et le silence du monde. Il est ici question d'incarner notre vie dans nos jambes, lesquelles poussent le rocher du quotidien se trouvant sur la montagne de notre territoire. C'est à cet objectif que l'auteur s'attelle, celui que tout artiste recherche : « consentir enfin à vivre ».²⁰⁷ Plusieurs indices portent à croire que loin d'être chose donnée et facile, le consentement est envisagé par lui comme un travail et un but lointain. À ce propos, Camus écrit à Grenier qu'il espère : « le jour où [il sera] dans le monde comme [il se] sent quelquefois dans l'amitié ou dans l'amour [...]. [Il souhaite] faire son profit de l'ombre comme du soleil, une sagesse qui ne nie plus rien,

²⁰² Comte-Sponville, André, « L'absurde dans *Le mythe de Sisyphe* », *Op. cit.*, 1997, p.159-171

²⁰³ À ce propos, on retrouve cette note de bas de page du *Mythe* : « ce qui importe c'est la cohérence. On part ici d'un consentement au monde. » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1942, p.90

²⁰⁴ Louis Faucon confirme dans un « Commentaire » sur *Le mythe de Sisyphe* que « [j]usqu'à l'achèvement de la première partie, Camus désigne l'ouvrage en cours d'élaboration par les mots : « l'Absurde » ou « le traité sur l'Absurde ». Il est symptomatique que ce soit à l'occasion de la rédaction des dernières parties, c'est-à-dire entre septembre 1940 et février 1941, que l'histoire exemplaire de Sisyphe ait fourni son titre au livre entier. » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1965, p.1413

²⁰⁵ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, 168p.

²⁰⁶ Comte-Sponville, André, *Op. cit.*, 1997, p.165 à 169

²⁰⁷ Camus, Albert, « Préface », *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1958, p.30

voilà ce qu'[il] espère. »²⁰⁸ Le chemin à suivre est ainsi cartographié depuis ses débuts. Cela n'empêche pas certains détours, certains *essais* qui sortent de l'origine. Peut-être est-ce d'autant plus sain de tâter les frontières.

Toute lecture attentive de l'œuvre camusienne ne peut passer sous silence les parties négatives, celles qui disent « non », qui se révoltent et qui refusent d'abdiquer envers les *injustices*. Comme l'auteur l'écrit dans la préface de *L'envers et l'endroit*, il n'y a « pas d'art sans refus ni consentement. »²⁰⁹ Cette affirmation semble laisser le consentement total dans l'embarras. Or, je propose de comprendre cette affirmation autrement que comme une volonté de balancement entre le refus et le consentement. En fait, pour le romancier, en réaction aux multiples « refus » – qui nous sont imposés de tout part –, les artistes se doivent de les contrebalancer par des « consentements ». Dans le cas précis de Camus, comme Maurice Blanchot le fait remarquer, ce qui lui oppose un refus fondamental, c'est le soleil, la roche, le vent et les mers. C'est le monde qui dédaigne ses besoins de réponses bien humains. C'est pourquoi l'écrivain veut équilibrer cet immense barrage en lui opposant un assentiment d'égale intensité. Il prend aux mots ce qui le nie et répond par la même force inversée.²¹⁰ En somme, l'étrangeté du monde représente ce qui nous refuse, et le consentement, loin de nier ce refus, devient le contrepoids à cet exil. C'est donc dire que les différents refus qui nous confrontent nous sont extérieurs, et peuvent être sublimés par des réponses, qui elles, nous appartiennent. Ce retour du balancier par le consentement s'éclaircit lorsqu'il est question de la mort. Contrairement aux stoïciens qui acceptaient tout, dont leur condition mortelle, Camus, pour sa part, refuse catégoriquement notre finitude. Il positionne cette injustice suprême sur une extrémité de la tension existentielle et place à l'autre extrémité de ce balancier un tout aussi colossal poids : l'acceptation.²¹¹ C'est enfin avec ce brûlant assentiment qu'il distille notre fatalité mortelle.

²⁰⁸ Camus, Albert ; Grenier, Jean, *Correspondance 1932-1960*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1981, p.96-97

²⁰⁹ Camus, Albert, « Préface », *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1958, p.14

²¹⁰ Blanchot, Maurice, « Le détour vers la simplicité », *L'amitié*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1971, p.219

²¹¹ Corbic, Amand, *Op. cit.*, 2003, p.131

Encore une fois, il est impossible de cacher toute la négativité se trouvant dans les multiples œuvres de Camus, et plus particulièrement dans *L'homme révolté*. Mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit que les « refus » qu'on y trouve sont, en fait, des dénonciations de certains types de révoltes destructrices. L'auteur critique tous ce qui nit la vie ou entretient du ressentiment vis-à-vis le monde. C'est différents moments négatifs sont, finalement, des étapes de la rébellion qu'on doit dépasser en vue de l'acceptation. En résumé, l'écrivain a posé dans certains livres des négativités, des exemples de ressentiments contre le monde qui refusent nos besoins existentiels, mais ce sont finalement des moments qu'il combat en vue de gagner la guerre contre elles. Il ne s'en cache pas : « [j] ai mis dix ans à conquérir ce qui me paraît sans prix : un cœur sans amertume. Et comme il arrive souvent, l'amertume une fois dépassée, je l'ai refermée dans un ou deux livres. Ainsi je serai toujours jugé sur cette amertume qui ne m'est plus rien. »²¹²

Avec cette proposition de consentement, c'est la révolte camusienne qui se voit relativisée. Pour reprendre le commentateur Jacob Golomb, la révolte camusienne doit être comprise comme étant « une révolte par l'acceptation ».²¹³ Elle doit être appréhendée, à toutes fins utiles, comme une étape intrinsèque au consentement. De la même manière, c'est l'absurde lui-même, comme cœur de la pensée d'Albert Camus, qui est suspendu. En effet, l'absurde perd son *sens* au moment qu'on rapproche les humains du monde. L'objectif général de l'œuvre camusienne n'est donc pas d'approfondir la confrontation, mais, au contraire, une longue et large recherche d'harmonie.²¹⁴ Il est question d'une aspiration à un autre type de conscience au monde, qui accepte l'ensemble et qui, par le fait même, demande un dépassement de l'absurde. Je propose ainsi de placer le consentement au centre de l'œuvre de l'écrivain, et par le fait même, de comprendre la révolte comme moment du consentement. À ce propos, après la fin de l'écriture des trois ouvrages « absurdes », Camus, qui s'est vidé de son ressentiment vis-à-vis le monde, sent

²¹² Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, 350p. p.124

²¹³ [Traduction libre] « rebellion acceptance ». Golomb, Jacob, « Camus's ideal of authentic life », *Philosophy today*, Automne 1994, 38\3, p.268

²¹⁴ Jarrety, Michel, *Op. cit.*, 1999, p.14-15

que sonne enfin pour lui le « commencement de la liberté ». ²¹⁵ Cette liberté est bien originale, elle n'est définitivement pas celle combative et essentiellement humaine de Sartre, loin de là. ²¹⁶ La liberté pour Camus est plutôt disponibilité au monde. ²¹⁷ Cette disponibilité en est décidément une qui passe par la *diminution* de ce qui fait les humains; elle nous rend disponible au monde, qui autrement, nous refuse, par notre faute. ²¹⁸ Cette magnanimité faite de liberté permet une réelle ouverture à l'immanence. Comme l'écrivain « l'admet » dans une lettre à Grenier, « l'une des conclusions [de l'absurde], c'est un certain renoncement [...]. [R]enoncement est un mot excessif et *pauvreté* serait préférable. » ²¹⁹ Ce qualificatif « moins excessif » me semble loin d'être anodin.

4. L'APPAUVRISSMENT EXISTENTIEL

L'œuvre d'Albert Camus propose de modifier notre relation existentielle avec le monde par l'entremise d'un mode de vie fait de consentement. La question est donc de savoir de quelle manière l'auteur s'ingénie quotidiennement pour diminuer cette existence si problématique? Mais surtout, quel est ce « renoncement » qu'il faut nommer « pauvreté »? À ces questions, je propose de répondre : un appauvrissement existentiel. On ne retrouve nulle part dans l'œuvre de l'auteur cette notion ainsi nommée. D'abord, le terme « existentiel » fait référence à la condition humaine, telle que la définissent les différents existentialismes. Le romancier accepte les principales caractéristiques que pose ce courant philosophique sur l'existence. Or, il ne considère pas cette condition comme étant fatale ou non modifiable. Il y a chez lui une problématisation de l'existence humaine. Par suite, le terme « appauvrissement » désigne l'action avec laquelle Camus s'active à diminuer cette même existence théorique et sentimentale. Cette volonté de tempérance embrase

²¹⁵ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.224

²¹⁶ Pour Sartre, « la liberté, le propre de la nature humaine, est de n'être pas une nature ; mais dans ce « n'être pas une nature », il y a, qu'on le veuille ou non, ce que nous appellerons une permanence dans l'ouverture et la transcendance. » Gagnebin, Laurent, *Connaître Sartre*, Belgique, Resma, 1972, p.127

²¹⁷ Corbic, Amand, *Op. cit.*, 2007, p.64

²¹⁸ Pour Camus, « La liberté ce n'est pas l'espoir de l'avenir. C'est le présent et l'accord avec les êtres et le monde dans le présent. » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1989, p.192

²¹⁹ Camus, Albert ; Grenier, Jean, *Op. cit.*, 1981, p.89 [je souligne]

l'immensité mouvante et se place en contradiction directe avec l'existence occidentale moderne : le naturalisme.

S'appauvrir existentiellement signifie de modifier ce qui fait l'humain, puisque c'est uniquement l'humain qui existe. Après quoi il est nécessaire de se demander s'il est possible de moins exister? Dans tous les cas, l'auteur semble vouloir ne plus être relié à l'humain en lui. On retrouve dans ses *Carnets III*, une note bien personnelle à ce propos : « [...] je donnerais parfois tout au monde pour n'être plus relié par rien à l'univers des hommes. Mais je suis une partie de cet univers et le plus courageux est de l'accepter et la tragédie en même temps. »²²⁰ Voilà une phrase qui complexifie le problème. L'écrivain ne semble plus vouloir l'*humanité* en lui, peut-être, mais affirme surtout que ce serait lâche de vouloir sortir définitivement de cet « univers des hommes ». Il va ainsi dans le même sens que Nietzsche, lorsque celui-ci écrit qu'« on commence à entrevoir le contraste entre le monde que nous vénérons et le monde dont nous avons l'expérience, le monde que nous sommes. Un choix nous reste : détruire soit notre vénération, soit nous-mêmes. »²²¹ Cette citation du philosophe allemand me semble utile pour comprendre l'angle de vue camusien. Peut-être que Camus ne cherche pas tant à disparaître totalement, qu'en finir avec la vénération quotidienne, la hiérarchisation des vivants, avec cette pyramide créée par l'humain où celui-ci se place tout en haut. L'écrivain cherche à en finir avec l'humain-existant qui plane au-dessus des autres vivants ; en finir avec celui qui vole si mal et de manière si condescendante au-dessus de la nature.

En ce sens, et j'insiste sur ce point, Camus ne veut pas « détruire » l'humain corporel et terrien. Il se positionne absolument contre la mort des humains, autant par le suicide, que par le meurtre ou par la peine de mort.²²² Ce qu'il recherche serait plutôt des moyens de simplement et uniquement moins exister. Les mots sont importants : exister

²²⁰ Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, p.60

²²¹ Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance II*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1995, p.9

²²² Le refus du suicide étant l'un des thèmes principaux du *Mythe de Sisyphe*, le meurtre celui de *L'homme révolté* et la peine de mort dans Camus, Albert ; Koestler, Arthur, « Réflexion sur la guillotine », *Réflexions sur la peine capitale*, Coll. « Agora », Paris, Calmann-Lévy, 1979, p.119-170

ce n'est pas vivre. Il y a chez l'auteur une volonté de continuer à vivre en tant qu'humain (le contraire serait-il possible ?), mais en existant moins. Nous pouvons très bien demeurer des humains, tout en existant peu ou pas. C'est l'existence – cette virtualité idéale – qui nous empêche de vivre totalement avec le monde. Comme Camus le partage à son ami René Char : « c'est la douleur de ne pas vivre qu'il faut dire. »²²³ L'appauvrissement existentiel est précisément à dessein d'enrayer « la douleur de ne pas vivre ». De toute manière, cette façon qu'ont les humains d'exister est angoissante et assourdissante. Elle est bruyante, d'une part, par sa simple présence et, d'autre part, parce qu'elle submerge de ses cris les chuchotements des différents vivants qui nous entourent. Notre existence nous aliène la vie dont nous faisons intrinsèquement partie. Lorsque nous portons moins attention à notre bruyante condition, il est à ce moment plus aisé de prêter l'oreille au monde pour ce qu'il est. Et voilà que peut advenir, comme l'auteur le dépeint, cet « [i]nstant d'adorable silence. [Où] les hommes se sont tus. Mais le chant du monde s'élève et moi, enchaîné au fond de la caverne, je suis comblé avant d'avoir désiré. L'éternité est là et moi je l'espérais. »²²⁴ Cette plénitude lyrique, empreinte du silence humain, est l'ambition de celui ou de celle qui volontairement s'appauvrit existentiellement.

Il est vrai que cette intention négative se place en opposition avec la réaction active au nihilisme, qui, selon Nietzsche, nous incombe. On sait que le philosophe encourageait une réaction volontaire de puissance, en opposition à l'affaiblissement et l'amenuisement passif.²²⁵ Pour sa part, Albert Camus, en s'inspirant des deux possibles réactions au nihilisme, semble proposer un genre de fusion entre les deux mouvements nietzschéens. Contrairement au philosophe, qui dichotomise l'actif et le passif, l'appauvrissement existentiel camusien est en fait un travail volontaire – donc actif –, et ce, en vue d'un certain amenuisement – passif. Il s'agit d'une sorte d'« indifférence clairvoyante. »²²⁶ Une manière d'agir avec un détachement couplé de lucidité. La clairvoyance permet de voir la nécessité

²²³ Camus, Albert ; Char, René, *Correspondance 1946-1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 2007, p.91

²²⁴ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.22-23

²²⁵ Mattéi, Jean-François, « Nietzsche et l'horizon du nihilisme », *Op. cit.*, 2005, p.212

²²⁶ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.131

et les bienfaits de l'indifférence. C'est exactement ce que réalise le narrateur d'*Entre oui et non*, lorsqu'il se sent descendre dans « une indifférence sereine et primitive », il sait qu'il « faut briser cette courbe trop molle et trop facile » par « [sa] lucidité. »²²⁷ Cet équilibre recherché se trouve finalement « à l'extrême point de l'extrême conscience ». ²²⁸ L'indifférence camusienne n'est pas une fuite de sa présence, mais une présence de son absence.²²⁹ L'objectif, encore une fois, est de retrouver l'humain caché derrière ses artifices, ses espoirs, son raisonnable entendement : derrière son existence. Ce type d'abandon reste un choix en contrôle de sa perte, qui se vit sans amertume. Sur ce point ambigu, Camus écrit dans ses *Carnets* que « [...] nous entrons dans le positif. Tout à faire et tout à renoncer. [...] Il reste un prodigieux effort, quotidien, obstiné. L'effort du secret, sans espoir ni amertume. Ne plus rien nier puisque tout peut s'affirmer. Supérieur au déchirement. »²³⁰ Voilà un « oui » à la vie aussi prenant que délicat. Se découvre la possibilité d'un renoncement sans ressentiment, un refus qui accepte. L'auteur assume que lorsque l'*existant* dort, lorsque notre conscience critique ou lucide est mise entre parenthèses, ce n'est pas tant pour la faire mourir, mais bien pour faire éclater toute la grandeur cachée du vivant en nous. Comme il l'écrit dans une note sur Kierkegaard, celui qui vit authentiquement « c'est celui qui "est agi" – et qui le sait – la passion passive. »²³¹ Voilà un intéressant oxymore, lequel est repris par le narrateur dans *Le vent à Djémila* : « Être entier dans cette passion passive et le reste ne m'appartient plus. »²³² Ce personnage, comme bien d'autres, est un « passif volontaire », un « adepte de l'indifférence », puisqu'il sent et finalement ressent tous les bénéfices d'une existence appauvrie qui se contente de ce qui l'entoure directement²³³. Je crois qu'il est important de porter attention à cette subtilité : il faut du courage et du travail pour tendre vers un laisser-aller existentiel lucide. L'indifférence

²²⁷ Camus, Albert, « Entre oui et non », *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1958, p.71

²²⁸ Cohn, Lionel, *La nature et l'homme dans l'œuvre d'Albert Camus et dans la pensée de Teilhard de Chardin*, Lausanne, L'âge d'homme, 1975, p.70

²²⁹ Treil, Claude, *L'indifférence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Montréal, Éditions Cosmos, 1971, p.154

²³⁰ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*. col « nrf ». Paris : Gallimard, 1964, p.138

²³¹ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.83

²³² Camus, Albert, « Le vent à Djémila », *Op. cit.*, 1959, p.29

²³³ Treil, Claude, *L'indifférence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Montréal, Éditions Cosmos, 1971, p.113

camusienne reste donc clairvoyante, c'est-à-dire consciente de ce qu'elle entreprend (pas). L'écrivain n'est définitivement pas un lâche, il ne tombe pas dans la radicale passivité *absolutisante*. C'est à l'égard de ce possible constat fautif que nous met en garde Emmanuel Roblès. Il termine sa préface de l'essai *L'indifférence de Camus* en priant le lecteur ou la lectrice de se souvenir du « Camus vivant appliqué à dominer cette tentation d'indifférence absolue ».²³⁴

L'existant dans l'humain est ainsi un embarras à relativiser. Cette digue qui, selon Camus, nous barre le chemin de l'harmonie mondiale, peut se transmuter par l'entremise d'un appauvrissement. Plusieurs indices portent à croire que la source qui inspira l'auteur de cette déperdition se trouve dans la pauvreté, celle dont lui-même a tiré profit dans sa jeunesse algérienne. C'est en ces lieux qu'il put s'abreuver de l'authenticité, de l'indulgence et de l'ouverture sur le présent qui y prolifère. Ce foisonnement de la vie dans le dénuement contraste fortement avec la raison instrumentale qui empoisonne la modernité. En fait, le romancier positionne ce réflexe de pensée moderne comme l'adversaire et même comme la limite de la possibilité de la pauvreté existentielle. Cette action d'appauvrir est, en définitive, qu'un outil linguistique que je propose aux lecteurs et aux lectrices afin de mieux comprendre la manière bien particulière avec laquelle l'écrivain tente de résoudre le problème, si moderne, de notre exil existentiel.

La source de cette attirance envers la pauvreté est certainement le quartier d'enfance algérien de Camus : Belcourt. Lorsque l'auteur traite de la pauvreté, il s'entremêle une recherche de sa propre origine à celle d'une mystérieuse source humaine à construire²³⁵. La question de l'appauvrissement n'est pas qu'une thèse parmi tant d'autres, mais ce qui a déclenché son besoin d'écrire et, par la suite, le courant souvent caché qui parcourt l'entièreté de son œuvre. En effet, Albert Camus inaugure ses *Carnets*, en mai 1935, à vingt-deux ans, avec cette note :

²³⁴ Roblès, Emmanuel, « Préface », Dans Treil, Claude, *L'indifférence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Montréal, Éditions Cosmos, 1971, p.10

²³⁵ Le Marinel, Jacques, « La pauvreté », *Op. cit.*, 2009, p.653

Ce que je veux dire : Qu'on peut avoir – sans romantisme – la nostalgie d'une pauvreté perdue. Une certaine somme d'années vécues misérablement suffisent à construire une sensibilité. [...]. Je n'ai qu'une chose à dire, à bien voir. C'est dans cette vie de pauvreté, parmi ces gens humbles ou vaniteux, que j'ai le plus sûrement touché ce qui me paraît le sens vrai de la vie.²³⁶

Ainsi, c'est encore jeune que le futur Nobel de littérature se découvre nostalgique du « sens vrai de la vie » qu'on retrouve dans la pauvreté. Cette mystérieuse « chose à dire » se détecte aussi à l'autre extrémité de sa carrière. En effet, *Le premier homme* peut être analysé comme une mise en mots de cette volonté de dire cette oasis de pauvreté, qu'il tentait à la fois de créer et de retrouver.²³⁷ On retrouve dans ce roman l'*alter ego* de Camus, le personnage principal Jacques Cormery, qui traverse, durant des centaines de pages, son Algérie natale. Durant son parcours, il est confronté à l'objectivation de son déracinement européen qu'il a subi à l'âge adulte. Cette émigration l'a « rendu étranger, comme un nouvel Adam chassé du paradis terrestre ».²³⁸ Mais voilà qu'à son retour dans sa terre natale il retrouve :

son aspiration à n'être rien aussi, oui ce mouvement obscur à travers toutes ces années s'accordait à cet immense pays autour de lui dont, tout enfant, il avait senti la pesée avec l'immense mer devant lui, et derrière lui cet espace interminable de montagnes, de plateaux et de désert qu'on appelait l'intérieur [...].²³⁹

À travers Cormery, il est possible de postuler que « ce que Camus veut retrouver, en-deçà de l'histoire moderne, dans la mémoire immémoriale de son peuple de pauvres, c'est une révolte qui ne soit pas nihiliste. »²⁴⁰ Le premier homme camusien est bien celui ou celle qui sort du nihilisme par une volonté d'appauvrir l'existence.

Il ne fait aucun doute que le romancier envie cette contre-force, qu'il retrouve, en premier lieu, dans la pauvreté existentielle de sa propre mère. Cette femme silencieuse, qui à l'instar de celle qu'on retrouve dans la nouvelle *Entre oui et non*, se contente de peu ; lorsqu'« en certaines circonstances, on lui posait une question : " À quoi tu penses ? " " À

²³⁶ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.15 16

²³⁷ A.O. de L'ocio E Silva Geske, Samara Fernanda, *Op. cit.*, 2013, p.247

²³⁸ Chabot, Jacques, « La mémoire des pauvres », *Roman 20-50*, n°27, Juin 1999, p.69

²³⁹ Camus, Albert, *Le premier homme*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1994, p.257

²⁴⁰ Chabot, Jacques, « La mémoire des pauvres », *Roman 20-50*, n°27, Juin 1999, p.74

rien », répondait-elle. Et c'est bien vrai. Tout est là, donc rien. »²⁴¹ Au-delà de la sympathie qu'on peut ressentir devant ce genre de propos, il faut y voir la représentation exemplaire d'un type de consentement tout à fait candide. Albert Camus enviait cette relation cristalline à la vie²⁴². Sa mère est pour lui l'exemple ultime d'une femme qui ne vit pas de nostalgie ni de volonté future : elle habite le monde grâce à une « plénitude d'indifférence ».²⁴³ Cet exemple est celui d'un extrême appauvrissement existentiel ou l'on trouve difficilement la lucidité. Ceci dit, cette radicalité ne me paraît toutefois pas l'objectif final réel de Camus. C'est, au mieux, un inspirant horizon.

Outre cette fascination familiale, le romancier ne cesse de vanter, de défendre et de s'associer aux pauvres avec lesquels il se trouve mieux qu'avec quiconque. Il précise dans son *Carnets II*, qu'il ne fait aucun doute que les ouvrier.ères, ces pauvres avec leur milieu et leur style de vie, sont « les seuls auprès desquels [il se] sente bien, qu'[il a] envie de connaître et de "vivre". Ils sont comme [lui]. »²⁴⁴ Ce qu'il faut retenir de cette préférence, est que cette dite pauvreté, malgré qu'elle soit explicitement matérielle, il s'y trouve une estimable manière de vivre, qui ne peut que provenir de ceux et celles qui, comme sa mère, proviennent « d'une race noble : qui n'envie rien ».²⁴⁵ Camus tente ainsi de montrer tout l'intérêt existentiel qui se cache à l'ombre de la si voyante pauvreté matérielle.

Il est vrai qu'on peut voir dans cette défense de la pauvreté un écho à celle que défendent de nombreux courants du christianisme. En fait, comme le démontre Corbic, la perspective camusienne sur la pauvreté est pratiquement identique à celle que l'on

²⁴¹ Camus, Albert, « Entre oui et non », *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1958, p.59

²⁴² « Dans des fragments, probablement contemporain de la rédaction de son DES, Camus utilise l'image du cristal pour désigner justement la figure de la mère : " Mère, tu es pure comme le cristal. Tu n'as rien, ni beauté, ni richesse, ni complication de l'esprit. Ton cœur, ton corps, ton esprit tout se confond car tu n'es qu'indifférence du cœur, indifférence de l'âme, indifférence du corps. " » Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2015, p.232

²⁴³ Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2014, p.233

²⁴⁴ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.35

²⁴⁵ *Ibid.*, 326p.

retrouve dans l'œuvre de François d'Assise (1181-1226)²⁴⁶. Pour ce penseur catholique, la pauvreté est perçue comme une richesse, puisqu'elle coïncide avec un certain dénuement qui donne accès aux biens terrestres. Les particularités du christianisme de d'Assise n'ont pas à être comparées à celles que l'on retrouve dans les églises européennes modernes, ni avec celles protestantes. Il s'y découvre, au contraire, une apologie de la pauvreté comprise comme un hymne à notre naturelle candeur. Il ne faut donc pas s'y méprendre, l'empathie envers la pauvreté chez D'Assises, comme chez Camus, n'est pas au service d'une dévalorisation de notre vie corporelle sur terre au détriment d'un lieu paradisiaque accessible uniquement après notre mort. Le sens de la pauvreté camusienne va plutôt vers une conduite nous aidant à tendre vers une plénitude qui embrasse notre royaume, le monde.

En fait, l'écrivain cherche une complicité, une autre présence au monde, qui ouvre à une communication immédiate aux choses, au bonheur comme au malheur.²⁴⁷ Pour lui, les pauvres se rapprochent, par condition et par nécessité, de cette authenticité vis-à-vis soi-même, envers leurs sentiments, mais surtout par rapport aux conventions de la société. Ils et elles sont comme tout le monde, certes, mais ne possèdent pas les moyens de *tricher*, que ce soit avec leur apparence, avec le climat ou avec leur personnalité. Les pauvres ne sont pas portés par l'ironie. Ils subissent de manière exemplaire le monde tel qu'il est. Contrairement à la conception que peut se faire certains écrivains, « qui prétendent aujourd'hui parler au nom du prolétariat, [mais] qui sont nés de parents aisés ou fortunés »²⁴⁸, Camus assure que le monde des pauvres est une île fastueuse à envier, laquelle leur est donnée en raison même de leur modestie existentielle.²⁴⁹ La pauvreté apporte une acceptation intrinsèque ; elle s'enclasse dans la vie sans rien demander qui la dépasse. Le contentement qu'on y trouve prend son énergie dans la suffisance envers le présent.²⁵⁰

²⁴⁶ Corbic, Arnaud, « Camus et le christianisme », *Op. cit.*, 2012, 148

²⁴⁷ Blanchot, Maurice, « Le détour vers la simplicité », *L'amitié*, Coll. « NRF », Paris, Gallimard, 1971, p.216

²⁴⁸ Guilloux Louis, « Préface à " la maison du peuple " », Dans Guérin, Jeanyves, *Albert Camus – Littérature et politique*, Coll. « Essais », Paris, Champion Classiques, 2013, p.208

²⁴⁹ A.O. de L'ocio E Silva Geske, Samara Fernanda, *Op. cit.*, 2013, p.247

²⁵⁰ Srigley, Ronald D., *Op. cit.*, 2011, p.128

C'est ce dont le personnage de Cormery découvre, lorsqu'il réalise que sa mère ne se souvient pas des événements passés. Elle ne peut lui raconter comment était son père (son mari) et les conséquences de sa mort sur sa vie – des anecdotes qui paraissent pourtant primordiales pour son fils²⁵¹. C'est précisément cette manière de vivre, totalement dans le présent, sans se soucier du passé comme du futur, qui décharge les humains de l'angoisse existentielle. Concrètement, s'il n'y a pas de considération envers le futur, s'il n'y a pas lieu de se préoccuper de notre mort prochaine, alors il ne reste que ce réel instant. Il n'y a qu'une discussion dans la cuisine avec notre fils, celle que permet « la mémoire des pauvres », qui est « moins nourrie que celle des riches, elle a moins de repères dans l'espace puisqu'ils quittent rarement le lieu où ils vivent, moins de repères aussi dans le temps d'une vie uniforme et grise. »²⁵²

Cette présentation positive de l'appauvrissement se place excentriquement à la raison instrumentale, faite d'efficacité industrielle. Le monde des pauvres s'écarte des centraux « habits » qui prévalent dans la modernité.²⁵³ La décroissance, quelle qu'elle soit, est certainement à l'opposé du progrès moderne. Il y a cependant des limites à mettre autant de poids sur les épaules de l'appauvrissement, surtout qu'il peut facilement s'entremêler à la pauvreté existentielle celle de la misère matérielle, si dévastatrice. À cette remarque, le romancier répond en prenant le temps de différencier la pauvreté d'avec la grande misère qu'on retrouve, par exemple, dans les grandes villes. Il s'en défend dans la préface de *L'envers et l'endroit* en ces mots :

J'entends d'ici les accusations de nos féroces philanthropes, s'ils me lisaient. Je veux faire passer les ouvriers pour riches et les bourgeois pour pauvres, afin de conserver plus longtemps l'heureuse servitude des uns et la puissance des autres. Non, ce n'est pas cela. [...] [I]l faut tout faire, en effet, pour que ces hommes échappent à la double humiliation de la misère et de la laideur.²⁵⁴

²⁵¹ Camus, Albert, *Le premier homme*, Coll. « NRF », Paris, Gallimard, 1994, p.78-79

²⁵² *Ibid.*, p.79

²⁵³ Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2015, p.233

²⁵⁴ Camus, Albert, « Préface » *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1958, p.16

En prenant le temps de se défendre de la sorte, Camus cherche à s'éloigner de certains écrivain.es et penseur.es qui regardent la pauvreté avec leurs yeux de bourgeois pleins de mauvaise conscience. L'écrivain écarte leurs dénonciations abstraites de la misère, qui est trop souvent décriée de haut. Il juge que ces critiques pleines de volonté suivent, tout bien pesé, les principes que ces penseur.es cherchent pourtant à contrecarrer. En défendant la pauvreté, Camus plaide pour une valorisation de la tempérance, de la diminution de tout ce qui nous fait trop posséder – de la puissance à l'existence. En outre, il dénonce aussi, par cet angle, la violence avec laquelle le capital humilie et empêche les pauvres – qui sont toujours plus industrialisés –, de savourer, comme eux et elles seul.es peuvent le faire, l'opulence du monde. Pour l'auteur, la civilisation industrielle couvre « de long espace par le déchet industriel [qui] crée et suscite les besoins artificiels. Elle fait que la pauvreté ne peut plus être vécue et supportée. »²⁵⁵ On comprend, dès lors, que la pauvreté chez Camus est à la fois un prétexte pour dénoncer la civilisation moderne industrielle pleine d'artifices, ainsi qu'un mode de vie qui peut nous *sortir* de ce même problème. C'est aussi cette opportunité de fuite hors du cadre que suggère Scipion dans *Caligula* : « [l]e pouvoir n'est pas une solution. Et je ne connais qu'une façon de balancer l'hostilité du monde. [...] La pauvreté. »²⁵⁶ Clairement, la modernité est en fin de compte le problème qui cherche à faire disparaître la tempérance et se trouve être aussi ce contre quoi la pauvreté se tient, telle un *a-pouvoir*, capable de nous détacher de ce même mode de vie destructeur.

Pour jouer sur les mots, on peut donc dire que pour Albert Camus la pauvreté est une richesse. Il écrit lui-même dans *Le désert* que « tous les hommes [...] savent qu'un point extrême de pauvreté rejoint le luxe et la richesse du monde. »²⁵⁷ Il est question d'une abondance qui sublime la matérialité et le capital ; d'un luxe terrien, que possèdent ceux et celles qui ont la capacité d'amoindrir leur existence pour *profiter* des biens infiniment riches de la terre.²⁵⁸ Finalement, la notion de pauvreté et, par suite, celle d'appauvrissement

²⁵⁵ Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, p.198

²⁵⁶ Camus, Albert, *Caligula* suivi de *Le malentendu*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1958, p.95

²⁵⁷ Camus, Albert, « Le désert », *Op. cit.*, 1959, p.66

²⁵⁸ Corbic, Arnaud, *Op. cit.*, 2003, p.137

existentiel se doivent d'être comprises à la fois dans leur sens propre et figuré. Pour grossir le trait, la tempérance recherchée est existentielle, mais passe aussi, *virtuellement*, par une diminution matérielle. Le bémol est que cette même tempérance est en contradiction avec l'époque fondée sur le progrès qui, à la fois, encourage la richesse et s'oppose, par définition, à l'amoindrissement. Le chemin est encore compliqué pour contrebalancer cette active existence moderne suprasensible. Pour augmenter le poids de la légère pauvreté immanente, Camus approfondit cet amenuisement en l'incarnant dans le corps si terrien.

5. LA CORPORALITÉ

L'appauvrissement existentiel est une volonté de diminuer l'existant dans l'humain vivant. Il est question d'atténuer nos divers réflexes abstractionnistes et d'efficacité pour plutôt se concentrer sur ce qui est présent, concrètement. Ici, l'existence est considérée comme étant, elle aussi, un type d'abstraction. Pour s'éloigner de celle-ci, il est nécessaire de s'approprier ce qui est absolument immanent. Voilà qu'émerge une chose qui nous appartient et qui est absolument solide et sensible : notre corps. Albert Camus le sait et c'est pour cela qu'il développe une pensée par et pour le corps. Mais comment appréhende-t-il cette corporalité qui lui permet de façonner un appauvrissement existentiel? Et bien, pour l'auteur, notre enveloppe charnelle est ce sur quoi doit se baser celui ou celle qui veut moins exister, puisqu'elle filtre *sensoriellement* nos sentiments et nos pensées. Notre corporalité vit et ne garde que les choses et les événements qui lui viennent de l'immanence. La chair est incapable d'arrière-mondes. Elle n'a pas d'espoir. Notre corps n'existe pas, il vit dans le monde.

Il ne fait aucun doute que le corps est « l'une des données constitutives et évidentes » de la vie humaine; on y naît, on y vit, on y meurt.²⁵⁹ Les humains comme tous les vivants sont avant tout *incorporés*. Considérant cette vérité terrestre, l'écrivain s'entête à

²⁵⁹ Marzano, Michela, *La philosophie du corps*, Coll. « Que sais-je? », Paris, PUF, 2007, p.3

rester loyal à cette certitude. Dès sa première publication, il se fidélise aux sentiments concrets et aux expériences physiques immédiates.²⁶⁰ Grenier souligne que son ancien étudiant retourne toujours à la réalité sensible, « c'est cette réalité que jamais il ne veut perdre de vue. »²⁶¹ Même s'il arrive que Camus s'éloigne de la corporalité, il y revient, comme attaché par elles, élastiquement. C'est dire que les idées du romancier sont, en définitive, filtrées par le corps. Cette médiation est aussi celle que subit de nombreux personnages camusiens. Que ce soit Meursault, dont les « besoins physiques dérange[nt] souvent [ses] sentiments »²⁶² ou encore son *alter ego*, Mersault, qui subit « son corps qui l'avait porté tout à l'heure aux extrémités de la joie [et qui] le plongeait maintenant dans une détresse »²⁶³ ; dans les deux cas, les personnages ne peuvent que se laisser aller aux aléas de leur enveloppe corporelle. Ces deux protagonistes démontrent, à leur manière, une vitalité qui influe directement sur leurs sentiments et leurs pensées. Ils ne raisonnent pas pour ensuite agir. Au contraire, ils pensent et ressentent en raison de leur corps qui leur dicte ce qu'il y a à comprendre et à vivre. Leur corporalité filtre les courbes des événements donnés « dans l'instant d'une émotion et par la perception du sensible. »²⁶⁴ Le corps est, pour Camus, le maître à ne pas penser *trop*. Il donne à l'humain la mesure exacte de ce qui est déjà-là. Il limite les réalités à celles que nous pouvons toucher et sentir.

On peut ainsi conclure, avec le narrateur de *L'été à Alger*, qu'il y a moyen de vivre « près du corps et par le corps » puisque cette manière de se conduire possède « ses nuances, sa vie et, pour hasarder un non-sens, une psychologie, qui lui est propre. »²⁶⁵ Ce caractère est celui d'un vivant qui fait face aux sens des choses, littéralement, par les sens. C'est une « psychologie » qui fonctionne par l'entremise des perceptions directes qu'on reçoit de notre environnement. Vivre corporellement, c'est, contrairement à ce que

²⁶⁰ Willhoite Jr, Fred H., *Beyond nihilism : Albert Camus's contribution to political thought*, United States, Louisiana State University Press, 1968, p.40

²⁶¹ Grenier, Jean, « Préface », *Œuvre complète – Tome I – Théâtre, récits, nouvelles*, Coll. « De la Pléiade », Paris, Gallimard, 1962, XIII

²⁶² Camus, Albert, *L'étranger*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1942, p.100

²⁶³ Camus, Albert, *La mort heureuse*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 2010, p.162

²⁶⁴ Nouldelmann, François, « Corps », *Op.cit.*, 2009, p.181-182

²⁶⁵ Camus, Albert, « L'été à Alger », *Op. cit.*, 1959, p.40

pensent certains « bons esprits », d'assumer que la vérité pourrait comme la chair.²⁶⁶ Notre organisme ne peut se transposer, se dissiper ou encore réapparaître dans un autre monde après notre mort puisque le corps est fait d'immanence ; il est littéralement constitué de *substances*. Il ne peut qu'ignorer les entraves de l'esprit ou de l'espoir d'une vie céleste. Le corps ne peut simplement pas tomber dans l'abstraction existentielle ; comment pourrait-il tomber *là* ? Alors si nous voulons diminuer les malaises de l'existence, comme les différentes déceptions qu'elles entraînent, l'humain « doit vivre dans le cercle de la chair. »²⁶⁷ Ce point d'ancrage ignore tout ce qui n'est pas sur son chemin ou dans les quelconques au-delà espérés. Comme l'explique le narrateur du *désert*, les peintres ces « romanciers du corps », qui travaillent dans le présent, savent que nous devons faire face au « corps [qui] ignore l'espoir. [Il] ne connaît que les coups de son sang. L'éternité qui lui est propre est faite d'indifférence. »²⁶⁸ C'est en raison de cette impassibilité vis-à-vis ce particulier infini que les religieux ont confiné le corps souffrant dans l'enfer. Mais pour Camus, contrairement aux théologiens, « s'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie, et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci. »²⁶⁹ Cette espérance anti-corporelle ressemble à une défaillance, un signe que la vie ne va pas de soi. L'espoir est l'expression que *tout ça* est avant tout un défaut. Ironiquement, il serait, par conséquent, nécessaire de s'appuyer sur autre chose que nos jambes pour se tenir vivant. Dès lors, sans espoir, faut-il vivre de désespoir ? Pas vraiment, puisque comme l'a bien expliqué Camus dans *Le mythe*, « être privé d'espoir, ce n'est pas désespéré. »²⁷⁰ On désespère lorsque ce qu'on espérait ne se réalise pas. Et si, comme le corps, nous n'avons pas d'espoir alors le désespoir n'a pas lieu d'être. C'est en raison de cette subtilité que le commentateur André Nicolas utilise le terme « inespoir », lorsqu'il définit la relation qu'entretient Camus avec l'espérance²⁷¹. Formellement, embrasser

²⁶⁶ Camus, Albert, « Le désert », *Op. cit.*, 1959, p.59

²⁶⁷ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.135

²⁶⁸ Camus, Albert, « Le désert », *Op. cit.*, 1959, p.58

²⁶⁹ *Ibid.*, p.52

²⁷⁰ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.126

²⁷¹ Nicolas, André, *Albert Camus ou Le Vrai Prométhée*, Paris, Seghers, 1966, p.32

l'inespoir qu'on retrouve dans le corps est une manière de ne pas échapper à la vie. Le romancier tente explicitement dans ses Carnets de s'affranchir de cette défaillance supra-corporelle : « à continuer ainsi, je finirais bien par mourir heureux. J'aurais mangé tout mon espoir. »²⁷² Pour lui, l'espérance n'est pas de ce monde puisque son sens n'est pas celui de nos corps. De cette manière, en dévorant tout l'espoir pour devenir avant tout un corps, il sera concrètement possible d'habiter le monde. Il s'agit de se départir des différentes portes de sortie. Le commentateur Onimus explique bien ce qui est en jeu ici chez l'écrivain, il est question de « *vivre* pleinement, [c'est-à-dire] peut-être d'oublier que l'on vit [que l'on *existe*] : ne plus avoir le goût de penser ou de s'émouvoir ; vivre de sensation. »²⁷³ Je me permets de superposer ici, « existe » au « vit » d'Onimus, puisque je crois que c'est précisément cela qui est en jeu. La pensée qui s'éprend de hauteur et qui s'émeut trop peu des sensations est celle qui, au premier chef, existe. Inespérément se trouve le corps qui peut nous lier à la vie immanente. Il devient l'accord, « le corps-accord », qui peut clore le divorce avec les désespérantes imaginations humaines²⁷⁴.

En résumé, chez l'écrivain, le corps est ce par quoi doivent passer tous les sentiments comme les idées. Le corps peut nous donner des vérités sur la vie, puisqu'il est comme la terre : immanent et sans espoir. Notre corporalité est ce qui peut appauvrir notre existence et conséquemment nous rapprocher du monde. Cette ardeur charnelle, que Camus porte en lui, est certainement due au lieu où son corps a pris forme, à savoir le territoire des Algériens et des Algériennes. Selon le narrateur de *L'été à Alger*, « [c]ette race est indifférente à l'Esprit. Elle a le culte et l'admiration du corps. Elle en tire sa force, son cynisme naïf, et une vanité puérile qui lui vaut d'être sévèrement jugée. »²⁷⁵ L'appréhension camusienne du corps est assurément inspirée par son premier amour, sa terre natale, l'Algérie et la méditerranée qui l'enchâsse.

²⁷² Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.72

²⁷³ [Je souligne] Onimus, Jean, *Op. cit.*, 1965, p.65

²⁷⁴ Bove, Laurent, *Op. cit.*, 2014, p.69

²⁷⁵ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1959, p.48

6. LA TERRITORIALITÉ

De la même manière que se place le corps dans l'appauvrissement existentiel camusien, le territoire se positionne comme lieu par excellence de l'immanence. La terre n'est-elle pas aussi immanente que peut l'être notre chair? Qui plus est, les deux s'influencent mutuellement – davantage le territoire sur le corps que l'inverse. Dans ce cas, il est possible de se demander en quoi vivre de manière territorialisée s'avère appauvrissant existentiellement. Je répondrai à la question en suivant la relation que Camus entretient et encourage entre soi-même et son territoire source : l'Algérie. Je crois que le romancier propose dans ses œuvres de se laisser prendre par notre région climatique qui perce notre chair. Se découvre souterrainement chez lui une valorisation d'une communauté territoriale bien particulière, la prédominance d'un genre de déterminisme géographique.

La région qui est à la base de la primauté de la territorialité dans les écrits de Camus est certainement celle qu'il partageait avec les Arabes dans sa jeunesse.²⁷⁶ C'est dans ce lieu que s'incarne chez lui une grande partie de son appauvrissement. Ce mode de vie territorialisé n'est pas celui qu'on peut retrouver dans les grands traités philosophiques ni dans les systèmes théoriques parfaits. Au contraire, suivant la logique de l'appauvrissement, l'Algérie de l'écrivain est le lieu qui propage des mouvements imprenables et fait ressentir prodigieusement l'indifférence que pose le monde sur nous. Il ne fait pas de doute que le climat méditerranéen impose à ses habitant.es des conduites et des caractères que nulle culture ou existence *extériorisantes* ne peut entraver. Suivre les volontés du territoire, c'est comme suivre le corps : s'éprendre de ce qui n'existe pas.

Il faut peut-être commencer par expliquer l'algérianité de Camus. À ce sujet, l'ouvrage d'Ali Yédes, *Camus l'Algérien*, est aussi convaincant qu'exhaustif. Il soutient l'idée d'une influence de l'Algérie sur l'œuvre comme sur l'homme. Le commentateur prescrit qu'« [u]ne meilleure et plus entière intelligence de la production littéraire de Camus ne peut désormais refuser de tenir compte de son enracinement dans la société et la culture

²⁷⁶ Treil, Claude, *L'indifférence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Montréal, Éditions Cosmos, 1971, p.141

algérienne. »²⁷⁷ Comme de fait, dès que l'on se permet de lire son œuvre avec cette loupe, on ne peut qu'être frappée par toute l'influence et l'amour que le romancier portait envers le territoire algérien. C'est aussi ce que conclut Grenier, qui à la fin d'un touchant témoignage sur son ancien étudiant, nous rappelle que « [p]our parler d'Albert Camus, il [faut] d'abord parler de l'Algérie – non pour "l'expliquer" par son pays, mais parce que des traits de son caractère ne peuvent se comprendre que par là. »²⁷⁸ Le professeur, qui a vécu avec le romancier à Alger, peut savoir, mieux que personne, l'influence qu'a eue le climat méditerranéen sur la vie et la pensée de l'auteur.

S'entremêlent dans l'Algérie camusienne, plusieurs caractères. À la fois le territoire algérien impose son influence (comme n'importe quelle autre région), mais, qui plus est, ce dernier commande un laisser-aller au lieu – à ce territoire précis. Autrement dit, l'abondance climatique et la douceur de la chaleur qui recouvre la région encouragent les méditerranéens à embrasser la « psychologie » de ce généreux territoire. On peut remarquer qu'aucun personnage dans *L'étranger* ne porte autant l'indifférence qui caractérise Meursault que les personnages arabes qui les regardent, lui et ses acolytes : « en silence, mais à leur manière, ni plus ni moins que si nous étions des pierres ou des arbres morts... Ils étaient toujours à la même place et ils regardaient avec la même indifférence l'endroit que nous venions de quitter. »²⁷⁹ Cette sereine légèreté est aussi celle que Meursault ressent lors de sa mise à mort, à la dernière page du roman : « vidé, d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. »²⁸⁰ Cette concordance entre l'indifférence de Meursault et celle des Arabes, montre qu'au-delà de la situation sociale ou même de la langue, une influence territoriale se produit chez tous et toutes les habitant.es de l'Algérie.

C'est ainsi que s'incruste dans l'esprit du romancier une fatalité : des règles de vie territorialisées. Cette idée est justement développée dans la première conférence que le

²⁷⁷ Yédes, Ali, *Camus l'Algérien*, Coll. « Espaces littéraires », Paris, L'Harmattan, 2003, p.260

²⁷⁸ Grenier, Jean, *Albert Camus : Souvenirs*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1968, p.167

²⁷⁹ Camus, Albert, *L'étranger*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1942, p.77

²⁸⁰ *Ibid.*, p.183-184

jeune auteur a donnée à Alger, intitulé : *La culture indigène. La nouvelle culture méditerranéenne*. Dans ce discours, il y défend des conduites dictées par la *culture* régionale, dont « la grandeur [n'est] plus à démontrer ». ²⁸¹ Cette grandeur n'est pas une supériorité à hiérarchiser, mais plutôt un noble équilibre avec laquelle les occupant.es d'une région parviennent à « s'exprime[r] en accord avec [leur] pays ». Pour le conférencier, « il n'y a pas de culture plus ou moins grande. Il y a des cultures plus moins vraies ». ²⁸² Et cette vérité naît de notre union avec notre terre d'accueil. Dans le cas du jeune Camus, c'est avec l'Algérie méditerranéenne que cette communion se produit. L'atteinte d'une harmonie avec sa terre, voilà ce que le romancier nomme « La Patrie ». Ce terme, avec sa majuscule, ne désigne pas « une abstraction qui précipite les hommes au massacre, mais c'est un certain goût de la vie qui est en commun [...] ». Le jeune écrivain termine enfin sa définition du patriotisme par une métaphore olfactive : « la Méditerranée c'est cela, cette odeur ou ce parfum qu'il est inutile d'exprimer : nous le sentons tous avec notre peau ». ²⁸³ L'image me semble éclairante pour comprendre la propension de Camus à penser la communauté à travers le prisme des sensations, de l'*odeur* qui survole la terre algérienne. Ce ne sont pas des idées, ni même une culture – dans le sens pointu du terme – qui est dénommée. L'écrivain redéfinit la Patrie algérienne, en la définissant par une ambiance perceptible, des caractères forts et uniques qu'impose le soleil méditerranéen. C'est d'abord le climat de cette région qui fait régner des règles de vie régionalement incarnées pouvant appauvrir l'existence des habitant.es qui se laissent bercer par le territoire.

Ce serait simplificateur de résumer, en ces termes, la relation qu'entretient Camus avec l'Algérie. Il est effectivement né sur cette terre, elle fut le terreau de son adolescence – cette période d'apprentissage décisive qui forme la personnalité –, par contre, les aléas de la vie l'amènent rapidement à déménager en France. Vivre dans la métropole facilite sa carrière d'écrivain et encore plus celle d'homme de théâtre. « Il pensait, confit-il à Grenier,

²⁸¹ Camus Albert, « La culture indigène. La nouvelle culture méditerranéenne (1937) », *Op. cit.*, 2017, p.16

²⁸² *Ibid.*, p.17

²⁸³ *Ibid.*, p.18

que dans son *pays* c'était impossible, qu'il n'y avait pas d'issue pour lui. »²⁸⁴ Effectivement, il n'aurait pas pu percer en tant qu'homme de théâtre en Algérie à cette époque. Dans ce pays, il n'y avait pas un grand bassin de gens intéressés à cette forme d'art, avant tout européenne. Les Algérien.nes d'origine européenne représentaient, au temps de Camus, qu'un peu plus du dixième de la population du pays colonisé par la France. De plus, il faut dire que les mélanges culturels étaient très rares et souvent mal vus. Corollairement, à aucun moment Camus ne s'est vraiment intéressé à la littérature et à la philosophie arabo-islamique²⁸⁵. Selon Guérin, il aurait à peine manifesté de la curiosité pour le sujet du colonialisme²⁸⁶. D'ailleurs, la conscience nationale qui s'épanouissait en Algérie, après la Seconde Guerre mondiale, répugne l'auteur. Dans ses écrits, il s'entête à s'en tenir à la « personnalité » algérienne ou méditerranéenne, sans jamais parler positivement du nationalisme algérien naissant. Ainsi, on peut conclure avec Guérin que « des écrits de Camus n'émane nul sentiment de supériorité, au contraire une sympathie pour des personnes. Ni lui ni les personnages qu'il a fait vivre dans ses fictions ne considèrent que les Arabes constituent une race inférieure »²⁸⁷. Par contre, si le romancier était algérien, c'était presque uniquement par l'envoûtement territorial ou climatique. Sans pour autant mépriser, il réduisait les attraits culturels, nationaux ou islamiques qui se consolidaient en Algérie. Lui-même avait avoué dans une conférence, donnée à un public arabe, qu'il « ne sera probablement jamais musulman »²⁸⁸. Malheureusement, l'écrivain meurt en 1960, quelque temps avant que la guerre d'Algérie s'envenime et à peine deux ans avant l'indépendance du pays. On ne saura jamais si sa pensée aurait changé au cours de ces évènements.²⁸⁹

²⁸⁴ [Je souligne] Grenier, Jean, *Albert Camus : Souvenirs*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1968, p.29

²⁸⁵ Guérin, Jeanyves, *Op. cit.*, 2013, p.325

²⁸⁶ *Ibid.*, p.324

²⁸⁷ *Ibid.*, p.340

²⁸⁸ Camus Albert, « Maison de la chimie », *Op. cit.*, 2017, p.84

²⁸⁹ Il est possible de spéculer sur les possibles positions que l'auteur aurait pu prendre, à partir de certaines traces qui laissa. Il va de soi que Camus se pense Algérien : « Mon désir profond serait de regagner mon pays, l'Algérie [...] » écrit-il à Char. Camus, Albert ; Char, René, *Op. cit.*, 2007, p.23. C'est sûrement pour cette raison qu'il cherche une « troisième voie » entre l'indépendance algérienne/arabe et le colonialisme français, dénonçant les deux à force égale. Toutefois, ce qui l'inquiétait et l'empêchait d'encourager

Suivant l'idée de la territorialisation de la vie, qui peut aider à appauvrir notre existence, il est, dans un certain sens, compréhensible que Camus s'imprègne du climat algérien et pas nécessairement de la conscience nationale naissante. Ce n'est pas tant qu'il nie le peuple arabe, qu'il s'efforce de défendre et respecter uniquement « les vertus » que nous accorde le climat²⁹⁰. Même s'il écrit que l'Algérie « est [s]a vraie *patrie* et qu'en n'importe quel lieu du monde, [il] reconnai[t] ses fils et [s]es frères à ce rire d'amitié qui [le] prend devant eux »²⁹¹, il faut comprendre cette identification comme étant absolument limitative. Il est question d'une « Patrie » comme il l'a définie, l'a vécue et comprise et non pas celle de la majorité arabe et encore moins de celle musulmane. L'attachement qu'il portait envers son pays natal était sincère, et son influence sur ses écrits reste certaine. Toutefois, suivant la logique coloniale, l'écrivain vivait frontalement le territoire, mais restait culturellement et philosophiquement accroché à la France, à l'Europe voir à l'Occident. Bref, « Camus va employer le savoir-vivre appris dans l'enfance pauvre et le savoir-écrire emprunté à l'autre monde. »²⁹²

Avec ce détour par le territoire algérien et la question de son indépendance, je voulais montrer cette manière camusienne de s'appauvrir existentiellement par le territoire. Cette approche cherche l'unité avec le climat et le corps et non pas culturellement ou

l'indépendance, est qu'il savait que si cela arrivait, il ne pourrait plus rentrer chez lui. En effet, il était bien conscient « [...] qu'une partie du mouvement arabe propos[ait] une force d'indépendance qui signifierait, tôt ou tard, l'éviction des français d'Algérie. » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1958, p.162. C'est-à-dire sa propre éviction, celle de sa mère et de tous les pieds-noirs. Sur ce point, « Mouloud Feraoun résumait assez bien la position de Camus, tel que la lui avait exposé Roblès (février 1957) : " Camus se refuse à admettre que l'Algérie soit indépendante et qu'il soit obligé d'y entrer chaque fois avec un passeport, lui qui est algérien et rien d'autre. " » Quilliot, Roger, « Commentaires », Camus, Albert, *Op. cit.*, 1965, p.1844. Enfin, pour la petite histoire, « selon les témoignages concordants de Roger Quilliot et d'André Rossfelder, il était prêt à prendre position contre le FLN et l'indépendance, et dans cette dernière éventualité il était résolu à quitter la France pour aller vivre au Canada. » Pervillé, Guy, « Guerre d'Algérie », *Op.cit.*, 2009, p.37. En proposant ce pays d'Amérique, il pensait sûrement au Québec, qu'il a visité en mai 1946 et où il devait y donner une conférence, si son train n'avait pas été retardé de plusieurs jours. Si tous ces événements étaient survenus, Camus aurait sûrement été déçu de voir le Front de Libération du Québec (FLQ) s'inspirer du Front de Libération National Algérien (FLN) dans les années 1960.

²⁹⁰ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1958, p.95

²⁹¹ [Je souligne] Camus, Albert, « Guide pour villes sans passé », *Op. cit.*, 1959, p.134

²⁹² A.O. de L'ocio E Silva Geske, Samara Fernanda, *Op. cit.*, 2013, p.253

nationalement²⁹³. Pour lui, les nationalismes se forment par une vision du passé et du futur construite par de dangereuses volontés humaines, religieuses, et\ou politiques ; les cultures, les nations, les religions tendent toutes à leur manière vers l'existence, vers l'abstraction et représentant, dans ces conditions, des milieux dont Camus veut s'éloigner. Cela montre que l'auteur était lui-même cohérent avec cette volonté de garder la préséance de l'harmonie immanente de l'appauvrissement existentiel.

7. CONCLUSION

L'appauvrissement existentiel est le fleuve souterrain qui irrigue la pensée d'Albert Camus. Cet impératif se présente à lui dès qu'il assume qu'il n'est pas possible d'ignorer ce que nous inflige le temps du nihilisme. Ce changement radical nous impose la capacité de voir le fossé se trouvant entre nous et l'indifférence du monde, duquel naît ce sentiment d'étrangeté qui se décuple lorsque l'immanentisme s'éclaircit. Cette nouvelle conjoncture oblige l'auteur à s'y adapter en suivant les préceptes qui en découlent, lesquelles refusent tout ce qui est suprasensible. C'est ainsi qu'il cherche la cohérence avec ce qu'il subit, dépliant tranquillement un mode de vie qui consent aux limites purement terriennes. Suivant ce chemin, il devient nécessaire de renoncer à une particularité historique qui fonde l'humain : l'existence. Il découle de cette volonté de diminuer notre virtualité dans le monde, une audacieuse proposition d'appauvrissement existentiel. En s'inspirant de sa jeunesse en terre méditerranéenne, et adhérant au refus de toute abstraction, Camus nous prescrit de laisser notre corps et notre territoire inférer le plus profondément possible sur notre vie.

On pourrait spéculer et penser que la *culture* méditerranéenne, ou plutôt le lien avec l'environnement que l'écrivain retrouve en ces lieux, représente pour lui une réelle manière de vivre qui peut façonner un contrepoids à la raison instrumentale telle qu'on la retrouve dans la fièvre dont est frappée la modernité occidentale²⁹⁴. Dans tous les cas, cette manière

²⁹³ Mailhot, Laurent, *Albert Camus ou l'imagination du désert*, Montréal, PUM, 1973, p.123

²⁹⁴ Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2010, p.132

de contempler la vie lui paraît surtout s'opposer aux différents nihilismes négateurs ; ceux qui nient la vie, la nature et les humains. En fait, comme Camus préconisait une cohérence entre les paroles et les actes, il transpose ce principe à l'harmonie entre les l'humain et la nature et s'attriste de sa double incohérence parisienne : « [m]a vie est aussi éloignée que possible de la Nature, autant que ma conduite l'est de mes idées. »²⁹⁵ Finalement, autant peut-il limiter sa pensée à ses actes à l'immanence, que cette inter-cohérence doit, d'autant plus, être aussi en corrélation avec ce qu'il perçoit être directement lié au monde : la nature. Ce sera cette volonté de communion avec la nature qui sera décortiquée dans la dernière partie.

²⁹⁵ Camus, Albert ; Grenier, Jean, *Correspondance 1932-1960*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1981, p.12

CHAPITRE III

AVEC LA NATURE

*Mer, campagne, silence, parfums de cette terre,
je m'emplissais d'une vie odorante et je mordais dans
le fruit déjà doré du monde, bouleversé de sentir
son jus sucré et fort couler le long de mes lèvres.*

Albert Camus
Noëx

1. INTRODUCTION

En rappel, pour qu'il y ait « absurde », au sens large, il doit y avoir une extériorité dissonante. Il est nécessaire qu'il y ait préalablement une attente, laquelle est finalement déçue. Lorsque cette acceptation est transposée à la condition humaine – c'est-à-dire en positionnant le sentiment absurde comme fondement de l'existence –, c'est l'humain lui-même qui se révèle être le corps étranger déçu. C'est lui, finalement, qui produit l'absurdité de sa propre condition. Nous réclamons une unité existentielle et non pas l'univers qui nous encercle. Dès lors, pour Camus, l'humain est fondamentalement un étranger du monde dans le sens le plus profond du terme. Et ce constat – que nos questions ne sont définitivement pas celles des faunes et des flores et, qui plus est, que nous ne pouvons encore moins comprendre ces multiples vivants – finit par nous frapper aussi largement que l'est l'espace qui nous sépare de l'ensemble. La clarté de cet intervalle s'oppose paradoxalement à l'épaisseur du monde. L'humain existe tandis que la plante est humblement partie prenante de l'univers. En plus de ce sentiment d'extériorité sur lequel bute notre regard maintenant posé sur les choses, s'ajoute un second sentiment réflexif, lequel nous fait comprendre que nous sommes aussi – et peut-être surtout – étrangers à

nous-mêmes²⁹⁶. Cette impression vient avec l'observation que les humains sont à la fois membres du monde tout en étant incapables d'intégrer son cœur – qui pourrait aussi se mêler au nôtre. La conscience du monde est ce qui, précisément, fait jaillir le brouillard existentiel. La confrontation à tout ce qui nous dépasse, comme l'angoissant sentiment d'étrangeté, augmentent à mesure qu'on y porte attention. Dans ces circonstances, il est possible, comme le fut Albert Camus, d'être emporté par la noirceur : « [i]l y a des heures où je ne crois pas pouvoir supporter plus longtemps la contradiction. Quand le ciel est froid et que rien ne nous soutient dans la nature... Ah! Mieux vaut mourir peut-être. »²⁹⁷ L'idée du suicide peut manifestement naître de ce déracinement cosmique. Toutefois, *Le mythe de Sisyphe* a bien montré qu'il faut rejeter le suicide autant physique que métaphysique. Alors, si la mort n'est pas souhaitable, que pouvons-nous faire? Et bien, grâce au même nihilisme, qui fait apparaître le sentiment absurde ainsi que nous ouvrir à l'immanence, nous avons dorénavant les capacités de nous imprégner souverainement des réalités mondane, celles que nous accorde nos corps et nos territoires, ces berceaux de l'appauvrissement existentiel. C'est de cette façon que le sentiment d'étrangeté qui pèse les humains peut diminuer.

Mais voilà que Camus se permet de pousser cette proposition, par-delà la tempérance existentielle médiée par le corps et le territoire. Il se demande si se rapprocher du monde-en-nous, par l'expérimentation d'une profonde interrelation avec la nature, serait une avenue viable à notre malheureuse sortie du monde. Pouvons-nous essayer de diminuer cette inquiétante étrangeté par un traitement *naturel*? Je propose de tenter de regarder l'œuvre de l'auteur comme en étant une, en bonne partie, sur la nature. Pour ce faire, je vais, en premier lieu, exposer ce qui, selon lui, nous « sort du monde ». Ce qui m'amènera à préciser la conception qu'il se fait de ce dit « monde ». En deuxième lieu, j'exposerai l'intention du romancier d'amenuiser l'espace entre l'humain et le cosmos, en renversant la large récusation de la nature qui nous précède. Enfin, je tenterai de montrer

²⁹⁶ *Ibid.*, p.36

²⁹⁷ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.183

qu'il est séduit par un « mysticisme organique », par une sorte de mariage avec la nature. Cette communion s'approfondit par une soif d'« osmose » avec les éléments qui nous entourent. L'objectif de Camus est finalement d'atteindre des instants de totale plénitude par l'entremise d'une fusion avec la nature qui semble pouvoir abstraire l'existence.

2. CE QUI NOUS SORT DU MONDE

Il est nécessaire de revenir encore un peu en arrière afin de bien comprendre comment les Occidentaux modernes en sont parvenus à « s'amonder »²⁹⁸. Plusieurs hypothèses sont lancées à travers les pages de l'œuvre de Camus. Une cohérence se forme autour de certaines actions humaines, comme la création de la culture, le refus de *ce qui est* et l'attachement que l'on porte vis-à-vis l'humain-existant que nous sommes devenus.

Le romancier considère que la modernité occidentale s'est sortie du monde en raison de ces étranges demandes d'unité totalisante. En ce lieu historico-culturel, la valeur qui est placée au-dessus des autres n'est pas, par exemple, celle qui permet de faire l'expérience brute des choses, mais plutôt celle qui offre une représentation transfigurée, sélective, de ce qui nous apparaît être ou qui devrait être. Au fond, les existant.es se sont créé.es des illusions pour comprendre le monde à leur manière (trop) propre²⁹⁹. Le narrateur du *Vent à Djémila* dénonce ce réflexe civilisationnel où « [t]out ce qu'on [lui] propose s'efforce de décharger l'homme de sa propre vie. »³⁰⁰ Ces multiples incitations de fuites de la vie proviennent autant des religions que des idéologies, lesquelles arrivent à s'incruster en nous par l'entremise d'une des plus efficaces armes de l'histoire. Cette arme est la « culture », qui représente à la fois l'ensemble des connaissances transmises et, par effets domino, ce qui compose une civilisation. La culture humaine s'oppose à

²⁹⁸ J'emprunte à Bernard Andrieu le joli terme « amonder », qui « consiste à se couper de la naturalité de la nature par un style colonial, conquérant. Faute d'être ainsi écologisé, le corps est submergé par l'élément dont il n'a pas intégré la connaissance par incorporation. » Andrieu, Bernard, *Se fonde dans la nature. Figures de la cosmo*. Cosmotique 1, Montréal, Liber, 2017, p.18

²⁹⁹ Jacomino, Baptiste, *Apprendre à philosopher avec Camus*, Coll. « Apprendre à philosopher avec », Paris, Ellipses, p.34

³⁰⁰ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1959, p.29

l'authentique naturalité³⁰¹. Sur ce point, une scène dans *Le premier homme* expose parfaitement la virulence avec laquelle l'éducation européenne impose le déracinement par la culture aux élèves algériens. Le narrateur dénonce ce que le professeur prescrivait au jeune Cormery : « [...] c'était lui qui avait jeté Jacques dans le monde, prenant tout seul la responsabilité de le déraciner pour qu'il aille vers de plus grandes découvertes encore. »³⁰² Les verbes « jeter » et « déraciner » montrent avec quelle violence doit s'accomplir la sortie de notre origine vers le monde de la culture. Qui plus est, ce déracinement n'est pas uniquement imposé à ce moment, puisqu'il s'avère aussi permanent qu'exponentiel. En effet, plus tard, le lycéen nouvellement boursier réalise

[...] qu'il venait par ce succès d'être arraché au monde innocent et chaleureux des pauvres, monde refermé sur lui-même comme une île dans la société, mais où la misère tient lieu de famille et de solidarité, pour être jeté dans un monde inconnu, qui n'était plus le sien [...] il devait désormais apprendre, comprendre sans aide, devenir un homme [...]³⁰³.

Comme la majorité des jeunes, voilà que Cormery se fait sortir de son milieu d'origine et intègre désormais, malgré lui, le monde de la culture des humains. On comprend bien ce que Camus veut montrer par l'entremise de cet enfant : la culture est littéralement la pelle, forgée dans l'éducation et enchâssée dans une société, qui arrache les racines humaines de la terre. Les mots choisis pour la métaphore sont importants pour la suite des choses, puisque, pour l'auteur, les racines suivent l'enfant : elles ne sont peut-être plus dans la terre, mais elles restent toujours en nous.

La culture demeure une construction humaine qui nous amène à connaître des choses, certes, mais qui nous conduit peut-être davantage à refuser ce qui est. L'écrivain se questionne à ce propos dans ses *Carnets II* : « [est-ce] par le refus d'une partie de ce monde que ce monde est vivable ? » et plus loin, il conclut – sans répondre directement à la question – que « l'homme est le seul animal qui refuse d'être ce qu'il est. »³⁰⁴ La culture

³⁰¹ Comte-Sponville, André, « Culture », *Op. cit.*, 2001, p.228-229

³⁰² Camus, Albert, *Le premier homme*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1994, p.149

³⁰³ *Ibid.*, p.163

³⁰⁴ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.259

représente ici le lieu du repli de l'humain et ce retrait découle d'un refus de sentir directement le monde. Dans ces circonstances, la culture se place comme *médiatrice* de notre relation au monde et ce filtre altère notre disponibilité à sentir la *magie* présente dans la réalité³⁰⁵. De fait, le romancier décrit dans la préface des *Iles de Grenier*, l'effet qu'a eu, sur lui et ses camarades de classe, cet essai qui « [...] venai[t], en somme, de nous initier au désenchantement ; nous avons découvert la culture. »³⁰⁶ Pour lui, c'est la culture qui amène la possibilité de nous affranchir de la magie du réel et, corollairement, c'est elle qui nous permet de créer un monde à notre image chérie.

Si l'éducation et le désenchantement qu'elle provoque ont une emprise significative sur nous, c'est peut-être parce que nous y accordons une importance décisive. La principale raison de cette attirance envers l'éducation est qu'elle nous donne une conscience historique, ce douillet rapport d'existence hiérarchique vis-à-vis le reste du vivant. Dans ces conditions, apparaît plus clairement le couteau à deux tranchants qu'est cette culture aussi enivrante que négatrice ; ce bagage civilisationnel, cette histoire qui affirme passionnément notre excitante existence en hachant les liens entre l'humain et le monde³⁰⁷. Pour Camus, nous avançons toujours en direction de l'humanité, c'est-à-dire que nous marchons assidûment vers l'humain-existant. Ce qui est en jeu ici, c'est la résistance avec laquelle nous nous empêchons de penser à l'extérieur de nous-mêmes ; la difficulté que nous avons à ne pas tomber dans le pur anthropocentrisme. Mais voilà, c'est cette prépondérante conception anthropocentrée qui est à l'origine du sentiment absurde

³⁰⁵ Le logiciel Antidote propose trois acceptations au mot « magie ». La troisième est celle que je fais référence ici : « Impression vive et inexplicable provoquée par la perception de quelque chose. Magie de la couleur, de la musique. » *Antidote 8*, Version 5.5, Montréal, Druide, 2016

³⁰⁶ Camus, Albert, « Préface », dans *Les îles* de Jean Grenier, Coll. « L'imaginaire », Paris, Gallimard, 1959, p.10

³⁰⁷ Willhoite Jr, Fred H., *Op. cit.*, 1968, p.23

que l'on ressent dans la modernité occidentale³⁰⁸. À force de culture et d'« humanisme »³⁰⁹, la partie naturelle, ou mieux, la partie mondale en nous s'éteint.

En clair, ce qui nous sort du monde, que l'on nomme cela artifices, éducation, illusion, religion, culture, histoire ou société, réside dans tout ce qui a produit et conserve encore l'existence humaine. Camus va même jusqu'à transfigurer le terme de culture pour expliciter sa perspective : « [...] nous ne voulons pas nous séparer du monde. Il n'y a qu'une culture. Non pas celle qui se nourrit d'abstraction et de majuscules. Non pas celle qui condamne. [...] Mais celle qui vit dans l'arbre, la colline et les hommes. »³¹⁰ La culture, telle qu'il la voudrait, devrait ainsi être celle naturellement mondale, qui englobe la vie dans son ensemble. Cette redéfinition nous rappelle que notre sortie du monde est littéralement causée par nous-mêmes, qui œuvrons depuis des décennies à écarteler nos membres jusqu'à les disloquer de notre naturalité. Autrement dit, le romancier accuse directement le naturalisme occidental descolien.

3. DIMINUER L'ESPACE ENTRE L'HUMAIN ET LE MONDE

Je considère dorénavant fondée l'idée selon laquelle Albert Camus juge qu'il y a une sortie du monde par les existant.es et que celle-ci est problématique. Cela étant postulé, on peut croire que ce problème est au cœur de la pensée de l'auteur, de son œuvre et peut-être de sa propre vie. La prochaine étape est de cerner les traitements qu'il propose à cet espace entre l'humain et le monde, soit l'absurde existentiel. Je crois qu'il nous enjoint de s'approcher de qui fait déjà partie du monde : notre naturalité. Pour lui, cette nature est partie prenante de l'univers. Cette proposition nécessite de faire avant tout un détour par la notion de « monde », à laquelle l'écrivain dédie de nombreuses pages. Quel est exactement ce « cosmos » que nous nous cachons par notre existence? Pour répondre à

³⁰⁸ Corbic, Amaud, *Op. cit.*, 2007, p.44

³⁰⁹ Je comprends l'humanisme dans le sens classique du terme couplé par la critique post-moderne. C'est-à-dire cette imposition à l'humanité d'une conception de « l'homme » à la fois créée et exclusive. Pour Camus, un humaniste est : « un homme aveuglé par de courtes certitudes. » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1959, p.12

³¹⁰ Camus Albert, *Conférences et discours 1936-1958*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 2017, p.24

cette question, je montrerai que l'auteur s'appuie sur la notion de *Kosmos* présocratique pour tenter d'explicitier ce qui est *déjà-là*. Et, pour explicitier cette idée, il use d'une allégorie chrétienne qui lui est chère : celle du Royaume.

Le mot « monde » – l'un des dix mots préférés de Camus³¹¹ – est déposé un peu partout dans son œuvre. Cette persistance me semble assez significative pour que je précise le sens que donne le romancier à cette notion. Sa conception du cosmos semble avoir été influencée par la définition qu'en faisaient les Grecs anciens. De prime à bord, il ne fait aucun doute que le romancier s'est inspiré autant de la pensée³¹² que du mode de vie³¹³ de ses ancêtres méditerranéens ; après quoi, l'on peut juger de l'emprunt manifeste de certaines notions, comme celle de *kosmos*³¹⁴. Cette dernière se définit comme étant une « totalité englobante, bien ordonnée, constituée de parties symétriquement disposées, où viennent s'équilibrer les éléments opposés selon un jeu de combinaisons systématiques et périodiquement alternées. »³¹⁵ Dès lors, en considérant cette affinité pour cette conception d'un monde fini et complet, comment pourrions-nous changer ce qui est intrinsèquement donné comme tel ? Comment changer ce qui était avant tout et qui sera pour toujours ? La réponse de Camus est simple : nous ne pouvons pas changer les mouvements cosmiques. De toute manière, ce monde ne peut pas être soumis aux jugements de valeur humains. Le monde se fout des valeurs. Il est foncièrement *juste*, puisqu'il est tout, donc rien. Ainsi, les humains pourraient être tout aussi justes, s'ils n'existaient pas autant. En se fixant dans l'existence, ils se sont simultanément placés dans l'*injustice*. Les humains espèrent plus que ce tout et ne veulent pas rien – ce rien étant tout ce qui est, déjà là. Comme l'explique Jacques Borel, il n'y a pas de loi propre à la nature chez Camus, il y a seulement la nature qui fait partie du cosmos. Ce sont les mêmes lois qui gouvernent le ciel et les humains³¹⁶.

³¹¹ « Réponse à la question sur mes dix mots préférés : ° Le monde, la douleur, la terre, la mère, les hommes, le désert, l'honneur, la misère, l'été, la mer. ° » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1989, p.15

³¹² Papamlamis, Dimitris, *Op. cit.*, 1965, 88p.

³¹³ Massé, Olivier, *Op. cit.*, 2016, 114p.

³¹⁴ Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2010, p.132

³¹⁵ Seidengart, Jean, « Cosmos », *Op. cit.*, 2003, p.228

³¹⁶ Borel, Jacques, *Op. cit.*, 1961, p.511

Ce sont exactement ces Lois cosmiques que nous nous sommes éloignées à travers notre approfondissement dans l'existence.

Ainsi, le monde est – mais, par la force des choses, il est avant tout extérieur à l'humain. Comme l'écrit Camus : « [...] cet univers ne tend à rien et ne vient de rien parce qu'il est déjà accompli et qu'il l'a toujours été. Il n'a pas de tragédie parce qu'il n'a pas d'histoire. Il est inhumain à souhait. »³¹⁷ Ce tout global n'est pas celui que se représente l'humain, même si c'est *dans* ce quoi il ne peut qu'évoluer. L'écrivain prescrit conséquemment de ne pas « [...] se séparer du monde. [Puisqu']on ne rate pas sa vie lorsqu'on la met dans la lumière. »³¹⁸ Cette lumière dont il parle est à la fois extérieure à nous – dans le monde – et profondément enracinée dans notre corps. Ce travail *vers le cosmos présent en nous* est au centre de la démarche camusienne. C'est pour cette raison qu'il conclut cette dernière pensée par une injonction : « [...] ne pas se perdre, et ne pas perdre ce qui, de soi, dort dans le monde. »³¹⁹ C'est en embrassant cette extériorité en latence interne qu'il sera possible d'intégrer la réelle totalité multiple³²⁰. Dans ce cas, il faut assumer que le cosmos n'ira pas vers nous, puisqu'il est déjà là, partout. La balle est dans notre camp. Nous ne devons donc pas chercher à changer le *kosmos* – chose impossible –, mais plutôt la vie, notre vie, afin de nous placer en cohérence avec ce qui est déjà et toujours là. En assumant que nous sommes membres du cosmos – autrement dit, affirmer que nous pouvons être-le-monde –, nous nous plaçons alors en position d'ouverture préliminaire. Nous pouvons, de telle sorte, comprendre, comme le narrateur de *L'amour de vivre*, qui médite :

[s]i j'essaie de m'atteindre, c'est tout au fond de cette lumière. Et si je tente de comprendre et de savourer cette délicate saveur qui livre le secret du monde, c'est moi-même que je trouve au fond de l'univers. Moi-même, c'est-à-dire cette extrême émotion qui me délivre du décor.³²¹

³¹⁷ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.47

³¹⁸ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.38

³¹⁹ *Ibid.*, p.38

³²⁰ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.57

³²¹ Camus, Albert, « *L'amour de vivre* », *Op. cit.*, 1958, p.116

Ce serait donc une question de choix comme d'effort que de tenter de se rendre disponible à cette partie en nous, encore et toujours présente et qui possède la faculté de glisser dans le courant mondiale. L'important pour Camus est ainsi limpide : « ce qui compte est d'être vrai et alors tout s'y inscrit, l'humanité et la simplicité. Et quand suis-je le plus vrai et plus transparent que lorsque *je suis le monde?* »³²² Bref, ce qui pouvait être *a priori* une radicale extériorité peut s'ouvrir à même notre corps.

Par contre, comme le pensaient les Anciens, le monde n'est pas qu'un gentil ruisseau transparent. Il peut aussi être tourmenté et faire vivre le pire. Cela, le romancier le concède tout à fait. Le tragique comme le bonheur font partie de ce qui est. Ces deux limites sont dans ses livres, en constants mouvements, en constants dialogues. Et c'est dans les œuvres de jeunesse que l'on trouve la plus claire volonté de balancer le réel. Il y déploie l'idée selon laquelle pour vivre avec le monde, il est nécessaire de doser le plus parfaitement possible la réalité. Cette recette doit comprendre exactement ce qu'il perçoit autour de lui : une quantité non négligeable de beauté, doublée par une forte détresse humaine, le tout balancé par une mort insignifiante et une vie digne. Ces différentes notions abstraites ne peuvent pas, bien sûr, être calculées et expliquées, mais elles peuvent, au moins, être montrées, décrites et qui sait, peut-être, vécues authentiquement. C'est en ce sens que le recueil *L'envers et l'endroit* représente parfaitement cet objectif du jeune Camus – il nous enjoint à prendre tout ce que le titre propose. Dans ces nouvelles, l'auteur s'acharne à choisir viscéralement le monde comme l'humain, c'est-à-dire à prendre tout ce qui se trouve entre les deux limites. L'important est d'atteindre cet immense lieu qu'est le nôtre, celui qu'il se plaît à nommer « le Royaume ». Toutefois, il s'avère que ce même endroit peut aussi être le lieu de notre « Exil »³²³. Avec ces deux signifiants, le romancier veut nous montrer plusieurs relation et interrelation possibles du même lieu.

Le royaume peut représenter ce qu'il est possible d'envier sans connaître ; par exemple, le Royaume chrétien, ce paradis après la mort. Cette première définition

³²² [Je souligne] Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.22

³²³ « L'exil et le Royaume » est le titre du dernier recueil de l'auteur. Camus, Albert, *Op. cit.*, 1957, p.188

religieuse du royaume est clairement dénoncée par Camus : « [f]utilité du problème de l'immortalité. Ce qui nous intéresse, c'est notre destinée, oui. Mais non pas " après ", " avant ". »³²⁴ Le sous-texte religieux n'est cependant pas anodin, c'est à partir de celui-ci que l'écrivain cherche à le dénoncer³²⁵. En renversant la signification des termes, il veut montrer le mensonge à même le langage de l'accusé. Le même mot peut finalement descendre des Cieux et se rapporter à la terre ferme. En transposant le royaume chrétien à la Terre, il veut expliciter ce moment où nous prenons conscience de notre réel royaume, non pas céleste, mais plutôt terrestre. Les exemples fusent où les personnages camusiens, dans un premier mouvement, sortent de leur monde, c'est-à-dire qu'ils sortent de la familiarité, de leur lieu d'attache, de leur langue – de tout ce qui peut faire sens –, puis, dans un second mouvement, ressentent *a posteriori* que le premier lieu était finalement leur royaume. Ce sont des touristes qui réalisent leur étrangeté à l'intérieur d'un autre pays³²⁶, ou encore un suicidé qui souhaite finalement vivre lorsqu'il lâche le garde-fou. Ces différents exils font voir les limites de notre royaume – climatique, géographique ou linguistique – qui apparaît, dès lors, lumineux et nécessaire. Ainsi, le royaume de Camus n'est pas chrétien, c'est plutôt cet endroit originaire qui prend encore plus de sens à la sortie de celui-ci.

Cette sortie de notre royaume, le romancier la nomme « exil ». L'exemple le plus éclairant est certainement dans le roman *La peste* où la ville d'Oran est frappée par une épidémie³²⁷. Le lieu est rapidement mis en quarantaine de tout : des familles, des amis et des autres territoires adjacents. Cet emprisonnement, aussi physique qu'existential, n'est pas choisi par les habitants. Il est imposé par des forces extérieures, par l'ordre en place (la politique ou la condition). Le sentiment d'exil apparaît au moment où certains

³²⁴ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.51

³²⁵ On retrouve la métaphore d'un « Royaume » céleste dans la Bible : « Heureux les persécutés pour la justice, car le Royaume des Cieux est à eux. » *La sainte bible*, Traduite par L'école biblique de Jérusalem, Paris, Les éditions du Cerf, 1961, p.1295

³²⁶ Voir la nouvelle *La mort dans l'âme*, dans laquelle est mis en scène un personnage qui atterrit dans une ville qui lui est totalement étrangère. Camus, Albert, « La mort dans l'âme », *Op. cit.*, 1958, p.75-95

³²⁷ Camus, Albert, *La peste*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1947, 278p.

personnages tentent de se révolter contre les barreaux qui entourent le seul endroit où ils et elles peuvent vivre. Néanmoins, tout le monde sait qu'une fuite est impossible, autant du lieu que de la condition épidémique. L'histoire du roman peut être comprise comme le long apprentissage des citoyen.nes à saisir que, ce qui leur apparaît être un exil, est finalement leur seul et unique royaume, qu'ils et elles le veulent ou non. L'endroit en question reste le même, c'est plutôt la relation avec cet endroit qui change tout³²⁸. Avec les deux différents mouvements expliqués plus haut – de l'exil vers le royaume et vice et versa –, on voit que ce qui peut être considéré un instant comme notre exil peut se métamorphoser, le temps d'une lucidité, en notre royaume³²⁹.

Le monde selon Camus est un ordre fini ; notre royaume. Ce cosmos est à la fois extérieur à l'humain et présent en chacun et chacune de nous. Nous sommes, en définitive, une partie prenante qui s'exclut depuis des décennies. C'est de cette auto-exclusion que l'auteur s'inquiète et tente de remédier, en problématisant notre relation avec la royale nature.

4. LA RÉFUTATION DE LA NATURE

La compréhension que se fait Camus du cosmos étant maintenant explicitée, on peut mieux cerner ce qui, selon lui, nous a sortis de cet ordre englobant. Pour se rendre dans cet exil qui est le nôtre, les humains ont dû emprunter un chemin les éloignant de leur naturalité. Toutefois, cette sortie de la nature est aussi considérée par le romancier comme étant le portail dont il faut s'inspirer pour la suite du monde. Pour nous ramener dans le cosmos, il faut s'ouvrir aux enseignements qui nous viennent des beautés naturelles.

Avant d'avancer plus loin, il est important de savoir que Camus considère la « nature » de manière très classique, c'est-à-dire en la confrontant à la notion de culture. La tradition philosophique définit généralement la nature en la différenciant de l'artifice,

³²⁸ Grenier, Roger, *Albert Camus soleil et ombre*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1987, p.176

³²⁹ Roger Grenier à même repéré six nouvelles dans lesquelles se produisaient d'abord un « exil », lesquelles débouchent sur un « royaume ». *Ibid.*, p.323

de l'histoire ou de la raison. La culture est une dérive d'une origine bien naturelle ; elle s'oppose à une phénoménalité sans humains³³⁰. Tout porte à croire que Camus envisage aussi la nature en parallèle à la culture, aux créations et aux mythes humains. Pour lui, la culture comprend avant tout ce qu'on appelle histoire ou historicisme. Elle comprend aussi les créations mythologiques, dont Dieu le père des chrétiens est le plus important représentant. C'est donc en opposition à ce voilement de la vie par la culture que l'écrivain choisit la nature. Il la choisit avant tout pour ne pas que nous soyons réduits à nos propres créations, qui seront toujours des virtualités. Si la culture met au monde des *vérités*, elles seront toujours qu'artifices, contrairement à nos environnements, qui eux, sont habités par leur sens propre³³¹. La mer et la terre se suffirent à elles-mêmes. Suivant la pensée de l'auteur, on pourrait dire que la nature n'est pas absurde puisqu'elle ne fait pas d'appel et ne ressent pas le silence du monde. La nature est dans le monde sans confrontation.

Si c'est bien le cas, les humains pourraient, à leur tour, se suffire de ce que les paysages créent – ce qu'ils sont. C'est pour cette raison que le narrateur de *Noctes à Tipasa*, se promenant dans la forêt, déclare : « [n]ous marchons à la rencontre de l'amour et du désir. Nous ne cherchons pas de leçons, ni l'amère philosophie qu'on demande à la grandeur. Hors du soleil, des baisers et des parfums sauvages, tout nous paraît futile. »³³² Cet extrait est un bel exemple de la recherche de sens camusienne qui se place à l'intérieur de la nature simple et pleine. Pour lui, les flores sont des lieux solides, sincères, authentiques, puisqu'elles vivent directement, sans extériorités, sans demandes, sans rien³³³. L'arbre ne cherche pas à systématiser le monde qui l'entoure, de même l'alouette ne se demande pas pourquoi elle vit ni ce qui se passera ensuite. C'est pour cette raison que le romancier fait demander à un personnage « [c]omment alors ne pas s'identifier à ce

³³⁰ Cavalier, François, *Op. cit.*, 2001, p.801-807

³³¹ Gaetani, Giovanni, « L'éternel retour de Sisyphé. Nihilisme et bonheur chez Nietzsche et chez Camus », *Philosophia*, Vol.43, 2013, p.396

³³² Camus, Albert, *Op. cit.*, 1959, p.14

³³³ Rufat, Hélène, « En Méditerranée : trajet mythique camusien », *Op. cit.*, 2013, p.175

dialogue de la pierre et de la chair à la mesure du soleil et des saisons? »³³⁴ Les non-humains vivent-là, pleinement, maintenant, sans perdre de temps à penser à vivre-là, maintenant.

La nature est le lieu où le sens et la vérité apparaissent. C'est aussi là où la beauté et même *l'amour* peuvent naître, vivre et se propager. Ici, l'amour peut être compris comme une relation fusionnelle basée sur la confiance et le respect. Lorsque Camus décrit et s'éprend de la nature, c'est toujours à travers un amour puissant appuyé par un lyrisme sensuel et délicat. Il y a toujours une impression de bonheur naturel qui se dégage des descriptions qu'il fait des paysages que lui et ces personnages arpentent. Dans ses *Carnets III*, il décrit son repos sur un idyllique paysage : « [n]uit d'orage. Ce matin l'air est léger, les contours purs. Sur la colline inondée de lumière fraîche un tapis de lierons roses. L'odeur des jeunes cyprès. Ne nie plus rien! »³³⁵ La citation est lyrique, elle est touchante et simple, elle dépeint l'effet qu'on peut recevoir lorsqu'on se laisse embrasser par la nature *intra-mondaine*. Elle montre la présence que l'on peut recevoir lorsqu'on se laisse prendre totalement par notre habitat réflexif.

En témoignant de toutes les beautés naturelles, l'écrivain cherche à poser des échantillons de possibilité qui peuvent faire naître une envie de se laisser prendre par la nature. Il veut montrer ce qu'il voit en nous : *l'humain-nature*³³⁶. Il faut peut-être préciser ce point : il est question de cette même nature définie plus haut, qui se trouve tout aussi dans l'humain. Nous sommes et resterons des produits de la terre. Or, nous aussi pouvons être « tout et rien », comme l'est cette nuit orageuse. C'est en ce sens que dans la préface de *L'envers et l'endroit*, l'auteur affirme, contre les vents et marées de son époque, qu'il y a « [...] aussi une fatalité des natures. »³³⁷ Ce destin est une brèche pour l'humain. Il nous reste cette fatalité naturelle. Même le cynique personnage du juge-pénitent dans le roman

³³⁴ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1959, p.41

³³⁵ Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, p.191

³³⁶ Je n'ai pas écrit « nature-humaine ». Cet oxymore fait traditionnellement référence à une origine éloignée, idéalisée, sinon utopique. Dans le cas de Camus, la naturalité de l'humain a lieu en tout temps, encore, heureusement. Il est donc question de montrer ce qui est trop peu déjà-là, dans ce cas-ci l'humain-nature.

³³⁷ Camus, Albert, « Préface », *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, p.15

La Chute déclare à son interlocuteur qu'il y a une « pente naturelle »³³⁸ en nous, qui peut nous mener vers « la franche simplicité de [notre] nature. »³³⁹ C'est en visant cette pente que Camus va mettre en mots et en actions des associations avec les paysages. Ce sont ces différentes relations immédiates qui permettraient une minorisation de notre existence.

Plus encore, la nature représente l'étalon, l'unité de mesure qui nous permet de voir les différences et les ressemblances entre nous et le monde. En arrêtant notre regard sur les non-humains, il est possible de percevoir qu'ils sont, certes, au même endroit que nous, mais qu'ils n'ont définitivement pas la même relation avec ce lieu commun. Sur ce point, Camus note dans son premier *Carnets* : « [l]a terre serait une cage splendide pour des animaux qui n'auraient rien d'humain. »³⁴⁰ Ici, il est question d'une créature qui s'est tellement éloignée de sa naturalité qu'elle en vient à percevoir la terre comme une prison. La négation, ou plutôt la mise en quarantaine de notre naturalité, créée, à chaque nouvelle structure, de nouveaux barreaux. Ironie du sort, l'emprisonnement de l'animalité en nous encourage notre prison mondiale. En d'autres mots, le refus de la naturalité humaine endurecît une conscience de l'extérieur, laquelle nous enferme toujours plus. Cette situation d'existence est d'autant plus ironique que l'humain est la seule créature qui – jusqu'à preuve du contraire – met en place une corrélation entre la négation de sa naturalité et l'augmentation de ce qu'il est. En ce sens, la négation serait une grande et néfaste part *affirmative* de ce que nous sommes³⁴¹.

5. LE SACREMENT MYSTIQUE

La principale voie que choisit le romancier pour s'ouvrir à sa naturalité est simplement celle de la communion avec la nature. Cette union passe, entre autres, par un mysticisme, à la fois sacré et non religieux. La notion de communion est empruntée au

³³⁸ Camus, Albert, *La chute*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1956, p.15

³³⁹ *Ibid.*, p.9

³⁴⁰ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.134

³⁴¹ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.179

lexique chrétien, laquelle se rapporte à son concept de transsubstantiations³⁴². Ce type de communion est sans doute le terme le plus approprié pour comprendre ce que recherche Camus lorsqu'il met en relation la nature et les humains. En effet, la transsubstantiation permettrait une incorporation animale avec le monde, telle qu'il l'enviait dans son premier essai :

[s]i j'étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème ne saurait point, car je ferais partie de ce monde. Je *serais* ce monde auquel je m'oppose maintenant par tout ma conscience et par toute mon exigence de familiarité³⁴³.

Le monde est donc, pour Camus, inhumain, certes, mais cette situation n'est pas une fatalité. La nature est peut-être différente de nous, mais toujours là. Et si on se remplit de ce qui la constitue, notre vie pourrait en ressortir justifiée et, qui sait, peut-être sera-t-elle sentée³⁴⁴?

Comme le défend Lionel Cohn, il va sans dire qu'Albert Camus « [...] essaie de retrouver une certaine fraternité avec la nature. [...] [L]es thèmes essentiels que nous découvrons dans son œuvre se réfèrent tous à la parenté de l'être humain avec la nature. »³⁴⁵ Toutefois, cette volonté de montrer une communion positive entre nos environnements et les humains est parsemée d'embûches. Comme l'écrivain l'a senti, même avec toute la volonté du monde, la communion avec la nature n'est jamais facilement donnée. À ce propos, il avoue, dans son dernier *Carnets*, que « personne plus que [lui] n'a désiré l'harmonie, l'abandon, l'équilibre définitif, mais il [lui a] toujours fallu y tendre à travers les chemins les plus raides, le désordre, les luttes. »³⁴⁶ Le problème est que la nature n'est jamais directement accueillante, elle est simplement là et ne demande rien à personne. C'est l'humain qui doit s'activer afin de mettre en branle ce qui permettrait notre

³⁴² C'est-à-dire le phénomène surnaturel par lequel une substance peut se transformer en une autre. C'est grâce à cette idée que les chrétiens s'imaginent l'hostie être, non pas qu'une simple représentation du Christ, mais bien, littéralement le corps du fils de Dieu.

³⁴³ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1942, p.76 [C'est Camus qui souligne]

³⁴⁴ Santerre, Jean-Paul, *Leçon littéraire sur Noces d'Albert Camus*, Coll. « Major », Paris, PUF, 1998, p.97-98

³⁴⁵ Cohn, Lionel, *Op. cit.*, 1975, p.49

³⁴⁶ Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, p.27

métamorphose. À propos de cette répulsion avec la nature que ressentent ceux et celles qui veulent s’y intégrer, le personnage de la nouvelle *La pierre qui pousse* est exemplaire. Il est envahi d’une forte amertume par rapport à l’immense espace qu’il trouve entre lui et le splendide chaos naturel :

Il lui semblait qu’il aurait voulu vomir ce pays tout entier, la tristesse de ses grands espaces, la lumière glauque des forêts, et le clapotis nocturne de ses grands fleuves déserts. Cette terre était trop grande, le sang et les saisons s’y confondaient, le temps se liquéfiait. La vie ici était à ras de terre et, pour s’y intégrer, il fallait se coucher et dormir, pendant des années, à même le sol boueux ou desséché³⁴⁷.

C’est dans ce lit « boueux ou desséché » qu’il faut se ranger. Mais pour ce faire, nous devons apprendre à nous y plaire. Comme le dit la fameuse expression nuptiale, il faut vouloir vivre le meilleur, comme d’accepter le pire. C’est justement avec ce lexique que l’auteur appelle de ses vœux sa liaison avec la nature. Dans *Noces à Tipasa*, il est littéralement question de « la célébration des noces entre l’humain et le monde. »³⁴⁸ Et comme la plupart des mariages, celui qu’imagine le romancier intègre de nombreux attributs qu’on retrouve dans les préceptes chrétiens, comme la perte de soi dans *l’autre*, la spiritualité voire, le mysticisme.

Sur la question du mysticisme chez Albert Camus, je suis les traces de Samantha Novello³⁴⁹. Elle propose de comprendre la recherche camusienne de la communion avec la nature par l’angle de l’exaltation. Cette attitude doit, selon elle, non pas être comprise comme un irrationalisme romantique, ni même comme un vitalisme nietzschéen, mais plutôt comme une volonté de s’imprégner organiquement dans le monde. Le *mysticisme organique* de Camus serait mu par une volonté extatique et amoureuse. Son objectif mystique suprême serait, en ce sens, de sortir du soi-existant pour voir naître une sensualité sensorielle naturelle. Il s’agit de le comprendre comme une transsubstantiation tout en douceur de notre existence vers la terre ancrée dans l’univers³⁵⁰. Ce mysticisme reste

³⁴⁷ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1957, p.176

³⁴⁸ Roy, Julie, *Op. cit.*, 2013, p.50

³⁴⁹ Plus précisément dans le chapitre « Tragic Beginnings », dans Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2010, p.33-57

³⁵⁰ *Ibid.*, 35-40

toutefois plus un objectif qu'une possibilité. Il n'est pas certain que les Occidentaux modernes soient en mesure de supporter cette métamorphose. De cela, l'écrivain en est bien conscient, puisque pour lui « [c]ette puissance spirituelle, la Nature ne la donne pas à l'homme pour qu'il en jouisse lui-même. Elle la lui confie pour un usage qui déborde sa personne. »³⁵¹ Cette ardeur qu'on retrouve dans la nature est littéralement trop forte, trop belle, pour que les humains et leur viscérale extériorité puissent en profiter pleinement. Il ne nous reste qu'à essayer de séduire et nous imprégner délicatement de la nature.

Pour être clair, ce mysticisme me semble beaucoup plus organique que religieux, religieux étant ici compris comme cet ensemble de croyances ou de pratiques qui ont un ou des dieux ou une puissance divine – c'est-à-dire *surnaturel* – comme objet. L'auteur n'a cessé de se dissocier de ceux et celles qui prétendent l'existence de toute transcendance. Cette négation s'est affirmée avec véhémence, toujours réitérée, suffisamment pour qu'on ne la remette pas en doute. Comme le fait remarquer Jean Grenier, la condamnation équivoque du Père Paneloux dans *La Peste* ou la réaction violente de Meursault devant le prêtre, qui tente de fléchir son désespoir, constituent des preuves claires et suffisantes du refus catégorique du religieux chez Camus³⁵². C'est donc sans passer par une religion, disons humaine, ni même par la conception d'un Dieu que l'écrivain tente un *réenchantement* de la nature, par et pour la nature, afin de rétablir les liens entre l'humain et le monde. Cette tentative pourrait être comparée à une certaine extase panthéiste ou encore à l'hellénisme³⁵³. Camus lui-même se sent, selon Grenier, « plus proche de l'hellénisme. [...] [Que] de la Bible, à cause de son "naturalisme". »³⁵⁴ C'est cet esprit hellénique, transposable dans celui *organico-religieux* camusien, qui parsème les nouvelles de *Noces*. On y trouve une myriade de moments d'amour mystique entre les personnages et les éléments. L'auteur met en scène des relations sensuelles entre ces deux amants qui s'unissent pour

³⁵¹ Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, p.129

³⁵² Santerre, Jean-Paul, *Leçon littéraire sur Noces d'Albert Camus*, Coll. « Major », Paris, PUF, 1998, p.112

³⁵³ Ivaldi, Jean-Pierre, « L'exil et le Royaume », *Albert Camus et la pensée de Midi*, dir. par Mattéi, Jean-François, Coll. « Chemins de pensée », Paris, Ovidia, 2010, p.29

³⁵⁴ Grenier, Jean, *Albert Camus : Souvenirs*, *Op. cit.*, 1968, p.134-135

perdre leur *corps* au gré des rayons de soleil et des pulsations de la mer³⁵⁵. Précisément, c'est le dénuement religieux, un ascétisme naturel, que le narrateur du *Désert* implore : « [ê]tre nu garde toujours un sens de liberté physique et cet accord de la main et des fleurs – cette entente amoureuse de la terre et de l'homme délivré de l'humain – ah! Je m'y convertirais bien si elle n'était déjà ma religion. »³⁵⁶ Le mysticisme et le sacré deviennent ainsi les alliés de la délivrance de l'existant dans l'humain. C'est cette attitude qui impulse un indispensable rapprochement entre nous et l'immanence cosmique³⁵⁷. Avec cette perspective, on comprend mieux que la relation que Camus veut entretenir avec la nature en est une qu'on doit penser sous l'angle du sacré, puisque beaucoup d'indices porte à croire qu'il tend littéralement à une « sacralisation de l'univers. »³⁵⁸ Cette union mystique, faite de crainte et de respect, pourrait peut-être même être comprise comme un mariage avec le *divin* qui est, dès lors, dans le monde, dans les fleurs et le sable³⁵⁹.

Si l'on suit le romancier tout au long de ses témoignages, on peut rapidement envisager que ce qu'il recherche est difficilement atteignable, voire impossible, sans un *dépassement* de l'expérience ordinaire des humains. Pour arriver à cette communion mystique et organique, il nous faudrait considérer la nécessité de se libérer de notre conscience trop aiguë du temps, comme de toute autre abstraction, pour qu'enfin s'ouvre la réelle possibilité d'embrasser le monde, notre fiancé³⁶⁰. On est en droit de se demander quelle est précisément cette naturalité tant voulue. Quelle est cette communion si excitante à laquelle notre volonté doit se rattacher comme moyen ultime pour modifier la condition humaine? En quoi consiste exactement cette *nature-naturalisante* que Camus met en image? Qui est cette mariée divine et immanente avec qui il faudrait former un couple?

³⁵⁵ Cohn, Lionel, *Op. cit.*, 1975, p.16

³⁵⁶ Camus, Albert, « Le désert », *Op. cit.*, 1959, p.66

³⁵⁷ Roy, Julie, *Op. cit.*, 2013, p.72

³⁵⁸ Bove, Laurent, *Op. cit.*, 2014, p.49

³⁵⁹ Onimus, Jean, *Camus, Op. cit.*, 1965, p.45

³⁶⁰ Novello, Samantha, *Op. cit.*, 2015, p.226

6. APPROFONDISSEMENT DE LA NATURE³⁶¹

L'exergue de *L'homme révolté* est un passage de *La mort d'Empédocle* d'Hölderlin³⁶². Ce présocratique que met en scène le poète allemand marqua l'histoire pour avoir inventé une cosmologie composée de quatre éléments fondateurs : l'Air, le Feu, la Terre et l'Eau, représentés à travers certains Dieux grecs³⁶³. Je propose d'employer cette référence pour examiner l'œuvre complète de Camus. Je crois qu'il subsiste un fort lien entre la cosmologie imaginée par Empédocle et celle que le romancier cherche à mettre en mots. Ce serait dans les pas de ce présocratique que l'écrivain fait marcher la plupart de ses personnages, de ses narrateurs, comme lui-même. C'est avec les éléments que sont l'air (le vent et ses bruits), le feu (le soleil), la terre (le minéral) et l'eau (la mer), qu'il pose les composantes vers lesquelles la volonté humaine doit chercher l'osmose avec la nature.

Le mysticisme couplé d'hellénisme camusien est difficile à cerner. Je relisais ses œuvres sans jamais pouvoir mettre le doigt sur ce que je ressentais au contact de ses multiples images et métaphores. Et voilà qu'un éveil me vint lors de la lecture de l'excentrique livre de Bernard Andrieu, *Se fondre dans la nature, Figures de la cosmose, Cosmotique I*³⁶⁴. L'auteur montre la possibilité d'une « osmose » avec la nature, laquelle mènerait à une « cosmose ». Ces deux notions semblent pouvoir expliciter plusieurs textes de Camus. En fait, le terme d'osmose vient de « l'écologie corporelle »³⁶⁵, qui explore les

³⁶¹ Je me dois de souligner que le beau mémoire de Julie Roy eu une décisive influence sur cette partie. Roy, Julie, *Op. cit.*, 2013, 128p.

³⁶² L'exergue en question : « Et ouvertement je vouai mon cœur à la terre grave et souffrante, et souvent, dans la nuit sacrée, je lui promis de l'aimer fidèlement jusqu'à la mort, sans peur, avec son lourd fardeau de fatalité, et de ne mépriser aucune de ses énigmes. Ainsi, je me liai à elle d'un lien mortel. » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1951, p.11

³⁶³ Le fragment qui nous reste est celui-ci : « Connais premièrement la quadruple racine / De toutes choses : Zeus aux feux lumineux / Héra mère de vie, et puis Aidônéus, / Nestis enfin, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent. » Dans *Les écoles présocratiques*, Établis par. Dumont, Jean-Paul, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1991, Empédocle fragment B 6, p.184

³⁶⁴ Andrieu, Bernard, *Se fonde dans la nature. Figures de la cosmose, Cosmotique 1*, Montréal, Liber, 2017, 183p.

³⁶⁵ L'écologie corporelle englobe une triple visée. D'abord cosmique, en vue d'une amélioration de la qualité de la vie psychique ; ensuite, une visée sensorielle, qui défend des espaces d'échange réciproque entre les humains et les différents milieux que nous côtoyons ; et une dernière, spécifiquement corporelle, qui explore notre nature intériorisée. Voir Andrieu, Bernard et Sirost, Olivier, « Introduction l'écologie corporelle », *Société*, 2014/3, n°125, p.5-10

effets d'une inter-influence entre la nature et la chair. Je crois qu'on retrouve chez l'auteur de *Noces* cette même proposition d'inter-relations, laquelle est pourtant bien postérieure à ses écrits. Comme dans l'écologie corporelle, le romancier cherche à altérer ce qu'on peut appeler « rapport de force » entre les non-humains et les humains. Afin de transmuier ces rapports historiques, Camus propose que l'humain se *rapproche* de la nature par et pour une diminution existentielle. C'est en couplant ces deux mouvements que nous pourrions espérer devenir des membres à part entière de la nature mondale.

Cette nécessaire minorisation de l'humain, qu'engendre le contact avec les faunes et les flores, est avant tout un rappel de notre condition de mortel. Concrètement, pour le romancier, la nature nous frappe de son immanence et figure la nôtre, qui est là, autant que la sienne. Il se trouve dans certains paysages, comme dans les exubérantes plaines de Vicence, que croise le narrateur dans *Entre oui et non*, « aucune promesse d'immortalité [...] »³⁶⁶. L'immanence terrestre nous informe sans cesse que cette plateforme rocheuse sur laquelle nous vivons évoluera au fil des saisons, des années et des vies. Pire encore, en regardant ces paysages, on saisit toute la grandeur de la nature, qui elle, va continuer après notre mort. Heureusement, lorsqu'on prend le temps de s'allonger avec la terre, lors de « certains soirs dont la douceur se prolonge, cela [peut nous aider] à mourir de savoir que de tels soirs reviendront sur la terre après nous. »³⁶⁷ Corollairement, autant l'immanence nous rappelle notre plus grande certitude, autant peut-elle nous reconforter par-delà notre individualité vexée de disparaître. En retirant notre espoir d'une vie après la mort, la nature nous console du même souffle en remplissant le vide qu'elle a elle-même laissé³⁶⁸. En fait, au regard de nos environnements on peut s'apercevoir que ces derniers ne portent pas attention à nous et par la suite réaliser que nous ne sommes, pour le moment, que des invité.es chez elle. Les faunes et les flores nous remémorent que le monde est avant tout inhumain, inconscient – il n'existe pas. C'est un peu ce que Camus cherche à nous faire comprendre dans *La mort dans l'âme* lorsqu'il fait dire au narrateur :

³⁶⁶ Camus, Albert, « Entre oui et non », *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1958, p.94

³⁶⁷ Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, p.25

³⁶⁸ Onimus, Jean, *Camus*, Coll. « Les écrivains devant Dieu », Paris, Desclée De Brouwer, 1965, p.17

« [c]ertes, devant cette plaine italienne, peuplée d'arbres, de soleil et de sourires, j'ai saisi mieux qu'ailleurs l'odeur de mort et d'inhumanité qui me poursuivait depuis un mois. »³⁶⁹

La nature nous apprend que l'on ne contrôle pas tout, qu'on ne peut pas tout comprendre et, plus encore, nous rappelle que nous ne devons pas chercher la compréhension totale. Par conséquent, célébrer un paysage dépouillé et vibrant qui excède les humains, amène à nous délaissier de « [notre] "supériorité" discursive pour mieux accueillir cet excès. »³⁷⁰

Cette surabondance est celle de la nature mondale que nous portons aussi en nous. Il est question ici de *l'infini immanent* ; de ce que l'on peut sentir lorsqu'on prend le temps de lever notre regard vers l'horizon pour apercevoir les couleurs flamboyantes du ciel qui coulent dans la mer.

Ici apparaît tranquillement un résultat important que recherche l'auteur lorsqu'il se confronte aux plages, aux océans ou aux montagnes. Ce qu'il ressent est avant tout un magnifique sentiment de minorisation. Cette heureuse infériorisation peut nous être donnée par la nature, qui nous rappelle que nous ne sommes qu'une partie parmi tant d'autres. Nous ne sommes qu'un insignifiant vivant, comme tous les autres. Les humains ne sont expressément pas ce qu'ils perçoivent d'eux-mêmes depuis des décennies. Le problème, on le sait, est que cette insignifiance, ce non-sens de notre existence, peut planter en nous l'angoisse et le besoin de créer des histoires artificiellement apaisantes. C'est exactement en réaction à ce problème que l'osmose avec la nature prend tout son sens, littéralement. En effet, la nature a du sens, ou plutôt ne demande pas de sens ; la nature est *a-sensée*, puisqu'elle ne demande pas d'unité qui la dépasse. Bref, Camus encourage des osmose entre les individus en demande de sens et une nature avec des sens qui lui sont intrinsèques.

Cette osmose passe ainsi par une communion avec les éléments. Au premier abord, se retrouve dans les écrits de Camus, les immanquables signaux sonores aériens.

³⁶⁹ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1958, p.93

³⁷⁰ Monte, Michèle, « Sobriété et profusion : une rhétorique du paysage », Dans *Noces et L'été* d'Albert Camus, *Rhétoriques méditerranéennes*, Vol.7, 2003, p.254

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, lorsque les humains taisent leurs appels existentiels, ce n'est pas un silence absolutisant et angoissant qu'on entend sur terre, mais bien un silence relatif. Ce que l'on peut entendre ce sont ces petits bruits modérés et agréables qui apaisent le cœur³⁷¹. Camus est frappé par la force et l'harmonie avec laquelle la nature se place en accord avec elle-même ; ce trop-plein de sens est finalement un puits dans lequel il est possible de s'abreuver. Cette source déborde de bruissement. Elle n'est pas silencieuse comme le monde, elle est plutôt « polyphonique »³⁷². Cette multitude sonore n'est pas, à proprement dite, bruyante ou cacophonique, elle est délicatement harmonieuse. Elle rend le grand silence existentiel relatif. Julie Roy explique succinctement l'importance des sons dans l'œuvre de l'écrivain :

[...] le souffle et la respiration sont des images qui reviennent régulièrement hanter le récit, entre autres à travers la personnification de la nature. Le narrateur mentionne souvent « cette grande respiration du monde » ou encore le « soupir odorant et âcre de la terre d'été en Algérie », comme si le monde était réellement animé par un souffle de vie [...]³⁷³.

Ces différents signifiants sonores qui nous entourent seront percevables uniquement si nous nous efforçons de leurs tendre l'oreille. En se concentrant sur les sons et les bruits qui parcourent la luxuriante vie, il sera praticable d'entendre les chuchotements mondiaux et, qui sait, peut-être se suffire de ses sens. L'objectif ultime de Camus est de modifier l'angle de notre écoute, laquelle est d'abord dirigée vers l'angoissant et infini silence du monde. En changeant le lieu de notre attention, il sera possible de se faire échos nous-mêmes des différents soupirs naturels. D'ailleurs, en plus d'entendre ces différents soupirs et de s'en suffire, il serait envisageable de les intégrer, de les répéter et de les renvoyer au reste du vivant. La planète est remplie de chants immanents sensés. Il ne reste qu'à les écouter nous pénétrer par leurs multiples signes aériens.

Le second élément amplement présent dans l'œuvre de l'auteur, c'est le feu. Chanceux et chanceuses comme nous sommes, nous avons près de nous un feu cosmique,

³⁷¹ Mino, Hiroshi, *Le silence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris, Librairie José Corti, 1987, p.36

³⁷² Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, p.105

³⁷³ Roy, Julie, *Op. cit.*, 2013, p.60

un vrai soleil, non pas idéal ou métaphysique, mais bien brûlant de lave. L'astre dont Camus parle est toujours cette étoile qui nous réchauffe et nous garde en vie. C'est ce soleil qui dore légèrement notre peau. C'est aussi celui-ci qui peut décider du pire, en nous brûlant la peau, comme le cerveau. Cette étoile est primordiale dans les œuvres littéraires du romancier. Le plus grand moment du soleil est assurément celui qu'on retrouve dans *L'étranger*. Dans ce roman, l'astre est capable du meilleur comme du pire³⁷⁴. Il peut être l'allié du bain de mer bien chaud que prend Meursault avec sa belle amante, Marie, comme il peut être le complice du meurtre d'un innocent. Il faut peut-être retranscrire ici cette mythique scène où Meursault abat l'Arabe sur la plage :

La brûlure du soleil gagnait mes joues et j'ai senti des gouttes de sueur s'amasser dans mes sourcils. C'était le même soleil que le jour où j'avais enterré maman et, comme alors, le front surtout me faisait mal et toutes ses veines battaient ensemble sous la peau. [...]. [D'un coup,] l'arabe a tiré son couteau qu'il m'a présenté dans le soleil. [...]. Cette épée brûlante rongait mes cils et fouillait mes yeux douloureux. C'est alors que tout a vacillé. [...] Tout mon être s'est tendu et j'ai crispé ma main sur le revolver³⁷⁵.

Dans cet extrait, nous pouvons sentir toute l'indépendance du soleil. On comprend bien que cette boule de feu, cet élément vivant, s'entremêle avec le meurtrier, et que celui-ci ne semble pas pouvoir faire autrement que de se mêler aux rayons. Meursault va finalement abattre cet homme sans nom « à cause du soleil »³⁷⁶. Sous un certain angle, cet acte est *injuste*, comme l'est le cosmos. Voilà pourquoi le soleil camusien est le représentant de l'ordre cosmique, qui peut détruire et faire vivre, sans crier gare. Il peut même « tue[r] les questions », déclare Martha dans le *Malentendu*³⁷⁷. Le soleil représente cette énergie cosmique qui nous dépasse. Il est cette insoutenable force de la nature qui nous écrase ou nous élève.

Que le soleil soit à son zénith ou bien que la lune s'élève dans la voûte céleste, le problème de la sur-importance qu'on accorde à l'humain demeure. Pour sortir de cette

³⁷⁴ Vincent, Élisabeth, *L'étranger, Camus*, Paris, Bordas, 1990, p.62

³⁷⁵ Camus, Albert, *L'étranger*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1942, p.91-93

³⁷⁶ *Ibid.*, p.156

³⁷⁷ Camus, Albert, *Caligula* suivi de *Le malentendu*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1958, p.163-164

problématique, pour qu'une osmose avec la nature puisse véritablement nous planter dans le monde, il doit se produire une radicale diminution de l'existant en nous. Par conséquent, il est nécessaire de changer l'endroit, bien en hauteur, où l'humain s'est placé dans l'univers. Il faut faire éclore notre sentiment d'insignifiance, celui que l'on retrouve, incomparablement, dans les lieux désertiques. La narratrice dans *Le vent a Djémila* témoigne de cette minorisation qu'elle ressent en marchant dans les décombres d'une cité antique : « [d]ans cette grande confusion du vent et du soleil qui mêle aux ruines la lumière, quelque chose se forge qui donne à l'homme la mesure de son identité avec la solitude et le silence de la ville morte [...] »³⁷⁸. C'est ainsi que, telle une roche qui reprend ses droits à mesure que les pierres polies se font gruger par le vent, l'humain doit, pour sa part, se dépolir de la raison, de l'histoire, de la culture, comme de son existence afin de ressentir purement sa naturalité. Et quel meilleur lieu que le désert, cet endroit où la vie peine à prendre place, pour se faire gruger notre insignifiante existence par les bourrasques de vent? Le désert est l'un de ces endroits où il est possible de sentir le vide mondale. Pour Camus, devenir désert ou encore devenir pierre serait de retourner à l'élément pur, au monde pur. À ce propos, dans *L'Homme révolté*, il proclame, se référant à Épictète, que « tout est matière en ce monde et mourir signifie seulement retourner à l'élément. L'être, c'est la pierre. »³⁷⁹ La chose minérale représente ici pour lui le renoncement total et final. Il y a dans les écrits de l'auteur cette sombre tentation qui le tiraille, celle de l'extrême renoncement minéral. À ce propos, il écrit à Ponge, l'auteur du recueil de poésie *Le parti pris des choses*, « qu'une des fins de la réflexion absurde est l'indifférence et le renoncement total – celui de la pierre. Je pourrais en plaisanter et vous dire que Sisyphe devient alors rocher lui-même et qu'il faut trouver quelqu'un d'autre pour le pousser [...] »³⁸⁰ Et plus loin, dans la même lettre, il va jusqu'à avouer qu'il « rêve d'une Philosophie du Minéral, ou de Prolégomènes à une métaphysique de l'arbre, ou à un Essai sur les attributs de la Chose. »³⁸¹ Cet appel du minéral se compare

³⁷⁸ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1959, p.26

³⁷⁹ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.48

³⁸⁰ Camus, Albert ; Ponge, Francis, *Op. cit.*, 2013, p.34-35. On retrouve aussi cette idée dans *Le mythe* : « Un visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même ! » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1942, p.165

³⁸¹ *Ibid.*, p.38

au désespoir absolu et destructeur qu'on retrouve dans la pièce *Caligula*. La pierre est ce qui n'existe pas, qui n'a ni histoire ni culture : qui n'a plus rien d'humain en lui. C'est cette chose pleine de riens, qui prend place lorsque les ruines se font désagréger par les éléments³⁸². Dans ses moments les plus sombres, Camus envie la pierre. Le caillou devient l'objectif impossible à atteindre, qui ferait que l'humain se nierait, au-delà de son existence et de ce qu'il peut devenir³⁸³. Toutefois, il faut noter que même s'il espère parfois cette minéralité, l'écrivain sait que cette folie n'est qu'image, qu'une pierre ne pourra jamais s'entremêler avec lui ni avec rien d'autre d'ailleurs. Si ce qu'il cherche réellement est une osmose, celle-ci doit passer par un autre chemin, un autre élément. Il ne doit pas chercher la fixité s'il veut atteindre cette force commune qui suit les flots de la vie ; cette force dont le sang bat avec le cœur de la nature.

Finalement, l'élément qui me paraît le plus important chez l'écrivain : l'eau. À l'évidence, les moments où Camus et ses personnages s'approchent le plus d'une osmose en mouvement est lorsqu'ils s'immergent dans la mer. Cette interrelation avec l'eau salée représente les instants où le corps humain peut ressentir, à travers ses pores, d'être-le-monde. En s'imprégnant de la mer, ils et elles vivent au plus près de ce qu'on doit nommer une fusion mondiale, une « cosmose »³⁸⁴. Cette transfusion est favorisée lorsque le corps *///* succombe à l'ultime engourdissement naturel que permet la mer. Corps et mer peuvent faire disparaître, le temps d'une baignade, notre existence. On retrouve, par exemple, ce magnifique passage où le protagoniste de *Noces à Tipasa* s'imprègne amoureuxment des fluides mondiaux :

[i]l me faut être nu et puis plonger dans la mer, encore tout parfumé des essences de la terre, laver celle-ci dans celle-là, et nouer sur ma peau l'étreinte pour laquelle soupirent lèvres à lèvres depuis si longtemps la terre et la mer. Entré dans l'eau, c'est le saisissement, la montée d'une glu froide et opaque, puis le plongeon dans le

³⁸² Roy, Julie, *Op. cit.*, 2013, p.62

³⁸³ Mino, Hiroshi, *Le silence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris, Librairie José Corti, 1987, p.46

³⁸⁴ « *La cosmose*, définie comme une immersion récréative dans la nature, n'est pas ici une maîtrise de l'élément, ni non plus une destruction des capacités des corps à réussir à traverser les difficultés. Elle informe le vivant en lui imposant des conditions de nature plus rigoureuses que de coutume. » Andrieu, Bernard, *Op. cit.*, 2017, p.45

bourdonnement des oreilles, le nez coulant et la bouche amère – la nage, les bras vernis d'eau sortis de la mer pour se dorer dans le soleil et rabattus dans une torsion de tous les muscles ; la course de l'eau sur mon corps, cette possession tumultueuse de l'onde par mes jambes – et l'absence d'horizon³⁸⁵.

Ici, les courants de la mer dansent avec les ondes que créent les jambes, pour qu'ensemble, ils se perdent dans le cosmos. C'est sensiblement la même expérience que perçoit le personnage dans *Le premier homme*, lorsqu'il contemple les baigneurs d'océan :

[L]a mer était douce, tiède, le soleil léger maintenant sur les têtes mouillées, et la gloire de la lumière emplissait ces jeunes corps d'une joie qui les faisait crier sans arrêt. Ils régnaient sur la vie et sur la mer, et ce que le monde peut donner de plus fastueux, ils le recevaient et en usaient sans mesure, comme des seigneurs assurés de leurs richesses irremplaçables³⁸⁶.

Dans cet extrait, il en ressort une plénitude où « ces jeunes corps » *enmerés* dilapident leur royaume infini. Ils s'imprègnent du luxurieux sentiment qu'est celui d'être partie prenante de la terre des vivants.

Enfin, un dernier bel exemple se trouve dans *La peste*, lorsque les deux amis, Rieux et Tarrou, s'offrent une baignade au milieu du drame qui secoue leur ville³⁸⁷. Ce moment est attendrissant en ce qu'il les fait sortir de leur condition humaine, que représente la quarantaine imposée par l'épidémie qui frappe leur cité. Contrairement au travail, l'aiguë conscience de la mort et la persistance nécessaire sur la terre ferme, au milieu de l'étendue d'eau, toutes ces oppressions n'existent plus. Immergé, le temps s'arrête en même temps que la recherche d'unité et de réponses. Avec la nage dans l'océan, nous pouvons finalement nous imprégner de cette essence commune, celle de toujours terminer notre course à l'horizontale. En résumé, ces différentes scènes fictives montrent, chacune à leur

³⁸⁵ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1959, p.17

³⁸⁶ Camus, Albert, *Le premier homme*, Coll. « NRF », Paris, Gallimard, 1994, p.54

³⁸⁷ La belle scène : « Rieux se retourna, se mit au niveau de son ami, et nagea dans le même rythme. Tarrou avançait avec plus de puissance que lui et il dut précipiter son allure. Pendant quelques minutes, ils avancèrent avec la même cadence et la même vigueur, solitaires, loin du monde, libérés enfin de la ville et de la peste. [...] Sans rien dire, ils précipitèrent tous deux leur mouvement, fouettés par cette surprise de la mer. » Camus, Albert, *Op. cit.*, 1947, p.232

manière, l'atteinte d'une osmose avec la nature ; ils font voir un sentiment de complétude vis-à-vis le cosmos.

L'objectif, qui surplombe chacune des représentations camusiennes de communion avec les éléments, vise à nous laisser voir la grandeur dont nous pouvons être complice en faisant corps avec la nature. Comme le personnage de *La mort dans l'âme* l'a senti, en confrontant notre désespoir d'existant à la cosmique indifférence qu'on retrouve dans la nature, nous y trouvons « [...] la force d'être courageux et conscient à la fois. »³⁸⁸ Et, qui sait, peut-être sera-t-il possible de découvrir dans les splendeurs du monde « la justification [des] hommes. »³⁸⁹ En fait, les personnages qui s'éprennent de nature ressentent la grandeur inhumaine des lieux et, à défaut de succomber à cette grandeur, ou pire de la nier, tous et toutes tentent un dialogue avec leurs environnements. C'est à la fois en consentant à la minorisation et en embrassant la beauté naturelle qu'une nouvelle possibilité d'existence émerge ; de nouveaux rapprochements harmonieux et nécessaires au monde apparaissent³⁹⁰. Et voilà que, comme le constate Camus : « [o]n se croit retranché du monde, mais il suffit qu'un olivier se dresse dans la poussière dorée, il suffit de quelques plages éblouissantes sous le soleil du matin, pour qu'on sente en soi fondre cette résistance. »³⁹¹

C'est grâce à un contact aimant et souvent sensuel avec les éléments que l'écrivain essaye de tendre vers cette même nature sans succomber à la tentation minérale. L'osmose cosmique ne peut se produire que par l'interrelation expérimentée. La connaissance, les théories, comme les mots – que je suis en train d'écrire –, ne peuvent remplacer l'émotion qui nous transperce à la vue d'une mer furieuse, la félicité qu'on l'on ressent en frôlant les ailes d'un monarque, ou l'attraction d'un regard posé sur un paysage vertigineux. Bref, pour le romancier, rien ne peut remplacer l'expérimentation de notre naturalisation.

³⁸⁸ Camus, Albert, *Op. cit.*, 1958, p.94

³⁸⁹ Camus, Albert, « Le désert », *Op. cit.*, 1959, p.65

³⁹⁰ Cohn, Lionel, *Op. cit.*, 1975, p.17

³⁹¹ Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, p.23

7. CONCLUSION

Le chemin parcouru est immense. Partant d'un sentiment d'étrangeté envers le monde, lequel est causé par de nombreux artifices que les existant.es se sont créé.es, Camus en vient à proposer une singulière diminution de l'espace absurde, entre l'humain et le monde, qu'a engendré la modernité naturaliste. C'est le temps du nihilisme qui rend possible le remplissage de cette espace, puisqu'il permet de remettre en question les constructions sociales et métaphysiques qui font l'existence. Cette suite de causes et de conséquences est permise par le nouveau plan immanentiste. Voilà que l'écrivain est épris de la réelle possibilité de penser la vie, à travers la notion de cosmos global et totalisant. En effet, si le monde est un tout qui nous dépasse et qui nous comprend, duquel nous sommes présentement en exil, alors, il devient nécessaire de reprendre en main ce même lieu, notre seul royaume. Pour (ré)intégrer ce grand déjà-là, nous devons remettre en question cette impasse qu'est la réfutation de la naturalité humaine. Camus nous propose donc de s'opposer à ce qui nous fait exister en embrassant la nature pleine de sens immanent et partie prenante vivante du monde. Il ose une sanctification mystique avec la nature ; une communion aussi spirituelle qu'organique afin de dépasser la condition humaine. Cette osmose peut passer par plusieurs chemins, mais tous sont en interaction avec les éléments que sont les sons dans l'air, le feu du soleil, la terre des pierres et l'eau des mers. C'est par une interrelation directe avec la nature qu'il sera possible de minoriser l'existant en nous. L'objectif final est de tendre à des instants d'être-le-monde. Or, ces différents moments d'osmose avec la nature ne restent que de petites étincelles lancées dans la mare d'humanité. Néanmoins, ces moments peuvent accomplir une délivrance *inhumaine*, comme lors du majestueux moment qu'éprouve la protagoniste de *La femme adultère*, laquelle tente de fuir son existence en voyageant au bout de la ville :

[d]evant elle les étoiles tombaient, une à une, puis s'éteignaient parmi les pierres du désert, et à chaque fois Janine s'ouvrait un peu plus à la nuit. Elle respirait, elle s'oubliait un peu plus à la nuit. Elle respirait, elle oubliait le froid, le poids des êtres, la vie démente ou figée, la longue angoisse de vivre et de mourir. Après tant d'années où, fuyant devant la peur, elle avait couru follement, sans but, elle s'arrêtait enfin.

En même temps, il lui semblait retrouver ses racines, la sève montait à nouveau dans son corps qui ne tremblait plus³⁹².

Même si cette transe organique, cette infidélité avec l'amante cosmique, qui apparaît comme le paroxysme de l'osmose dé-existante, il reste que ce n'est qu'un petit moment. Lorsqu'il est passé, Janine va se recoucher avec son mari grognon ; elle retourne exister dans ses mornes habitudes. Autrement dit, pour Camus, une communion totale et permanente – absolue – à la nature vierge, qu'elle soit faite de flore ou de chair, n'est malheureusement pas envisageable, ce n'est qu'une douloureuse espérance.

³⁹² Camus, Albert, « La femme adultère », *Op. cit.*, 1957, p.34

CONCLUSION GÉNÉRALE

*Je crois que je devine pourquoi on écrit les vrais livres.
Pas pour se rendre célèbre,
mais pour mieux se rendre invisible,
tout en réclamant à manger le vrai noyau du monde.*

Kamel Daoud
Meursault, contre-enquête

1. RETOUR

Pour reprendre la première phrase de cette recherche, il faut conclure qu'il est déraisonnable de *faire* lorsqu'on considère que la vie est absurde. Ce n'est pas tant à cause des créations humaines, ni de l'absurde, mais simplement parce qu'il est difficile de voir ce qu'il y a de totalement et de radicalement réel – d'inexistant – dans tout ça. Si le problème est que la philosophie, la politique, l'histoire, la culture, la raison – *les modernes* – se trouvent tous des alliés d'une logique séparatrice, abstraite, et destructrice de la vie, alors comment agir sans s'en trouver le complice? Les recherches d'un monde meilleur par et pour les humains, ces constructions et représentations que s'infligent cette myriade d'animaux dénaturés afin d'apaiser leur étrangeté sur terre, tout cela, est une aporie. Gravitant autour de ce cul-de-sac, Camus s'affaire à mastiquer ses expériences afin de trouver une voie de secours à cette volonté d'unifier synthétiquement le monde ; il cherche un remède à cette monstrueuse fièvre qui nous prend au cœur. Il y a-t-il un moyen de déshumaniser la maladie humaine qui conduit au dégoût? Peut-on dé-exister et reprendre intégralement le courant de la vie – sans histoire, sans désir, sans ressentiment, sans abstraction, sans rien? Lorsque l'univers complet nous monte à la tête, on comprend comment la pression de cette migraine peut nous pousser vers les traitements les plus insensés. Les romantiques n'ont-ils pas idéalisé leur monde à en perdre la tête? Les totalitaristes n'ont pas massacré des millions d'humains, ainsi que marqué au fer rouge la suite de l'humanité, en raison de leur horrible manque à remplir par la destruction? La

déception vengeresse n'a qu'humanisé des problèmes qui se trouvent, finalement, que purement existentiels.

Ainsi, comme bien d'autres, Albert Camus ne pouvait soutenir la confrontation entre ses impossibles demandes et le lumineux mutisme du monde. Face à cet insoutenable, il forma sa propre médecine, ses propres traitements, son dangereux pari : approfondir notre naturalité avant que la modernité l'éteigne complètement. C'est outillé par l'ouverture au monde que permet le temps du nihilisme, ainsi qu'appuyé sur ses cors de pieds attachés à la terre, qu'il choisit l'impossible : la métamorphose. Et suivant cette folie, je me suis permis, le temps de quelques pages, d'enfermer les mouvements littéraires de Camus dans la notion d'appauvrissement existentiel.

La trace que j'ai voulu laisser est simple. Le premier moment voulait montrer que l'œuvre de l'écrivain prend source dans la négativité nietzschéenne. Cette aride lucidité est nécessaire pour commencer à remettre profondément en question l'humain. Autrement dit, pour arriver à penser contre soi, il faut détruire. C'est en partant de l'absurde que l'auteur s'embarque dans ce dangereux périple. À partir de ce sentiment, il décortique certains des plus importants mouvements de la modernité, lesquelles prirent acte de la contradiction entre l'humain et le monde et réagirent par une négativité pleine de déception, basculant ainsi dans le pire des trous, celui doublement négatif : le ressentiment. Et c'est à l'encontre de ces contre-exemples que l'auteur pointe le vrai vide : le bon nihilisme, qui nie tous les arrières-monde, dont l'Être et en nous dispose à la fraternité mondiale.

J'ai ensuite poursuivi dans cet éclaircissement, qui illumine notre étrangeté au monde, laquelle détone d'autant plus avec l'historique ouverture à l'immanence. Cette brèche expose la problématique existence des humains. Voyant ce clou sortir du monde, Camus s'œuvre à frapper dessus, espérant qu'il soit possible de le rentrer dans la matière. Ce geste s'oppose à ceux des philosophes de l'existence qui confirment et entretiennent le sentiment virtuel d'existence chez les humains. Cet « humanisme » reconduit l'ontologie occidentale naturaliste ; l'existentialisme renforce le fossé entre nous et le monde. Il est

fait d'abstraction et, tout compte fait, pour Camus, l'enfer c'est l'abstraction. Récriminant cette manière d'être et de penser la vie, il développe un traitement qui se limite au sensible, au corporel et au territoire. C'est celui du consentement, cet oreiller fait de bois. À travers cet assentiment, l'auteur prend la chance que lui donne la pensée elle-même au temps du nihilisme, pour s'éloigner d'elle le plus possible. Dans cette posture d'acceptation complète à la vie, on s'approche de la souche qui supporte son œuvre. En effet, à vingt ans il écrit à son professeur « [j]'ai compris qu'il ne fallait rien demander à la vie »³⁹³, et cette parole, il l'a répète à la veille de sa mort : « à l'extrémité de cette longue pensée brûle, au loin, le oui total »³⁹⁴. Ce consentement, qu'on retrouve à l'orée et à la lisière de sa vie, est un centre autour duquel gravitent les différentes règles de vie qui modulent l'appauvrissement existentiel. C'est en raison de l'acceptation aux limites claires de l'immanence que Camus propose la double incarnation dans le corps et le territoire. Cette riche vie appauvrie est, finalement, pauvre que de cette virtuelle existence.

Pour finir, j'ai approfondi la question de la nature, qui encercle les écrits de Camus. L'auteur fait exprès de faire avancer l'indifférence de la jungle au seuil de nos inquiétantes vies bétonnées. Ses personnages subissent alors directement ce combat à mort où il est su d'avance pour qui le maître prend. Par l'entremise du sacré, du mysticisme et de l'osmose organique, Camus cache, sous ces roches, une excentrique anguille cosmique avec laquelle il est laborieux de trouver des liens qui s'apparentent à ce qui forme l'humain depuis des millénaires. Dans ses œuvres, les éléments d'Empédocle ne perdent jamais contre les étranges humains. Au mieux, il y a match nul, lorsque les personnages s'abandonnent aux courants mondiaux. Se dévoile ainsi un Albert Camus bien à l'aise avec « la fatalité des natures », cette bienheureuse naturalité qui sommeille en nous. En fait, lorsqu'il réussit à glisser dans cette pente, il prend même le temps de s'en vanter à René Char :

[h]eureusement, il y a les plages et le soleil. Je viens de passer 8 jours sous une tente, sur des dunes désertes. Les matins sur la plage avaient l'air d'être les premiers du

³⁹³ Camus, Albert ; Grenier, Jean, *Correspondance 1932-1960*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1981, p.17

³⁹⁴ Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, p.117

monde. Et cette vie animale avait quelque chose de profondément heureux. Naturellement, cela ne peut pas durer toujours³⁹⁵.

Il faut le dire : il sommeille dans l'œuvre d'Albert Camus une puissance de destruction de l'existence qui carbure au consentement bestial.

2. OUVERTURE

En considérant tout le chemin parcouru, je vais terminer sur deux cruciaux angles morts : le problème du politique et de la littérature. À partir de la lunette que je viens de développer, j'aimerais proposer certaines pistes, certaines tensions, me paraissant fécondes. La première tension est celle entre la primauté du consentement et les divers engagements de l'écrivain dans le domaine public ; envers ce qui use de pouvoir et de volonté pour tenter de changer les choses, c'est-à-dire la politique. L'acceptation au monde et le travail pour le changer semblent, à première vue, incompatibles. Comme le questionne Bernard-Henry Lévy :

qu'est-ce qu'une éthique, en effet, qui plaide la soumission de l'homme à la nature ? Depuis quand les valeurs sont-elles enracinées dans les désirs et les désirs dans l'ordre du monde ? [...] une politique qui se contenterait d'adorer le monde, donc de le contempler, d'y consentir, de la bénir, serait-elle encore une politique ?³⁹⁶

Plus exactement, quelle forme prend cette contradiction entre action et contemplation chez l'auteur ? Entretient-il le nœud ou souhaite-t-il plutôt le dénouer ? De prime à bord, il est clair que Camus ne se retrouve pas dans la position de « déserteur », au sens entendu par Kundera :

Celui qui refuse d'accorder un sens aux luttes de ses contemporains. Qui refuse de voir une grandeur tragique dans les massacres. Qui répugne à participer comme un pitre à la comédie de l'histoire. Sa vision des choses est souvent lucide, très lucide, mais elle rend sa position difficile à tenir ; elle le désolidarise d'avec les siens ; elle l'éloigne de l'humanité³⁹⁷.

³⁹⁵ Camus, Albert ; Grenier, Jean, *Correspondance 1932-1960*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1981, p.59

³⁹⁶ Lévy, Bernard-Henri, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000, p.420

³⁹⁷ Kundera, Milan, *Le rideau*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 2005, p.138

Il ne fait aucun doute que les centaines d'éditoriaux politiques que le romancier a rédigés, comme son implication dans la Résistance française, l'excluent de la désertion politique, de la désolidarisation radicale. À l'antipode, Camus récuse l'engagement de type sartrien, ou le politique doit se retrouver partout, jusque dans les virgules de l'art³⁹⁸. L'écrivain se trouve définitivement dans une position médiane bien particulière.

À l'instar de Jeanyves Guérin, je crois que Camus agit comme un « artiste en citoyens »³⁹⁹. Lorsque l'auteur s'engage dans la cité, « c'est en tant que citoyens, en tant qu'humain "solitaire et solidaire de la cité", non pas en tant que romancier ou dramaturge. »⁴⁰⁰ Je pense que si l'on peut retrouver des idées dites politiques dans certains de ses écrits, elles ne sont pas les thèses d'un penseur cherchant à développer des propositions sur la gestion du commun, mais davantage la conséquence de son *embarquement*. Le verbe « embarquer » est la notion que Camus préconise pour définir la relation qu'il entretient avec la politique (avec son temps). Lors de son discours de réception du prix Nobel, il s'explique dans ces termes :

« À partir du moment où l'abstention elle-même est considérée comme un choix, puni ou loué comme tel, l'artiste, qu'il le veuille ou non, est embarqué. Embarqué me paraît ici plus juste qu'engagé. Il ne s'agit pas en effet pour l'artiste d'un engagement volontaire, mais plutôt d'un service militaire obligatoire. Tout artiste aujourd'hui est embarqué dans la galère de son temps. Il doit s'y résigner, même s'il juge que cette galère sent le hareng, que les gardes-chiourme y sont vraiment trop nombreux et que, de surcroît, le cap est mal pris. Nous sommes en pleine mer. L'artiste, comme les autres, doit ramer à son tour, sans mourir, s'il le peut, c'est-à-dire en continuant de vivre et de créer. »⁴⁰¹

Cet empêchement fait assurément référence au « cela n'est pas volontaire : vous êtes embarqué »⁴⁰² de Blaise Pascal, – l'un des phares fondamentaux de Camus – qui nous rappelle aussi, dans ses *Pensées*, que Platon et Aristote étaient avant tout :

³⁹⁸ Guérin, Jeanyves, *Op. cit.*, 2013, p.20

³⁹⁹ Guérin, Jeanyves, *Op. cit.*, 1993, p.28

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p.28

⁴⁰¹ Camus, Albert, « Conférence du 14 décembre 1957 », *Op. cit.*, 1997, p.26

⁴⁰² Pascal, *Pensées*, Établi par Léon Brunschvicg, Paris, GF Flammarion, 1976, p.114

[...] des gens honnêtes et, comme les autres, riant avec leurs amis ; et, quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* et leur *Politique*, ils l'ont fait en se jouant ; c'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie, la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous⁴⁰³.

Cette remarque résume bien la *secondarisation* du politique chez Camus. Comme il l'écrit dans une note sur la préface des *Actuelles* : « Je m'occupe [de politique] à mon corps défendant et parce que, par mes défauts plus que par mes qualités, je n'ai jamais rien su refuser des obligations que je rencontrais. »⁴⁰⁴ Ainsi, l'engagement camusien en est simplement un envers tout ce qu'il croise. De la même manière qu'il rencontre chaque jour le monde et la vie, il prend la politique qui, elle aussi, fait partie du quotidien, bien malgré lui. Se déploie, dès lors, une profonde tension : d'un côté se trouve la politique complice de la modernité naturaliste, qui détruit et nie la vie telle qu'elle est, et de l'autre, se trouve la nécessité de consentir au monde, un principe qui demande de prendre même ce qui nous répugne. Pour le meilleur et pour le pire, le romancier se solidarise avec la politique, non pas pour changer le monde, mais bien pour ne rien nier.

C'est de cette manière qu'il se solidarise avec ses pairs de condition. Si l'on retrouve une sorte d'humanisme chez lui, il vient précisément du fait que les humains sont aussi partie prenante du monde. L'objectif est encore de ne rien nier, puisque, comme Pascal le pensait, « la source de toutes les hérésies est l'exclusion [...] »⁴⁰⁵. L'origine du problème de la politique moderne – comme de l'humanisme classique – est, encore une fois, que sa marque de commerce est l'exclusion (« diviser pour mieux régner »). Que ce soit le monde, la nature, l'Autre ou certaines idées précises, la politique choisit, retire et n'inclut pas tout. C'est par cette courbe que l'écrivain se découvre, à l'arraché, un *penseur politique*. Pour reprendre sa défense inédite de *L'homme révolté*, lorsqu'il réfléchit à la communauté humaine, il « [...] part d'une impossibilité, [il] retrace à sa manière une sorte

⁴⁰³ *Ibid.*, p.143-144

⁴⁰⁴ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.273

⁴⁰⁵ Pascal, *Pensées*, *Op. cit.*, 1976, p.318

de lutte pour équilibrer l'impossible, la recherche d'une valeur élémentaire, la volonté de vivre et de faire vivre, sans rien refuser de la réalité. »⁴⁰⁶

Rien à faire, la confrontation demeure. Il est donc délicat de suivre aveuglément les tangentes dans les commentaires sur l'œuvre qui postulent qu'elle serait avant tout une dite « politique », puisque Camus essaie surtout de penser excentriquement à ce domaine. Néanmoins, sa volonté de prendre l'entièreté de ce qui est, n'empêche en rien la possibilité de réfléchir en dehors et avec de nos obligations citoyennes. Essentiellement, l'auteur cherche peut-être plus à questionner de l'extérieur les lieux du pouvoir comme ces moyens pour les rénover. Ironiquement, c'est exactement ce que raccuse Jean-Jacques Brochier dans son brulot au titre explicite : *Albert Camus, philosophe pour classes terminales*. Dans cet ouvrage, il écrit, à propos des laborieuses positions de l'écrivain sur la Guerre d'Algérie, que : « cette confusion vient encore du refus de régler politiquement les problèmes politiques. L'un de [ses] articles de *L'Express* commence de manière significative : "on ne règle pas les problèmes politiques avec de la psychologie. Mais sans elle on est assuré de le compliquer." ».⁴⁰⁷ En insistant sur ce point, Brochier dénonce les textes du romancier qui n'intègrent pas les principes anglo-saxons du *réalisme politique*. Pour ma part, j'utilise cette critique et la renverse : Camus n'est peut-être pas un penseur politique, mais à sa manière il est un penseur *politique*, voire méta-politique. Il réfléchit aux problèmes qu'il traverse avec ses contemporains, mais à travers d'autres modes de pensée et d'action que ceux dits classiques. Clairement, pour lui les problèmes de la politique sont les solutions purement politiques « [e]t c'est qu'en toute occasion, un progrès est réalisé chaque fois qu'un problème politique est remplacé par un problème humain. »⁴⁰⁸ Cette proposition a d'autant plus en commun avec l'intervention de « l'artiste en citoyen » qu'avec le pouvoir ou les hommes de pouvoir⁴⁰⁹. Bref, pour Albert Camus la politique est malheureusement dans le monde, et si elle s'oppose par définition à cette globalité à consentir, il n'en reste

⁴⁰⁶ Camus, Albert, « Défense de " *L'homme révolté* " », *Op. cit.*, 1965, p.1705

⁴⁰⁷ Brochier, Jean-Jacques, *Camus philosophe pour classes terminales*, Paris, Balland, 1979, p.86

⁴⁰⁸ Camus, Albert, *Actuelles III. Chroniques algériennes 1939-1958*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1958, p.88

⁴⁰⁹ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.144

pas moins qu'il est nécessaire d'y prendre part, malgré nous, afin de peut-être alléger les souffrances des patients de cet « hôpital de fous » à l'aide de moyens différents de ceux qui nous ont rendu malades. Dès lors, les potentialités de l'art et particulièrement de la légère littérature représentent un remède prometteur à ce lourd problème.

Ce qui m'amène à la seconde tension : la littérature. Si le problème de la politique est qu'elle passe à l'action humaine, alors pourquoi s'adonnerait-il à la littérature qui, comme la politique, met en forme le monde ? Contrairement à la chose publique, rien n'y personne n'a embarqué Camus dans l'écriture et l'art. Il est très bien possible de passer sa vie sans être *embarqué* par l'art. Alors, pourquoi l'écrivain crée des œuvres, si tout est déjà-là ? Pourquoi écrire, si la création, elle-aussi, contrevient au consentement au monde ? Pour démêler le tout, il est nécessaire d'approfondir la relation qu'entretient l'auteur avec son art de prédilection.

La littérature représente pour Camus ce mode de pensée et d'action qui s'oppose à la politique, tout comme à la philosophie moderne, lesquelles nous éloignent du monde. Dans *L'homme révolté*, il décortique attentivement cette ambiguïté de l'artiste qui navigue entre une négation du monde – par le choix des exposés – et la loyauté à celui-ci. En effet, toute œuvre artistique refuse « le réel et exalte certains de ses aspects. L'art conteste le réel, mais ne se dérobe pas à lui. »⁴¹⁰ Par son traitement, les romanciers et les romancières insistent sur certaines parties de la réalité. Leurs choix révèlent d'abord « le consentement qu'il apporte à une part au moins du réel qu'il tire des ombres du devenir pour le porter à la lumière de la création. »⁴¹¹ Ainsi, la littérature moderne n'est pas créatrice d'univers ; elle ne fait que mettre en scène une fleur dans le bouquet. Les écrivain.es sont en quelque sorte des mauvais.es démiurges, puisqu'ils et elles s'éprennent seulement d'une infime partie du monde afin « d'émouvoir le plus grand nombre d'hommes en leur offrant une image privilégiée des souffrances et des joies communes. »⁴¹² Et si certain.es artistes réussissent

⁴¹⁰ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.323

⁴¹¹ *Ibid.*, p.334

⁴¹² Camus, Albert, « Discours du 10 décembre 1957 », *Op. cit.*, 1997, p.15

ce tour de force, c'est bien parce qu'ils et elles ont su : « parler de ce que tous connaissent et de la réalité qui nous est commune. La mer, les pluies, le besoin, le désir, la lutte contre la mort, voilà ce qui nous réunit tous. [...] Les rêves changent avec les hommes, mais la réalité du monde est notre commune patrie. »⁴¹³ Contrairement à Rousseau, qui percevait « dans l'art une corruption ajoutée par la société à la nature »⁴¹⁴, pour Camus, cette manière de montrer aux autres est capable de « faire aimer et préférer à tout autre ce monde mortel et limité. »⁴¹⁵ L'art peut nous rappeler que l'humain a sa place dans son Royaume, dans le grand ordre naturellement cosmique. Bref, l'artiste n'est pas créateur ni négateur d'univers ; c'est plutôt un fleuriste.

Toutefois, un problème demeure si l'on pense, comme moi, qu'il se trouve dans l'œuvre camusienne une volonté d'appauvrissement existentiel. Dire des parties du monde, comme de dire la richesse de la pauvreté et tout ce qu'elle a de magnifiquement silencieux, retire du même coup les promesses de cette faille moderne. En faisant accéder par le verbe la proposition d'appauvrissement existentiel, l'écrivain s'éloigne, tout comme ses lecteurs et lectrices, de ce mode de vie ; il participe à son opposé par la culture et l'histoire, conséquences qu'engendre le fait d'écrire⁴¹⁶. Je ne pense pas que sur ce point il y ait une contradiction, mais bien une alliance entre la conception camusienne de la littérature et sa recherche de tempérance. Il faut suivre Camus de près pour cerner certains indices qui laissent entrevoir cette habileté bien spéciale de l'art.

Pour le romancier, la littérature est un « art [qui] a les mouvements de la pudeur. Il ne peut pas dire les choses directement »⁴¹⁷, contrairement à la philosophie, qui « est la forme contemporaine de l'impudeur »⁴¹⁸. La forme littéraire a cette chance, ce pouvoir ou cette volonté, de se cacher par une chasteté intrinsèque, puisqu'à la fin « [l]a véritable œuvre d'art est toujours à la mesure humaine. Elle est essentiellement celle qui dit le

⁴¹³ Camus, Albert, « Discours du 14 décembre 1957 », *Op. cit.*, 1997, p.40

⁴¹⁴ Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, p.317

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.323

⁴¹⁶ Weyembergh, Maurice, *Op. cit.*, 1998, p.14

⁴¹⁷ *Ibid.*, p.107

⁴¹⁸ Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, p.151

« moins ». »⁴¹⁹ Cette pudicité avec laquelle « les âmes nobles ne veulent pas faire partager le trouble qu'elles ressentent », ce réflexe, que Camus partage, est apparue à Grenier, « déterminant » dans la manière d'écrire et les choix littéraires de son élève⁴²⁰.

Cette pudeur littéraire est corolaire à celle qu'on retrouve dans la pauvreté existentielle que le romancier recherche. C'est la même sorte de modestie qui forme ce mode de vie camusien ainsi que la langue et les mots, littéralement. Contrairement à ce que pensent certains, comme Henri Michaux, au désespoir devant la pauvreté de la langue, « ce préfabriqué en nombre limité », Camus embrasse cette même pauvreté qui marche dans les pas de la tempérance humaine et de la solidarité mondiale⁴²¹. Il me semble donc que l'écrivain use de littérature par une sorte de méta-cohérence avec son appauvrissement existentiel. Ensemble, ces principes s'opposent à l'efficace *monstre-ation* moderne. La littérature donne à voir les choses en les dissimulant. Elle influence par ses doux mots, en catimini. La chaleur des sentiments littéraires se découvre alors comme voie de propagation exemplaire d'un rapport au monde initié par et pour les milliers de vérités pudiques.

Pour conclure, et peut-être pour aller un peu trop loin, j'entrevois, dissimulé dans certains passages de l'œuvre de Camus, un désir de cachette spécifiquement humain – tranquille et primitif. Dans ses deux premiers ouvrages, on retrouve le même postulat qui prend deux formes. Dans *Le mythe*, il nous dit qu'« [u]n homme est plus un homme par les choses qu'il tait que par celle qu'il dit »⁴²², et cette proposition fut sûrement représenté dans *L'étranger* où Meursault « ne parlai[t] pas pour ne rien dire. »⁴²³ Ce caractère limitatif, que l'auteur positionne comme étant proprement humain, s'exemplifie dans un incontournable fragment qui se trouve à l'autre extrémité de son œuvre. Dans *Le premier homme*, M. Levesque, apprend à son élève une scène qui s'est produite durant la guerre du

⁴¹⁹ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.134

⁴²⁰ Grenier, Jean, *Albert Camus : Souvenirs*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1968, p.11

⁴²¹ Mestouri, Sanda, « La création absurde chez Camus : un art de la limite », dans *L'écriture des limites et des frontières*, dir. par Mustapha Trabelsi, PUB, 2010, p.166

⁴²² Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, p.117

⁴²³ Camus, Albert, *L'étranger*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1942, p.139

Maroc, qu'il a vécu avec son père, Cormery. Il raconte comment son ancien camarade était, à l'ordinaire, « [d]ur à la fatigue, taciturne, mais facile à vivre et équitable. Mais [qui] une seule fois, avait paru hors de lui. » Cette déviance en question est survenue lorsque les deux soldats se retrouvèrent devant la tête coupée de l'un de leurs confrères, qui « avait été égorgé et, [qui] dans sa bouche, [se trouvait] cette boursouffure livide [qui] était son sexe entier. » Au retour de cette macabre découverte : « Cormery avait dit que les autres n'étaient pas des hommes [...] », ce à quoi Lévesque répliqua, en philosophant, que « dans certaines circonstances, un homme doit tout se permettre et [tout détruire] ». Ce à quoi Cormery lui rétorqua en criant : « comme pris de folie furieuse : “ Non, un homme ça s'empêche. Voilà ce qu'est un homme, ou sinon...” »⁴²⁴. Cette scène est révélatrice d'une *arrière-pensée* de Camus. Au cœur de l'incident se trouve un pauvre soldat anonyme s'obligeant, le temps d'une affreuse limite d'*humanité* dépassée, de s'extraire de sa noble tempérance pour défendre, de manière tout à fait contradictoire, la richesse de sa vie pudique et l'humaine importance de la restriction. Par le fait même de dire le silence, il met en danger sa vulnérable et luxuriante pauvreté existentielle normalement dissimulée.

Osant l'approfondissement dans la contradiction, je crois qu'il se trouve chez le romancier un généreux murmure que lui a confié notre Royaume. Il parie qu'on saura découvrir qu'il ne faut pas dire cette fortunée anguille inculte, qui patauge dans l'océan et que dont personne ne parle. À la manière du personnage de *La mer au plus près*, qui poétise : « [d]epuis toujours, je le tais à moi-même. Ô lit amer, couche princière, la couronne est au fond des eaux »⁴²⁵, Camus se cache à lui-même ce trésor enfouit, et que, tout compte fait, nous nous dissimulons peut-être aussi tous et toutes. Ce secret est vraisemblablement une gratuité « dont on est responsable, une vie pleine – où le corps a la principale part, – une vie naturelle (car, ne pensant pas à être, on l'est). »⁴²⁶ Ce précieux, cet impossible à penser,

⁴²⁴ Camus, Albert, *Le premier homme*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1994, p.65-66

⁴²⁵ Camus, Albert, « *La mer au plus près* », *Op. cit.*, 1959, p.186

⁴²⁶ Grenier, Jean, « Préface », *Op.cit.*, 1962, p.xx

cette innocence qui n'explique pas et qui se range à la place même du voile, voilà peut-être ce sur quoi Camus médite devant :

[]Le prodigieux paysage de Québec. À la pointe du cap Diamond devant l'immense trouée du Saint-Laurent, air, lumière et eaux se confondent dans les proportions infinies. Pour la première fois dans ce continent l'impression réelle de la beauté et de la vraie grandeur. Il me semble que j'aurais quelque chose à dire sur Québec et sur ce passé d'hommes venus lutter dans la solitude poussée par une force qui les dépassait. Mais à quoi bon? Il y a maintenant des quantités de choses dont je sais que je les *réussirais* artistiquement parlant. Mais ce mot n'a plus de sens pour moi. La seule chose que je voudrais dire j'en ai été incapable jusqu'ici et je ne la dirai sans doute jamais⁴²⁷.

Cet innommable, qu'Albert Camus a ressenti au regard du Cap Diamant, peut se retrouver en bordure de nos routes. Pour ma part, je crois l'avoir frôlé aux abords des falaises brutes de Kamouraska. Le temps d'une ascension sur ce flanc de roc millénaire qui se crispe éperdument de mon existence, alors qu'elle tentait de se dresser sur la paroi comme s'il était question du monde ; dans cet inutile espace, où ma seule défense contre la tragédie était une corde bien crédule et la fidélité de ma partenaire ; c'est au-dessus de cette singulière arête, où se rejoignent familièrement la terre, mon corps et la vie ; où mes orteils me tiennent sur une minuscule faille et que mes muscles se remplissent dangereusement d'incapacité ; dans cette absurdité, il m'a été possible de sentir ce frisson qui jaillit en me retournant pour apercevoir, de l'autre côté du fleuve, notre étoile qui s'allonge au long des Appalaches. À cet instant précis, lorsque le vertige des hauteurs se fusionne à celui de l'horizon, la magie du monde ne nous fait plus rien.

⁴²⁷ Camus, Albert, *Journaux de voyage*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1978, p.47

BIBLIOGRAPHIE

Sources premières

- Camus, Albert, *Actuelles. Chroniques 1944-1948*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1977, 270p.
- Camus, Albert, *Actuelles II. Chroniques 1948-1953*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1953, 186p.
- Camus, Albert, *Actuelles III. Chroniques algériennes 1939-1958*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1958, 212p.
- Camus, Albert, *Caligula* suivi de *Le malentendu*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1958, 245p.
- Camus, Albert, *Carnets I – Mai 1935-Février 1942*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1962, 252p.
- Camus, Albert, *Carnets II – Janvier 1942-Mars 1951*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1964, 350p.
- Camus, Albert, *Carnets III – Mars 1951-Décembre 1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1989, 301p.
- Camus, Albert, *Collection Espoir*, En ligne.
<<http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Espoir>>, Consulté le 20 février 2018
- Camus Albert, *Conférences et discours 1936-1958*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 2017, 379p.
- Camus, Albert ; Grenier, Jean, *Correspondance 1932-1960*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1981, 280p.
- Camus, Albert ; Ponge, Francis, *Correspondance 1941-1957*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 2013, 157p.
- Camus, Albert ; Char, René, *Correspondance 1946-1959*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 2007, 263p.
- Camus, Albert, *Discours de Suède*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1997, 18p.
- Camus, Albert, *Journaux de voyage*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1978, 147p.
- Camus, Albert, *La chute*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1956, 152p.
- Camus, Albert, *La mort heureuse*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 2010, 171p.

- Camus, Albert, *La peste*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1947, 278p.
- Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1942, 169p.
- Camus, Albert, *L'envers et l'endroit*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1958, 119p.
- Camus, Albert, *Le premier homme*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1994, 331p.
- Camus, Albert, *Les justes*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1950, 152p.
- Camus, Albert, *L'étranger*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1942, 183p.
- Camus, Albert, *L'Exil et le Royaume*, Coll. « Le livre de poche », Paris, Gallimard, 1957, 188p.
- Camus, Albert, *L'homme révolté*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1951, 384p.
- Camus, Albert, *Noces suivi de l'été*, Coll. « Le livre de poche », Paris, Gallimard, 1959, 190p.
- Camus, Albert, *Œuvres Complètes. Tome II – Essais*, Coll. « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1965, 1975p.
- Camus, Albert, « Préface », dans *Les îles* de Jean Grenier, Coll. « L'imaginaire », Paris, Gallimard, 1959, p.9-16
- Camus, Albert; Koestler, Arthur, *Réflexions sur la peine capitale*, Coll. « Agora », Paris, Calmann-Lévy, 1979, 286p.

Commentaires sur l'œuvre de Camus

- Albert Camus et la philosophie*, dir. par Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi, Coll. « Thémis Philosophie », Paris, PUF, 1997, 296p.
- Camus L'artiste*, dir. par Sophie Bastien, Anne Prouteau et Agnès Spiquel, Coll. « Interférences », Rennes, PUR, 2013, p.248
- Blanchot, Maurice, *L'amitié*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1971, 332p.
- Borel, Jacques, « Nature et histoire chez Camus », *Critique : revue générale des publications françaises et étrangères*, Volume 17, 1961, 510-521p.
- Bove, Laurent, *Albert Camus, de la transfiguration : pour une expérimentation vitale de l'immanence*, Coll. « La philosophie à l'œuvre », Paris, Publication de la Sorbonne, 2014, 168p.

- Brochier, Jean-Jacques, *Camus philosophe pour classes terminale*, Paris, Balland, 1979, 177p.
- Pourquoi Camus?*, dir. par Eduardo Castillo, Paris, Philippe Rey, 2013, 330p.
- Chabot, Jacques, « La mémoire des pauvres », *Roman 20-50*, n°27, Juin 1999, p.65-76
- Chandra, Sharad, *Albert Camus & L'Inde*, Montpellier, Indigène, 2008, 233p.
- Cohn, Lionel, *La nature et l'homme dans l'œuvre d'Albert Camus et dans la pensée de Teilhard de Chardin*, Lausanne, L'âge d'homme, 1975, 231p.
- Corbic, Arnaud, *Camus et l'homme sans Dieu*, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 2007, 248p.
- Corbic, Arnaud, *Camus L'absurde, la révolte, l'amour*, Paris, Les éditions de l'atelier, 2003, 175p.
- Camus la philosophie et le christianisme*, dir. Hubert Faes et Guy Basset, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Du cerf, 2012, 274p.
- Gaetani, Giovanni, « L'éternel retour de Sisyphe. Nihilisme et bonheur chez Nietzsche et chez Camus », *Philosophia*, Vol.43, 2013, 393-408p.
- L'Herne : Camus*, dir. Raymond Gay-Crosier et Agnès Siquel-Courdille, Paris, Éditions de L'Herne, 2013, 376p.
- Golomb, Jacob, « Camus's ideal of authentic life », *Philosophy today*, Automne 1994, 38\3, p.268-272
- Grenier, Jean, *Albert Camus : Souvenirs*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1968, 190p.
- Grenier, Jean, « Préface », *Œuvre complète. Tome I – Théâtre, récits, nouvelles*, Coll. « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1962, 2079p.
- Grenier, Roger, *Albert Camus soleil et ombre*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1987, 409p.
- Guérin, Jeanyves, *Albert Camus – Littérature et politique*, Coll. « Essais », Paris, Champion Classiques, 2013, 394p.
- Guérin, Jeanyves, *Camus, portrait de l'artiste en citoyen*, Paris, François Bourin, 1993, 286p.
- Hubert, Marie-Claude, « L'impromptu des philosophes, farce et pamphlet », *Revue d'histoire littérature de la France*, 2013/4, Vol.113, p.833-841

- Illing, Sean Derek, « Camus and Nietzsche on politics in an age of absurdity », *European Journal of Political Theory*, Vol.16, n°1, (2017), p.24-40
- Jacomino, Baptiste, *Apprendre à philosopher avec Camus*, Coll. « Apprendre à philosopher avec », Paris, Ellipses, 202p.
- Jarrety, Michel, *La morale écrite dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Coll. « Perspectives littéraires », Paris, PUF, 1999, 169p.
- Lévy, Carlos, « Albert Camus entre scepticisme et humanisme ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, Octobre 2002, p.352-362
- Mailhot, Laurent, *Albert Camus ou l'imagination du désert*, Montréal, PUM, 1973, 465p.
- Albert Camus. Du refus au consentement*, dir. par Jean-François Mattéi, Coll. « Débats philosophiques », Paris, PUF, 2011, 167p.
- Albert Camus & la pensée de Midi*, dir. par Jean-François Mattéi, Coll. « Chemins de pensée », Paris, Ovadia, 2010, 221p.
- Monte, Michèle, « Sobriété et profusion : une rhétorique du paysage dans *Noëx* et *L'été* d'Albert Camus », *Rhétoriques méditerranéennes*, Vol.7, 2003, 230-254p.
- Mestouri, Sanda, « La création absurde chez Camus : un art de la limite », dans *L'écriture des limites et des frontières*, dir. par Trabelsi, Mustapha, PUB, 2010, 318p.
- Mino, Hiroshi, *Le silence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris, Librairie José Corti, 1987, 160p.
- Musso, Frédéric, *Albert Camus ou la fatalité des natures*, Coll. « nrf essais », Paris, Gallimard, 2006, 200p.
- Nicolas, André, *Albert Camus ou Le Vrai Prométhée*, Coll. « Philosophie de tous les temps », Paris, Seghers, 1966, 190p.
- Novello, Samantha, *Albert Camus as Political Thinker. Nihilisms and the Politics of Contempt*, New-York, Palgrave Macmillan, 2010, 193p.
- Novello, Samantha, « Cet " étrange amour " qui aide à vivre et à mourir : la pensée de Midi comme style de vie », Dans *Albert Camus et la pensée de midi*, dir. par A, Barthélemy, Avignon, 2016, 14p.
- Novello, Samantha, « De l'Absurde à l'Amour. La « révolution » éthique de Camus entre Nietzsche et Scheler », Dans *Camus et l'éthique*, dir. par Ève Morisi, Garnier, Paris, 2014, 226p.

- Novello, Samantha, « De l'amour du monde ou " Le premier homme " d'Albert Camus », chap. Dans *Albert Camus, Mémoire et dialogue en méditerranée*, dir. par Yvonne Fracassetti Brondino, Cagliari, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2015, 338p.
- Novello, Samantha, *Dionysos sur la scène de l'Histoire. Autour de Nietzsche "russe" d'Albert Camus*, Actes de colloques des Rencontres Méditerranéennes Albert Camus à Loumarin, 12-13 octobre 2012, 13p.
- Onimus, Jean, *Camus*, Coll. « Les écrivains devant Dieu », Paris, Desclée De Brouwer, 1965, 140p.
- Albert Camus, l'histoire d'un style*, dir. par de Anne-Marie Paillet, Coll. « Au cœur du texte », Paris, Academia, l'Harmattan, 2013, 188p.
- Camus. Nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*, dir. par Jean-François Payette et Lawrence Olivier, PUQ, 2007, 149p.
- Sarocchi, Jean, *Variations Camus*, Paris, Séguier, 2005, 420p.
- Santerre, Jean-Paul, *Leçon littéraire sur Noces d'Albert Camus*, Coll. « Major », Paris, PUF, 1998, 130p.
- Strigley, Ronald D., *Albert Camus' Critique of Modernity*, University of Missouri Press, Columbia, 2011, 189p.
- Todd, Olivier, *Albert Camus une vie*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1996, 1188p.
- Treil, Claude, *L'indifférence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Montréal, Éditions Cosmos, 1971, 168p.
- Vincent, Élisabeth, *L'étranger, Camus*, Paris, Bordas, 1990, 95p.
- Weyembergh, Maurice, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, Coll. « Le point philosophique », Paris, De Boeck, 1998, 244p.
- Willhoite Jr, Fred H., *Beyond nihilism : Albert Camus's contribution to political thought*, United States, Louisiana State University Press, 1968, 225p.
- Woodward, Ashley, « Camus and Nihilism ». *Sophia*, Vol. 50, n°4 (2011), p. 543-559
- Yédes, Ali, *Camus l'Algérien*, Coll. « Espaces littéraires », Paris, L'Harmattan, 2003, 272p.

Mémoires et doctorats

- Novello, Samantha, *Rethinking the political beyond nihilism : tragedy and « aesthetic » politics in the work of Albert Camus and Hannah Arendt*, Doctorat, Firenze, European University Institute, 2005, 306p.
- Massé, Olivier, *Albert Camus et l'art de philosopher*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2016, 114p.
- Papamalamis, Dimitris, *Albert Camus et la pensée grecque*, Coll. « Des mémoires », Nancy-Saint-Nicolas-De-Port, Publications du centre européen universitaire, 1965, 88p.
- Roy, Julie, *L'expérience du sacré ou la communion avec la nature dans l'œuvre d'Albert Camus*, Mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2013, 128p.

Sources secondaires

- Andrieu, Bernard, *Se fonde dans la nature. Figures de la cosmose*. Cosmotique 1, Montréal, Liber, 2017, 183p.
- Andrieu, Bernard et Sirost, Olivier, « Introduction l'écologie corporelle », *Société*, 2014/3, n°125, p.5-10
- Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, Coll. « Rivages poche. Petite bibliothèque », Paris, Payot et Rivages, 2002, 113p.
- Arendt, Hannah, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Coll. « Points Essais », France, Édition du Seuil, 2002, 380p.
- Beaufret, Jean, « La philosophie existentialiste », *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, 182p.
- Biaggi, Vladimir, *Le nihilisme*, Coll. « Corpus », Paris, GF Flammarion, 1998, 234p.
- Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1969, 640p.
- Brague, Rémi, « L'humanisme est-il en voie de disparition », *Cités*, 2013/3, No 55, p.95-106
- Cavalier, François, « La culture comme perversion de la nature », *Les grandes notions de la philosophie*, Paris, ellipses, 2001, p.801-807

- Chalier, Jonathan et Schmid, Lucile, « Comment penser l'anthropocène ? », *Esprit*, 2015/12, Décembre, p.5-7
- Colette, Jacques, *L'existentialisme*, Coll. « Que sais-je? », Paris, PUF, 1994, 127p.
- Cordell Paris, Crystal, *La philosophie politique*, Coll. « Apprendre à philosopher », Paris, ellipses, 2013, 254p.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 2005, 792p.
- Les écoles présocratiques*, Établis par. Dumont, Jean-Paul, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1991
- Foucault, Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », En ligne, <<http://1libertaire.free.fr/MFoucault121.html>> *Dits et Écrits*, Texte No46, 1954
- Gagnebin, Laurent, *Connaître Sartre*, Coll. « marabout université », Belgique, Resma, 1972, 190p.
- Guillaud, Frédéric, « La Modernité : Crise d'Adolescence de l'humanité? », *Le Philosophoire*, 2005/2, No 25, p.77-88
- Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1962, 461p.
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, Traduction par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, 2005, 356p.
- Heidegger, Martin, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 2013, 363 p.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, 1987, 725p.
- Kundera, Milan, *Le rideau*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 2005, 204p.
- Lemmens, Kateri, *Nililisme et création. Lectures de Nietzsche, Musil, Kundera, Aquin*, Canada, PUL, 2015, 158p.
- Lévy, Bernard-Henri, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000, 663p.
- Marzano, Michela, *La philosophie du corps*, Coll. « Que sais-je? », Paris, PUF, 2007, 127p.
- Nietzsche et le temps des nihilismes*, dir. par Jean-François Mattéi, Coll. « Thémis philosophie », Paris, PUF, 2005, 225p.

- Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1971, 544p.
- Nietzsche, Friedrich, *L'Antéchrist suivi de Ecce Homo*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1974, 338p.
- Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance II*, Coll. « tel », Paris, Gallimard, 1995, 498p.
- Nietzsche, Friedrich, *Le gai Savoir*, Coll. « folio essais », Paris, Gallimard, 1982, 384p.
- Nietzsche, Friedrich, « Fragment posthumes, Automne 1887-mars 1888 », dans *Œuvres philosophiques complètes*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1976, 451p.
- Nietzsche, Friedrich, « Avant-propos » de *Par-delà bien et mal*, Traduit par Henri Albert, En ligne.
<[https://fr.wikisource.org/wiki/Par del%03%A0 le bien et le mal/Avant-propos](https://fr.wikisource.org/wiki/Par_del%03%A0_le_bien_et_le_mal/Avant-propos)>. Consulté le 21 septembre 2017
- Nietzsche, Friedrich, *Poèmes - 1858-1888 - Dithyrambes pour Dionysos*, Coll. « nrf » Paris, Poésie\Gallimard, 1997, 246p.
- Nouss, Alexis, *La modernité*, Coll. « Que sais-je », Paris, PUF, 1995, 127p.
- Olivier, Lawrence, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995, 245p.
- Pascal, *Pensées*, Établi par Léon Brunschvicg, Coll. Paris, GF Flammarion, 1976, 377p.
- Rensi, Giuseppe, *La philosophie de l'absurde*, Paris, Allia, 2014, 205p.
- Sartre, Jean-Paul, *La nausée*, Coll. « Le livre de poche », Paris, Gallimard, 1938, 249p.
- Scheler, Max, *L'homme du ressentiment*, Coll. « nrf », Paris, Gallimard, 1970, 186p.
- Strauss, Léo, « Introduction à l'existentialisme de Heidegger », *Commentaire*, 1990/4, No52, p.767-778
- Strauss, Leo, *Nihilisme et politique*, Coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », Paris, Payot & Rivages, 2004, p.65
- White, Lynn Jr. « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 10 mars 1967, Vol. 155, No 3767, p.1203-1207

Documents de référence

Antidote 8, Version 5.5, Montréal, Druide, 2016

Comte-Sponville, André, *Dictionnaire philosophique*, Coll. « Quadrigue », Paris, PUF, 2001, 1100p.

Dictionnaire Albert Camus, dir. par Jeanyves Guérin, Paris, Coll. « Bouquins », Robert Laffont, 2009, 974p.

Denat, Céline et Wotling, Patrick, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, 307p.

Grand dictionnaire de la philosophie, dir. par Michel Blay, Paris, Larousse et CNRS éditions, 2003, 1134p.

La sainte bible, Traduite par L'école biblique de Jérusalem, Paris, Les éditions du Cerf, 1961 p.1669

Piotte, Jean-Marc, *Les grands penseur du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 2005, 637p.

Exergues

Constant, Benjamin, *Journal intime*, éd. Dora Melegari, En ligne. <https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf4/constant_journal_intime.pdf>, Bibliothèque numérique romande, 1895, 234p.

Daoud, Kamel, *Meursault, contre-enquête*, Coll. « Babel », Paris, Actes Sud, 2013, 152p.

Dostoïevski, Fédor, *Les carnets du sous-sol*, Coll. « Babel », Paris, Actes Sud, 1992, 181p.

Gombrowicz, Witold, *Ferdydurke*, Coll. « folio », Paris, Gallimard, 1995, 400p.

Henry, David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*, Coll. « Imaginaire », Paris, Gallimard, 1922, 377p