



HAL
open science

Albert Camus et l'esprit de sacrifice

Carole Auroy

► **To cite this version:**

Carole Auroy. Albert Camus et l'esprit de sacrifice. Revue d'histoire littéraire de la France, 2013, 2013/4, pp.765-784. <10.3917/rhlf.134.0765>. <hal-03377980>

HAL Id: hal-03377980

<https://univ-angers.hal.science/hal-03377980v1>

Submitted on 21 Oct 2025

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

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



HAL Authorization

Albert Camus et l'esprit de sacrifice

« L'homme révolté est l'homme situé avant ou après le sacré, et appliqué à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines, c'est-à-dire raisonnablement formulées »¹, écrit Camus. La notion de sacrifice est alors entachée de négativité, en ce qu'elle suppose la soumission aveugle à un ordre transcendant et la remontée d'un fond obscur de violence. L'écrivain est né dans une époque d'exaltation du sacrifice, valorisé aussi bien par un certain discours religieux doloriste que par les appels patriotiques². Il a connu le siècle du sang versé et des ivresses de destruction. Mais il ne peut ignorer pour autant le courage du don de soi, l'oblation généreuse des résistants ou de révolutionnaires avides de fraternité. L'ambivalence inscrite au cœur de l'élan sacrificiel appelle donc, au croisement des réflexions historiques, morales et métaphysiques qui traversent l'œuvre camusienne, cette question : peut-il replacé au cœur « d'un ordre humain où toutes les réponses soient humaines » ?

La réponse est du ressort de la réflexion philosophique, qui assigne à la raison la tâche d'arracher l'élan primitif aux affects obscurs qui le portent ; mais l'exploration du problème entre aussi dans les fonctions de l'expérimentation fictionnelle, qui donne voix à ces affects, incarnant les questions sur lesquelles l'esprit tente d'établir sa domination. On suivra donc la réflexion qui court, à travers les années 1950, des *Justes* au *Premier homme* en passant par *L'Homme révolté* – les trois œuvres en lesquelles la présence lexicale et thématique du sacrifice est la plus prégnante. L'entreprise de démystification conduite autour de l'élan sacrificiel y est le préalable indispensable à la reconnaissance de ce qui fait sa grandeur et à l'effort pour en penser une modalité authentiquement humaine.

1. Perversités du sacrifice

Violence de la condition humaine

Camus relie le sacrifice à ses origines religieuses. La violence obscure inscrite dans l'immolation des victimes est imputée à la divinité dont les bonnes grâces sont visées par le rituel. À Lucrèce, l'auteur de *L'Homme révolté* sait gré d'avoir dénoncé, comme le « "premier

¹ Albert Camus, *L'Homme révolté*, éd. Raymond Gay-Crosier et Maurice Weyemberg, dans *Œuvres complètes*, t. III (1949-1956), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 78.

² Sur la réinterprétation de la Grande Guerre sur le modèle de la doctrine chrétienne de la réversibilité des souffrances, voir Aude Bonord, *Les « Hagiographes de la main gauche ». Variations de la vie de saints au XX^e siècle*, Classiques Garnier, 2011, p. 325.

crime de la religion”, Iphigénie et son innocence égorgée »¹. Mais ce n’est pas sur la responsabilité des officiants que s’arrête ici la réflexion, ni sur les mécanismes anthropologiques qui transfèrent la violence humaine sur la victime sacrifiée. L’injustice faite à la victime du rite n’est que la reproduction d’une injustice métaphysique première, qui accable l’humanité entière, la souffrance frappant à l’aveugle les méchants et les justes. La lecture camusienne de la *Genèse* dénonce quant à elle « une divinité cruelle et capricieuse, celle qui préfère, sans motif convaincant, le sacrifice d’Abel à celui de Caïn et qui, par là, provoque le premier meurtre »² : c’est à l’arbitraire divin accueillant l’offrande des créatures qu’est imputé le déchaînement de la violence dans l’humanité.

Autrement dit, les sacrifices religieux ne font qu’exhiber la violence de leur destinataire. Ils révèlent la présence d’une violence inscrite dans l’ordre du monde, ou plutôt dans son désordre, en renvoyant clairement à son principe l’injustice dont pâtit l’humanité : Lucrèce a lancé « les premières attaques contre la divinité au nom de la douleur humaine » ; les meurtres humains ne sont qu’ « une réponse au meurtre divin », c’est-à-dire à l’agression portée contre l’homme par la mortalité et par le scandale du mal³.

La divinité, dans la pensée camusienne, est la figuration du principe d’injustice inscrit au cœur de notre condition métaphysique. Même si en toute rigueur le philosophe ne se prononce pas sur l’indémontrable, à savoir l’existence ou la non-existence d’un Dieu transcendant, le principe d’injustice immanent à la condition humaine a bien à ses yeux une réalité effective, indiquée par le constat du mal et de la douleur. Or la figure d’un Dieu personnel cristallise plus efficacement la rébellion que l’abstraction d’un principe, et c’est donc au judéo-christianisme que Camus reconnaît d’avoir stimulé la révolte métaphysique. Il perçoit aussi la force de la réponse apportée par la Passion du Christ au cri indigné de l’humanité souffrante : Dieu lui-même prend en charge la douleur en endurant le mal, la mort, dont l’angoisse est vécue sur la croix « jusqu’au bout, désespoir inclus »⁴. Mais encore faut-il, pour recevoir cette réponse, avoir foi en la divinité de Jésus : si l’histoire du Christ s’arrête au sommet de la croix, l’agonie du juste torturé ne peut qu’alimenter la rébellion contre le ciel.

De surcroît, un soupçon naît devant la façon dont l’Occident chrétien s’est satisfait du « sacrifice d’un dieu innocent »⁵ pour justifier la torture séculaire subie par l’innocence : l’homme ne s’accommoderait-il pas aussi facilement d’une injustice généralisée, endurée par

¹ A. Camus, *L’Homme révolté*, éd. cit., p. 87.

² *Ibid.*, p. 89.

³ *Ibid.*, p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁵ *Ibid.*, p. 90.

le ciel lui-même, que d'une justice totale ? Un article de *Combat* désigne le christianisme comme une « doctrine de l'injustice »¹.

Si Camus refuse d'y adhérer, c'est que l'acceptation de la violence du sacrifice, serait-il consenti par Dieu lui-même, heurte la raison et passe par un nouveau sacrifice, celui de l'intellect – que refusait déjà *Le Mythe de Sisyphe*. Le philosophe le trouve réclamé par Ignace de Loyola, comme « celui dont Dieu se réjouit le plus »², et exalté par les philosophies existentielles. Il perçoit un durcissement extrême du visage du christianisme chez Kierkegaard, qui en vient à fonder la foi sur l'incompréhensible, la raison identifiant dans son propre débordement la présence du surhumain. Chez Chestov, l'inhumanité même de Dieu se laisse interpréter comme sa preuve : plus il serait « haineux et haïssable »³, plus il inviterait la raison écrasée à s'en remettre à lui. Or Camus rejette la divinisation de l'absurde, qu'il ne confond pas avec le caractère irrationnel du monde mais qu'il fait résider dans le divorce entre cet irrationnel et notre « appétit de comprendre »⁴ : s'il y a absurde, c'est pour notre esprit, capable d'éclairer l'expérience humaine malgré l'opacité du réel. Le philosophe refuse donc que tout soit « sacrifié [...] à l'irrationnel » et ne veut « rien fonder sur l'incompréhensible »⁵.

La révolte au piège du sacré

Une issue paraît s'ouvrir : il suffirait de sortir du monde du sacré, qui place l'homme sous l'autorité d'un système de valeurs absolues et qui à toute question donne la réponse du mythe. Les religions, aux yeux de Camus, condamnent en même temps que les revendications de l'intellect celles de la volonté : elles instillent la tentation de se démettre de ses responsabilités terrestres en déléguant à la Providence et à l'au-delà le soin de la justice. La voie de l'autonomie semble donc salutaire. Mais le problème est que l'insurrection métaphysique elle-même engendre la violence et ne rompt pas si facilement avec le besoin de sacré.

Camus parcourt dans *L'Homme révolté* les systèmes idéologiques séculiers construits sur cette révolte. La fascination par l'absurde engendre la tentation d'une liberté frénétique et libère un « goût de l'apocalypse »⁶ qui n'interdit aucun moyen pour dynamiter l'ordre pervers

¹ A. Camus, « Justice et liberté », *Combat*, 8 septembre 1944, dans *Actuelles*, éd. Philippe Vanney, *Œuvres complètes*, t. II (1944-1948), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 391.

² A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, éd. Marie-Louise Audin, dans *Œuvres complètes*, t. I (1931-1944), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 245.

³ *Ibid.*, p. 242.

⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁵ *Ibid.*, p. 244 et 246.

⁶ A. Camus, *L'Homme révolté*, éd. cit., p. 106.

du monde : si rien n'a de valeur ni de sens, « tout est possible et rien n'a d'importance »¹. L'idée d'un Dieu qui écrase l'homme conduit chez Sade au cynisme et à l'octroi d'une liberté effrénée au désir, dégagé de l'interdit du crime dans un univers qui a pour seule loi celle de la force et pour seul moteur la volonté de puissance. Le visage despotique de la divinité pousse le héros romantique à répondre au mal par le mal, et à riposter à la mort et à l'injustice par l'apologie du meurtre. Ivan Karamazov, lui, ne rejette pas en Dieu un principe de haine, mais le principe même de l'amour, puisque l'amour seul pourrait faire accepter l'injustifiable en un monde où meurent les enfants ; le choix du mal lui est alors dicté par la cohérence du refus de la vertu, vue comme résignation à l'injustifiable.

Exalté dans un mouvement de revanche contre la douleur d'exister, le mal peut être aussi accepté comme une fatalité. L'effort nietzschéen pour penser l'univers dénué de l'unité et de la finalité que lui confère la foi dans la volonté divine soustrait à tout jugement l'état des choses, qui ne se laisse plus apprécier en fonction d'une valeur préexistante ou d'un état idéal prédéfini ; l'innocence du monde appelle alors l'adhésion plénière à ce qui est. Or un tel assentiment expose à toutes les fatalités historiques. Même si les détournements auxquels la pensée nietzschéenne a été soumise en ont inversé odieusement le sens, l'adhésion exaltée au monde donnait prétexte à son dévoiement dans le sens de l'acceptation du meurtre, et préparait les agenouillements du XX^e siècle devant la puissance de l'espèce ou de l'histoire.

De la notion de meurtre à celle de sacrifice, le glissement s'explique par le désir de sacré qui continue à travailler sourdement l'histoire, en apparence désacralisée, dans laquelle s'engage la civilisation moderne. Le blasphème du rebelle romantique qui a besoin de Dieu pour s'affirmer contre lui d'égal à égal participe encore du sacré, de même que toutes les exaltations de la liberté dans une révolte satanique contre l'autorité divine. Le surréalisme poursuit un idéal de fusion entre rêve et réalité « dans l'exaltation de minuit, le culte obstiné et angoissé de l'orage » ; dans ce désir d'unité se laisse encore identifier un « mysticisme sans Dieu »². Sur le terrain politique, les élans révolutionnaires prolongent l'exaltation de la raison par la philosophie des Lumières et la prétention qu'avait la révolution jacobine de fonder un culte de la vertu ; ils sont soutenus par les *credo* athées qui se développent au XIX^e siècle, divinisant l'espèce, la matière, l'histoire ; or ce transfert de religiosité qui place la raison en

¹ *Ibid.*, p. 65.

² *Ibid.*, p. 144. Camus distingue ce désir d'*unité* de l'ambition marxiste orientée vers la conquête d'une *totalité*, celle du monde, même si Breton s'en est temporairement rapproché. Il n'attendait pas de la révolution l'installation confortable en des lendemains radieux, mais la projection d'un éclairage tragique sur la condition humaine : « La révolution mondiale et les terribles sacrifices qu'elle suppose ne devaient apporter qu'un bienfait : "Empêcher que la précarité tout artificielle de la condition sociale ne voile la précarité réelle de la condition humaine" » (*ibid.*, p. 142-143).

état d'*hybris* prépare son débordement par des forces obscures. Des théoriciens nihilistes, les terroristes russes ont reçu la fascination d'une fête révolutionnaire aux allures d'explosion apocalyptique ; dans la mystique combattante qui les anime, l'élan d'une ancienne foi déçue se laisse percevoir : il s'agit de recréer une nouvelle Église, communauté de justice et d'amour. Les révolutions du XX^e siècle, qu'elles soient de droite ou de gauche, projetant sur un monde sans Dieu le rêve d'unité qui animait les croyants, portent les marques d'une cryptoreligiosité qui engendre de véritables « théocraties totalitaires »¹. La déification du chef inscrite dans le *Führerprinzip* indique dans le nazisme une mystique perverse, « une idolâtrie et un sacré dégradé »² répudiant toute morale. Quant au marxisme, il prend les teintes d'un messianisme utopique, qui assigne au prolétariat humilié la mission de racheter la faute collective de l'aliénation et qui annonce, au terme des convulsions révolutionnaires, le paradis d'une société parfaite ; mais ce prophétisme se heurte au retard affectant la réalisation de ses promesses, après 1917, et le principe d'autorité asservit alors la liberté de l'intelligence, en plaçant la gestion du temps présent sous la fêrule des institutions et du dogme.

L'hybris sanglante

Camus fait ainsi courir le fil d'une quête d'unité de la romantique mise en spectacle de soi opérée par le dandy pour rassembler l'homme dans une unité esthétique aux entreprises d'unification du monde lancées par les totalitarismes. Or à mesure que cette quête passe du monde du paraître à celui de l'action, sa voie se baigne de sang. La « passion de l'unité » qui déjà animait un Saint-Just a mis l'échafaud au service de l'intégrité de la nation, jusqu'au moment où le révolutionnaire a accepté de mourir lui-même au nom des principes que l'hécatombe de la Terreur a révélés impuissants à s'imposer aux hommes : son exemple montre que la révolte dérégulée « oscille de l'anéantissement des autres à la destruction de soi »³.

C'est justement « le sacrifice et le meurtre simultanés » qui offrent une échappatoire aux contradictions dans lesquelles se débattent les nihilistes lorsque, ne croyant en rien qu'à l'égoïsme rationnel, ils choisissent pourtant une forme d'« apostolat »⁴ socialiste supposant une action commune en vue d'un bien collectif. Camus montre Pisarev déchiré entre sa vision pessimiste de l'homme et son besoin d'amour, Bakounine ivre d'une destruction totale

¹ *Ibid.*, p. 212.

² *Ibid.*, p. 217.

³ *Ibid.*, p. 167, 170.

⁴ *Ibid.*, p. 192, 194.

ouvrant l'ère d'une liberté totale, mais obligé d'envisager pour cette liberté fondée sur le vide le soutien provisoire de l'ordre policier, et Netchaïev, enfin, prêt à justifier tous les sacrifices à la révolution, jusqu'à celui du frère d'armes : l'amitié même est « sacrifiée et renvoyée au jour encore invisible de la victoire »¹. La voie est ouverte au cynisme politique, qui instrumentalise jusqu'aux compagnons de combat. Bien lointain semble déjà l'idéalisme des décembristes russes de 1825 qui, tels les nobles français insoucieux de leurs privilèges, « ont fait leur nuit du 4 août et ont choisi, pour la libération du peuple, de se sacrifier eux-mêmes »². Le malheur de ces victimes exemplaires, animées par la conviction que « la souffrance est régénératrice »³, a été leur inefficacité.

Au nom du principe d'efficacité, les révolutionnaires qui leur succéderont au XX^e siècle proposeront une version du sacrifice qui en fait porter à autrui le poids principal : « Une nouvelle, et assez hideuse, race de martyrs naît à ce moment. Leur martyre consiste à accepter d'infliger la souffrance aux autres »⁴. Sous couvert de diviniser l'homme, ils immolent les hommes à une révolution érigée en valeur suprême et à l'Église politique qui la gère. Dans les discours mussoliniens s'exprime sans masque « l'exaltation des puissances obscures du sang et de l'instinct »⁵. Camus dénonce aussi la frénésie sanglante inscrite dans le messianisme marxiste en révélant sa parenté avec le rêve théocratique de Joseph de Maistre – lequel donnait une extension cosmique à la violence sacrificielle en décrivant la terre comme « un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort »⁶.

Pour autant, Camus ne dénie pas toute grandeur au sacrifice – à la condition qu'il soit sacrifice de soi. Dès l'époque du *Mythe de Sisyphe*, il examine la dérision que l'absurde paraît faire peser sur l'offrande que l'homme peut faire de sa vie : si la vie trouve sa qualité, face au néant, dans l'exercice de la lucidité et de la révolte, il n'est de pire catastrophe qu'une mort prématurée qui mette fin à cet exercice, privant à jamais l'homme de sa plus haute joie, celle d'une existence terrestre consciente. On en déduit aisément qu'« aucune profondeur, aucune émotion, aucune passion et aucun sacrifice ne pourraient rendre égales aux yeux de l'homme absurde (même s'il le souhaitait), une vie consciente de quarante ans et une lucidité étendue

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 189.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁶ Cité *ibid.*, p. 225. La citation est tirée des *Soirées de Saint-Petersbourg* (voir J. de Maistre, *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1884, t. IV, p. 25). Le propos se fonde sur la doctrine de l'hypocatastase, élaborée par Origène et déclarée hérétique, selon laquelle « la fonction providentielle du mal est d'abolir le mal, jusqu'à la rédemption de toute chose, le mal y compris » (Philippe Barthelet, *Joseph de Maistre, L'Âge d'homme*, 2005, p. 617).

sur soixante ans »¹. Pourtant, conclut Camus, il ne s'agit là que d'une « façon de penser » – et il est pernicieux de « se contenter d'une seule manière de voir, de se priver de la contradiction, la plus subtile peut-être des forces spirituelles »². C'est ce pôle de contradiction que la joie du sacrifice inscrit dans les raisonnements qui le repoussent.

2. Grandeur de l'oblation

Le vecteur d'une valeur

La révolte camusienne n'est pas simple refus. Elle fait percevoir à l'homme, positivement, la part de lui-même d'où elle jaillit : la liberté, dont le respect apparaît alors « préférable à tout, même à la vie »³. Face au néant, ce bien, qui dépasse tout et dont le révolté exige qu'il soit reconnu en sa personne, s'annonce riche d'une plénitude de sens, exigeant une adhésion entière de celui qui en est le dépositaire : l'homme entre dans une logique du tout ou rien, où la consommation de la liberté dans la mort est moins odieuse que son abdication dans les compromis réclamés par la survie. Avec la révolte naît la conscience « d'un tout, encore assez obscur, et d'un “rien” qui annonce la possibilité de sacrifice de l'homme à ce tout »⁴.

L'élan sacrificiel de celui qui juge meilleur de « mourir debout que de vivre à genoux »⁵ est ainsi le vecteur d'une valeur, à laquelle s'accroche la perception d'une solidarité, puisqu'il se déploie au nom d'un bien que l'individu juge supérieur à sa destinée personnelle, et d'un bien commun à toute l'humanité. Même si cette valeur se découvre à la conscience dans l'exercice de sa révolte, Camus précise bien qu'elle n'est pas le simple fruit de l'action, telle une aube qui se lèverait à l'horizon du sacrifice, mais qu'elle s'offre comme le fondement de cette action, à laquelle elle préexiste donc : le révolté pressent en soi l'existence d'une nature humaine, un foyer de permanence, « un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une communauté prévue »⁶.

Le philosophe prolonge ici les réflexions de Malraux sur l'intuition du « fondamental »⁷ qui se creuse en quelques expériences universelles – exercice de la fraternité, rencontre de la mort, des gestes maternels... – et qui invite à repenser la question de la nature humaine à partir de l'engagement de l'homme dans l'existence. Les deux écrivains n'ignorent pas le

¹ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, éd. cit., p. 262.

² *Ibid.*, p. 264.

³ A. Camus, *L'Homme révolté*, éd. cit., p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. p. 72-73.

⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁷ André Malraux, *L'Espoir*, éd. François Trécourt, dans *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1996, p. 267 ; voir aussi p. 364, 373.

tournant majeur imprimé à l'ontologie, au XX^e siècle, par la pensée heideggérienne notamment : au rebours des définitions de la métaphysique traditionnelle, qui pensait l'homme *sub specie aeternitatis*, selon des concepts abstraits et indépendamment de son inscription dans le monde, le regard se tourne désormais vers la compréhension de l'être qui s'épelle dans la présence au monde et les soucis de l'existence. Mais Camus – comme du reste Malraux – tient à distance les pensées contemporaines qui assimilent l'être au faire, l'homme à ses actes, et qui soumettent ces actes au seul jugement que l'Histoire portera sur leurs aboutissements¹. Pour Camus, c'est dans le présent de l'action que s'impose une valeur transcendante. Le fait que la révolte soit provoquée non seulement par l'oppression subie mais aussi par l'oppression d'autrui répond au nihilisme qui ne reconnaît aux comportements humains d'autre moteur que l'égoïsme. Ce souci de l'autre fait aussi passer à une dimension métaphysique la révolte de l'esclave contre le maître, que la pensée hégélienne et marxiste confinait dans sa dimension sociale : « Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique »². La révolte sert « ce qui, en l'homme, est toujours à défendre », elle fonde donc « sur tous les hommes » la valeur primordiale et vise moins l'opresseur, qui participe lui-même de l'humanité, que le principe d'injustice régissant une condition commune mortelle et minée par le mal³.

L'esprit de sacrifice, pour résumer, suggère l'existence d'une nature humaine dont il manifeste la dignité, dignité d'une liberté capable d'affronter le risque de son propre anéantissement plutôt que de se renier. Par là même, il arrache l'individu à sa solitude et révèle à la communauté humaine sa solidarité, lorsqu'il se consomme en riposte à l'oppression d'autrui.

C'est cette expérience que Camus lit dans l'aventure du terrorisme russe qui se déploie de l'assassinat du général Trepov, en 1878, à celui du grand-duc Serge par Kaliayev, en 1905, en « trente années d'apostolat sanglant »⁴, instituant une religion des martyrs. Pour les jeunes révolutionnaires, il s'agissait d'échapper à la contradiction affectant le dévouement au bien collectif dans un univers que le nihilisme proclamait privé de toute valeur : la valeur manquante était donc à créer. Leur illusion était de transférer sur l'avenir historique l'espoir religieux. Car c'est dans le présent de leur sacrifice, et non dans l'horizon nébuleux de l'avenir, qu'a jailli en pleine lumière l'objet qu'ils visaient : les terroristes de 1905 ont donné

¹ Camus rappelle que pour Hegel, l'histoire universelle est le tribunal du bien et du mal, ce qui détruit « toute transcendance verticale, et surtout celle des principes » (*L'Homme révolté*, éd. cit., p. 183) : tout jugement de valeur provenant du terme de l'histoire, la morale n'est que provisoire.

² *Ibid.*, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 77, 79.

⁴ *Ibid.*, p. 202-203.

vie « par leur négation et leur mort même, à une valeur désormais impérieuse, qu'ils mettaient au jour, croyant en annoncer seulement l'avènement. Ils plaçaient ostensiblement au-dessus de leurs bourreaux et d'eux-mêmes ce bien suprême et douloureux que nous avons déjà trouvé aux origines de la révolte »¹.

Camus est lucide sur la contradiction rémanente. Si la fraternité oblatrice résorbe la contradiction que lui oppose le non-sens de l'univers en arrachant à ce non-sens la valeur de la dignité humaine, ils en affrontent une autre, plus redoutable : celle de la violence mise au service de la liberté, du meurtre nécessaire à la défense de la vie humaine. Tuant au nom de l'amour pour leurs frères opprimés, ils servent l'innocence au prix de leur propre culpabilité. Ces héritiers de la pensée allemande ont retenu de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave une conception agonistique de l'histoire, qui fait passer la libération de l'esclave et par le meurtre du maître et par l'épreuve de la mort, puisque la clé du maintien dans la servitude est la préférence accordée à la vie sur la liberté. « Ici naissent les terroristes qui ont décidé qu'il fallait tuer et mourir pour être, puisque l'homme et l'histoire ne peuvent se créer que par le sacrifice et le meurtre »², note Camus. Ce qui les sauve à ses yeux est de n'avoir pas esquivé la culpabilité qui pèse sur la réponse de la violence à la violence. Ils auraient pu conjuguer au mépris de leur propre vie celui de l'existence d'autrui ; en maintenant au contraire, jusque dans l'oubli de soi, « le respect de la vie humaine en général »³, ils empêchent l'idée qu'ils servent de sombrer dans la folie de l'abstraction. La cause révolutionnaire autorise-t-elle que périssent dans l'assassinat d'un grand-duc incarnant l'absolutisme les enfants qui l'accompagnent ? La question circule des *Justes* à *L'Homme révolté*. En répondant par la négative, Kaliayev refuse de placer l'idée au-dessus de la vie ; et encore faut-il, pour que cette idée le décide à tuer, qu'il la fasse descendre du ciel de l'abstraction dans son propre corps sacrifié, « en l'incarnant jusqu'à la mort »⁴. Car alors, la vie arrachée à autrui est payée de cela seul qui peut lui être équivalent : « Une vie est alors payée par une autre vie et, de ces deux holocaustes, surgit la promesse d'une valeur »⁵.

Accepter de sortir de cette stricte équivalence, c'est s'engager sur la pente qui conduira, après avoir découronné la vie humaine de son statut de valeur suprême, à la tenir pour nulle. Sur cette pente glisseront d'autres héritiers de Hegel, qui feront passer la libération de l'esclave non par l'acceptation du risque de la mort, mais par l'exercice du pouvoir d'asservir

¹ *Ibid.*, p. 203.

² *Ibid.*, p. 184.

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁵ *Ibid.*

à leur tour autrui, au nom de la légitimation que le cours de l'histoire accordera à leur efficacité – on reconnaît la logique, déjà entrevue, des totalitarismes de gauche. Aux terroristes de Russie qui ont signé du don de leur sang leur combat contre l'absolutisme, Camus reconnaît donc une grandeur ; ils ont montré « qu'une aristocratie, au moins, est supérieure à la hideuse aristocratie de la réussite exaltée par Hegel : celle du sacrifice »¹. Et le philosophe discerne une fécondité dans une action échappant à la loi du pragmatisme. Les révolutionnaires de 1905 ont non seulement contribué à libérer provisoirement de leur joug quarante millions de moujiks, mais le ferment de leur révolte continue à lever, par-delà le détournement totalitaire de leur combat : « Leur victoire exténuée a été finalement trahie. Mais par leur sacrifice, et jusque dans leurs négations les plus extrêmes, ils ont donné corps à une valeur, ou une vertu nouvelle, qui n'a pas fini, même aujourd'hui, de faire face à la tyrannie et d'aider à la vraie libération »².

Questions

Certes, on peut rester perplexe devant cette exaltation de la fécondité d'une action meurtrière et devant la solution trouvée dans l'équation de l'échange des vies : elle tente de soumettre à un code éthique, formulé avec une rigueur quasi juridique, un terrorisme dont la nature, selon le mot de Michel Serres, est justement de se répandre « comme ensemble d'actions de non-droit »³. La multiplication contemporaine d'actions kamikazes insoucieuses de cette équation invite à s'interroger sur l'utopie d'un terrorisme capable de s'autoréguler, hors du cas individuel de quelques consciences délicates. René Girard a fait ressortir le « désir de *se sacrifier* » qui peut couvrir sous le désir de « *se sacrifier* »⁴. On connaît son analyse des crises sacrificielles, par lesquelles les communautés humaines transfèrent la violence qui les travaille sur une victime dont la mise à mort les ressoude ; les rites qui miment ces crises reproduiraient le transfert de violence en l'imputant à la volonté d'une divinité qu'apaiserait le sang versé ; ils perpétueraient ainsi le statut ambigu de la victime, à la fois chargée de toutes les fautes et sacralisée en tant que vecteur de la paix retrouvée. Or *L'Homme révolté* présente l'oblation de quelques meurtriers exemplaires comme scellant la solidarité entre leurs frères de combat, qui leur délèguent l'honneur du sacrifice, et soulevant des millions

¹ *Ibid.*, p. 185.

² *Ibid.*, p. 188.

³ Michel Serres, *La Guerre mondiale* (2008), Le Pommier, éd. de poche 2011, p. 85. Cette formule s'insère dans une réflexion sur le remplacement progressif, depuis la révolution française, de la guerre, dont le droit clarifie les règles, par le terrorisme.

⁴ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), Le Livre de poche, 1983, p. 321 (souligné dans le texte).

d'hommes ; ils sont à la fois coupables, déchirés par les contradictions de l'action, et sauveurs ; et si leur sacrifice n'est pas exigé par une divinité identifiable, il l'est par l'ordre absurde du monde, qui rend inconciliables les valeurs servies par l'action. On comprend bien que l'offrande de soi transmue le sens du sacrifice ; mais que s'infiltré en elle un désir de s'exalter dans le rôle victimaire, et une obscure complicité avec les forces de mort qui imposent leur loi au réel inversera insidieusement la révolte, mise au service d'un sacré violent.

Camus n'est pas aveugle sur l'attrait obscur pour la mort lové dans le goût du sacrifice et sur le terrain qu'il trouve dans la propension au fanatisme des très jeunes gens¹. Ce sacrifice, Kaliayev le « désirait passionnément » ; une lettre de Voinarovski indique l'origine précoce d'une telle aspiration : « Combien de fois, pendant mon adolescence, il m'était venu à l'idée de me tuer... »². Et pour Dora Brilliant, une fascination à la fois éthique et esthétique prenait le pas sur la visée pragmatique de l'élan oblatif : à ses yeux, « les questions de programme ne comptaient pas. L'action terroriste s'embellissait tout d'abord du sacrifice que lui faisait le terroriste »³. Même si Camus ne fait pas peser explicitement le soupçon sur une pulsion narcissique, il les montre intérieurement guettés par le désir de mort, un désir qui n'est visiblement pas la simple résultante du déchirement tragique de l'action terroriste, mais lui est antérieur. Peut-être est-ce alors, en ultime ressort, dans le déchirement assumé que réside leur seule authentique grandeur : c'est lui qui trace la fragile démarcation, parmi les meurtriers prêts à donner leur vie en tribut, entre les fanatiques et ceux qui, tel Kaliayev, résistent à la tentation de prendre plus d'une vie en échange de la leur.

Le déchirement assumé

L'intérêt que Camus porte aux révolutionnaires russes de 1905 a donc pour foyer l'écartèlement éthique lié à la défense sanglante de l'homme : « ces meurtriers délicats ont vécu le destin révolté dans sa contradiction la plus extrême » ; l'écrivain les montre « voués à l'éclatement, témoins rapides et inoubliables d'une révolte de plus en plus déchirée »⁴. Cette contradiction est l'émergence du tragique de l'action, dont Ricœur résume ainsi la formule : « Qu'une valeur ne puisse être réalisée sans qu'une autre valeur également positive doive être détruite, voilà encore le tragique. Il est peut-être à son comble quand il semble que la

¹ Il emprunte à Pisarev le constat que « les plus grand fanatiques sont les enfants et les jeunes gens » et définit lui-même la Russie du XIX^e siècle comme « une nation adolescente » (*L'Homme révolté*, éd. cit., p. 188).

² *Ibid.*, p. 205. Camus prend pour source les *Souvenirs d'un terroriste* de Boris Savinkov (Payot, 1931).

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 206, 204.

promotion d'une valeur requière la destruction de son porteur »¹. C'est bien ce qui se produit quand les révolutionnaires ne trouvent à leur exigence de justice d'autre satisfaction que le meurtre qui bafoue leur respect de la vie humaine et d'autre justification que leur destruction suicidaire. Ils exercent ainsi une lucidité tragique sur le caractère « nécessaire et inexcusable » de la violence meurtrière ; c'est cette lucidité qui pour Camus départage les « cœurs médiocres » et les « cœurs extrêmes »². Les uns oublient confortablement un des termes de la contradiction : ce sont les nihilistes bourgeois, qui se font complices de la violence diffuse dans le monde en refusant la nécessité de la violence politique immédiate, et les nihilistes révolutionnaires, qui accroissent cette violence en fermant les yeux sur le caractère inexcusable du meurtre. Les autres tiennent les deux termes de la contradiction, au prix d'une paix intérieure que seule leur propre mort leur permettra de recouvrer.

Cette paix ultime, Dora la réclame dans *Les Justes* pour Kaliayev, conduit au supplice pour l'assassinat du grand-duc : « Oui, oui, j'en suis sûre, il avait l'air heureux. Car ce serait trop injuste qu'ayant refusé d'être heureux dans la vie pour mieux se préparer au sacrifice, il n'ait pas reçu le bonheur en même temps que la mort »³. La réponse de Stepan confirme le calme du condamné ; l'évocation des bruits du monde accompagnant l'exécution n'est pas sans rappeler alors les voix du chœur dont le lyrisme, chez les Grecs, soutenait la montée de la terreur et de la pitié face au conflit tragique enduré par la liberté héroïque, et purifiait les pleurs par la beauté du chant : « Il a marché. On chantait sur le fleuve en contrebas, avec un accordéon. Des chiens ont aboyé à ce moment »⁴. La paix de Kaliayev prend source dans l'assentiment tragique à son propre châtement, seule réparation possible des valeurs transgressées par l'injustifiable nécessité du meurtre. Dans cette oblation, la délivrance du conflit tragique est vécue loin de tout système intellectuel de légitimation de la violence : les révolutionnaires de 1905 nous enseignent « que la révolte ne peut conduire, sans cesser d'être révolte, à la consolation et au confort dogmatique »⁵.

Camus désigne ainsi un sacrifice du confort intérieur, plus haut que le sacrifice de l'intellect au nom d'une foi aveugle, religieuse ou politique. C'est ce qui est opposé à

¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Aubier, 1988, p. 456. La réflexion s'inspire de celle menée par Max Scheler dans *Le Phénomène du tragique*, traduit en français chez Aubier en 1952.

² A. Camus, *L'Homme révolté*, éd. cit., p. 206.

³ A. Camus, *Les Justes*, éd. Eugène Kouchkine, dans *Œuvres complètes*, t. III, éd. cit., p. 51.

⁴ *Ibid.* Sur les modalités particulière de cette « délivrance tragique », voir P. Ricœur, *op. cit.*, p. 369-373.

⁵ A. Camus, *L'Homme révolté*, éd. cit., p. 207. On peut tout de même s'interroger sur les formules résorbant la culpabilité : « Celui qui tue n'est coupable que s'il consent encore à vivre ou si, pour vivre encore, il trahit ses frères. Mourir, au contraire, annule la culpabilité et le crime lui-même » (*ibid.*, p. 208). Elles donnent une clé intellectuelle à la restauration du confort intérieur, aussi terrible que soit le sacrifice. Un personnage de *L'Espoir* dénonce la facilité de l'argument que les révolutionnaires ivres de fraternité trouvent dans leur propre mort, qui « justifie tout » (Malraux, *op. cit.*, p. 179).

Chestov, accusé de dissiper l'absurde dont il fait disparaître le « caractère essentiel, qui est opposition, déchirement et divorce »¹. Une éthique de la pensée impose de répondre par une inconfortable lucidité aux injures que l'état des choses inflige aux exigences de l'esprit et d'y adapter sa conduite : « si je me pénètre de ce sentiment qui me saisit devant les spectacles du monde, de cette clairvoyance que m'impose la recherche d'une science, je dois tout sacrifier à ces certitudes »². Nietzsche est admiré d'avoir souffert jusqu'à la mort la tâche surhumaine de création de valeurs et assumé le déchirement de l'existence, à l'image de Dionysos qui « hurle éternellement dans le démembrement » ; sa pensée en a reçu « cette beauté bouleversée qui coïncide avec la douleur »³. En revanche, à Rimbaud, Camus reproche d'avoir « trah[i] son génie avant de l'avoir souffert jusqu'à la fin » ; seule la révolte éprouvée au seuil de la mort a réveillé l' « adolescent déchiré » que fut jadis le trafiquant du Harrar⁴.

Reconnaissant la hauteur que l'élan sacrificiel confère à la pensée et la réconciliation intérieure qu'il offre à l'homme écartelé par les contradictions de l'action, Camus se retient pourtant sur le bord glissant de l'exaltation romantique que pourraient autoriser les dernières formules citées : tenue est la limite entre un sacrifice vecteur de valeurs et un sacrifice perçu comme une valeur en soi, au risque d'un service obscur de la violence. « Nous luttons, lit-on dans les *Lettres à un ami allemand*, pour cette nuance qui sépare le sacrifice de la mystique, l'énergie de la violence, la force de la cruauté [...] et l'homme que nous espérons des dieux lâches que vous révèrez »⁵. La ténuité de cette séparation impose à la réflexion de poursuivre son effort en direction d'une possible transmutation de l'élan sacrificiel.

3. Transmutation de l'esprit de sacrifice

L'acceptation de la limite

L'homme absurde vit dans l'ordre du relatif : il est celui « qui, sans le nier, ne fait rien pour l'éternel »⁶. Il a le courage et la lucidité de poursuivre dans le temps de sa vie une révolte sans autre avenir, de « vivre sans appel et se suffire de ce qu'il a »⁷, dans la conscience de ses limites. Camus propose, sans les ériger en modèles, des exemples d'existences qui incarnent

¹ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, éd. cit., p. 243.

² *Ibid.*, p. 234.

³ A. Camus, *L'Homme révolté*, éd. cit., p. 124. Si, comme on l'a vu, Camus identifie les dérives auxquelles pouvait prêter le consentement total accordé à ce qui est, souffrance comprise, le nazisme en détournant la pensée de Nietzsche « a rendu haïssables des notions et des vertus que son sacrifice avait faites admirables » (*ibid.*, p. 125).

⁴ *Ibid.*, p. 136, 138. « Ici seulement commencent sa passion et sa vérité », ajoute-t-il (*ibid.*).

⁵ A. Camus, *Lettres à un ami allemand*, éd. Maurice Weyembergh, dans *Œuvres complètes*, t. II, éd. cit., p. 12.

⁶ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, éd. cit., p. 265.

⁷ *Ibid.*

cette attitude dans la chaleur du vivant. Parmi ces figures : le conquérant. Dans un temps où l'individu apparaît « dérisoire et humilié », le conquérant est porté vers les « causes perdues », celles qui demandent de traverser avec égalité d'âme défaites et victoires passagères¹. Cette prédilection ne tient pas à un goût pour la défaite, mais à la conscience « qu'il n'est pas de cause victorieuse »² : la seule victoire désirable serait une victoire frappée du sceau de l'éternité, qui transformerait définitivement l'homme et le monde ; or le conquérant absurde a pour seule certitude la puissance écrasante de l'histoire ; c'est pourquoi il installe son action dans l'ordre du temps et de la chair. Une nouvelle définition de la grandeur en découle : le mot ne renvoie plus au triomphe des généraux ; la grandeur est désormais « dans la protestation et le sacrifice sans avenir »³. Dans le désespoir d'une victoire absolue, il reste à protester contre le destin. « J'exalte l'homme devant ce qui l'écrase »⁴, proclame le conquérant. C'est du « creuset humain » qu'il va extraire le seul or que ne dévalue pas l'absurde : « Visages tendus, fraternité menacée, amitié si forte et si pudique des hommes entre eux, ce sont les vraies richesses puisqu'elles sont périssables. C'est au milieu d'elles que l'esprit sent le mieux ses pouvoirs et ses limites. »⁵ Le sacrifice, donc, ne se fait pas à l'avenir d'une cause : il ne vise que la grandeur humaine qui se révèle à son épreuve, et encore cette grandeur est-elle faite d'une lucidité sur ses propres limites.

C'est à la raison qu'il revient de la discerner et de préserver l'homme agissant du miroitement d'illusoires victoires sur sa condition. Cette faculté elle-même doit se tenir à mi-distance d'une excessive humilité et de l'exaltation qui engendre chez les idéologues le culte de l'abstraction. À ce niveau aussi, la limite structurante d'un maintien dans l'ordre du relatif fait sentir ses vertus : « si je reconnais les limites de la raison, je ne la nie pas pour autant, reconnaissant ses pouvoirs relatifs. Je veux seulement me tenir dans le chemin moyen où l'intelligence peut rester claire »⁶, écrit Camus.

Mais sans doute la raison serait-elle fragile pour maîtriser son débordement ou son emballement par les logiques meurtrières si la limite contenant l'*hybris* ne provenait d'un équilibre : celui qu'apporte à la violence le respect de la vie. C'est au jeu croisé de forces contraires qu'est attribué le pouvoir de tempérer la logique sacrificielle : une pensée de l'équilibre se conjugue à celle de la limite.

¹ *Ibid.*, p. 278.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 279.

⁴ *Ibid.*, p. 279.

⁵ *Ibid.*, p. 280.

⁶ *Ibid.*, p. 246.

La recherche de l'équilibre

Camus ne réclame pas la totale désacralisation de l'élan sacrificiel. L'écrivain ne rejette le sacré que dans la mesure où il implique l'écrasement de l'homme sous l'autorité du divin ou d'un système d'idées. Une réorientation des aspirations mystiques semble plus sage qu'un étouffement qui provoque leur retour souterrain et chaotique sur le terrain politique ou idéologique ; du reste, la recherche d'unité qui est au fondement du sens du sacré mérite d'être préservée¹. Mais elle doit s'effectuer dans l'équilibre entre le refus et l'acceptation du réel – entre les vertiges destructeurs auxquels aboutit la révolte effrénée et l'aliénation que constitue le consentement total à ce qui est.

De *L'Envers et l'endroit* à *Noces*, du cloître majorquin de San Francisco à Tipasa, des instants extatiques de fusion dans le paysage font ressentir la durée du monde comme un miracle au seuil du néant. Point n'est besoin, pour ces hiérophanies, que s'entrouvre un arrière-monde : c'est le chant du cosmos qui s'élève et qui, dans un contact tactile avec l'univers, soulève le contemplateur au-dessus de la contingence des errances humaines. Plénitude et anéantissement se rejoignent, tandis que se dilate l'amour de la vie et que s'expriment l'intuition de l'originel, le sentiment régénérateur d'unification qui signalent le sacré.

Mais cette tendance panthéiste ne voile pas à l'écrivain le travail de destruction dont la nature est le site. Cette même nature qui déploie sa splendeur voue les créatures à la dégradation. Dans *Le Premier homme*, « l'adorable vie »² qui fait crier de bonheur les enfants dans les vagues et dans le soleil pascal prend un visage ambigu : la gratitude qui monte vers elle se heurte à l'image de la tante Marguerite, clouée par le diabète dans le fauteuil où elle enflait et perdait le souffle, jusqu'à l'issue fatale vers laquelle mène le jaillissement vital. Ce jaillissement lui-même est troublé, aux instants où culmine l'intensité de son euphorie, par les forces obscures qu'il charrie : le jeune Jacques connaît à la chasse l'exaltation panique du sang répandu, quand il reçoit « avec un mélange d'excitation et d'horreur » les proies que rapporte le chien, « les yeux pleins de folie, la gueule pleine de sang »³. Or au cœur même du sacré s'inscrit un principe de régulation de l'ivresse qu'engendre l'abandon aux élans naturels. La rencontre du numineux s'accompagne d'une

¹ Cette préservation trouve une traduction esthétique dans *Les Justes*. « Les dialogues de la pièce sont saturés de tout un lexique éthique et sacré qui contribue à l'idéalisation ou plutôt à la poétisation des personnages », note Jeanyves Guérin (*Albert Camus. Littérature et politique*, Honoré Champion, 2013, p. 208).

² A. Camus, *Le Premier Homme*, éd. Catherine Camus et Agnès Spiquel, dans *Œuvres complètes*, t. IV (1957-1959), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 821.

³ *Ibid.*, p. 807.

perception de la limite, qui oppose à la violence effrénée la terreur révérencielle du sang versé. C'est à cette horreur sacrée du sang du meurtre, tempérant la révolte, que Camus en appelle contre les logiques collectives de mort : en déperdition à l'ère moderne, elle sanctifiait jadis le prix de la vie¹.

Le sens du sacré peut donc jaillir tout autant de la contemplation de la dignité et de la solidarité humaines que de l'extase cosmique, fusion impersonnelle avec l'univers. Dans les deux cas, une dynamique d'unification le sollicite. Mais au fil de l'œuvre, c'est vers le premier de ces deux pôles, le pôle humain, que se déporte la réflexion camusienne, sensible à l'énigme d'une soif d'unité qui résiste aux explications biologiques, psychologiques ou sociologiques : « J'ai conscience du sacré, du mystère qu'il y a en l'homme »², déclare l'écrivain peu après la réception du prix Nobel.

De cette soif d'unité, la création artistique et littéraire porte témoignage. Il est significatif que la réflexion sur le geste créateur précède immédiatement le développement sur la « pensée de midi » qui couronne *L'Homme révolté*. L'art en effet, modèle de l'équilibre appelé par Camus, se nourrit du réel mais pour le styliser ; et la stylisation est une recherche d'unité qui se distingue du vertige du tout ou rien. La réflexion se concentre sur la création romanesque, expression explicite d'un rapport à la vie : Camus discerne le vertige de la totalité dans le réalisme, le vertige du néant dans le formalisme. On comprend que son idéal romanesque situe dans le geste même de la *mimèsis* la conjonction de l'hommage à la vie et de la révolte que suppose sa transfiguration esthétique. Quant à la dimension sacrificielle impliquée par cette révolte, elle n'est pas cantonnée au don de soi à la tâche artistique : en une époque guerrière et convulsive, le désir d'embrasser la condition humaine ne peut esquiver l'engagement dans l'action ; certains écrivains le paient de leur vie.

Le dernier roman de Camus peint une condition humaine écrasante. On y voit les humbles, sacrifiés par des mécanismes historiques et sociaux qui les dépassent, se faire souffrir mutuellement, « sans le vouloir et simplement parce qu'ils étaient chacun pour l'autre les représentants de la nécessité besogneuse et cruelle où ils vivaient »³. Les plus doux se résignent, telle la mère de Jacques, en « sa certitude que *la vie tout entière* était faite d'un malheur contre lequel on ne pouvait rien et qu'on pouvait seulement endurer »⁴. D'autres cèdent à la folie : par un jour de chaleur inhumaine, un Arabe jaillit le cou tranché de

¹ Voir A. Camus, *L'Homme révolté*, éd. cit., p. 301.

² Déclaration au *Figaro littéraire* du 21 décembre 1957, citée par Roger Quillot dans l'édition des *Essais* de Camus, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 1615.

³ A. Camus, *Le Premier Homme*, éd. cit., p. 815.

⁴ *Ibid.*, p. 785 (souligné dans le texte).

l'échoppe d'un coiffeur, asphyxié par le sang, « courant comme un canard mal égorgé »¹. L'écriture est certes lourde d'invitations à l'action, à la justice sociale, au contrôle éthique de la violence ; mais la révolte métaphysique commence dans la transfiguration poétique de l'absurdité d'une condition humaine périssable – en cette évocation par exemple du père de Jacques, « cet homme dévoré par un feu universel et dont il ne restait qu'un souvenir impalpable comme les cendres d'une aile de papillon brûlée dans un incendie de forêt »². On pourrait porter contre cette transfiguration poétique le soupçon d'une anesthésie esthétique de la révolte, si l'on n'y percevait cet amour de la vie et des êtres qui sépare l'indignation féconde du ressentiment.

L'ordre de l'amour

L'entrée dans l'ordre de l'amour extirpe la générosité du sacrifice de son cortège de pulsions mortelles. *L'Homme révolté* propose deux visions possibles du rapport des consciences : de la pensée hégélienne, Camus dégage l'image d'« un combat de crabes aveugles, tâtonnant obscurément sur le sable des mers pour s'agripper enfin dans une lutte à mort » ; mais on peut lui préférer celle de « phares qui se cherchent péniblement dans la nuit et s'ajustent enfin pour une plus grande lumière »³. L'amour revêt une âpre patience ; il se fait « longue et douloureuse lutte dans les ténèbres pour la reconnaissance et la réconciliation définitives »⁴. Cette réalité connue des amants, les révolutionnaires ont pu en faire l'expérience, ceux du moins qui fondaient leur passion non seulement sur une revendication de justice, mais aussi « sur une exigence douloureuse de l'amitié pour tous, même et surtout en face d'un ciel ennemi »⁵.

Sans doute cette exigence d'« amitié pour tous » est-elle la plus haute épreuve qui puisse arracher le sacrifice de soi aux délires abstraits de l'idéologie et au piège du narcissisme. Le don de soi s'extrait de l'allégeance à un sacré violent lorsqu'il est consenti pour la vie d'autrui, affirme René Girard, qui discerne sous l'emploi d'un même vocabulaire sacrificiel

¹ *Ibid.*, p. 900. Les images d'égorgement se multiplient, de l'exécution d'un condamné sur l'échafaud à la mise à mort d'un poulet dans la cuisine familiale. Le roman donne une figuration puissante au thème développé dans *L'Homme révolté* : celui de la contamination des créatures par la violence de la condition humaine, qui les conduit à se sacrifier entre elles.

² *Ibid.*, p. 784.

³ A. Camus, *L'Homme révolté*, éd. cit., p. 199 – de même que pour les citations suivantes. Hegel, note-t-il, n'a pas exclu que la reconnaissance mutuelle des consciences pût se produire dans l'amour, mais a privilégié « le travail du négatif ».

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

deux réalités différentes, voire opposées¹. Il interpelle la théologie chrétienne, qu'il accuse d'avoir masqué, par la prégnance de ce vocabulaire ambigu, la radicalité du renversement que la Bible a opéré sur les logiques sacrificielles primitives et que la Passion christique a consommé. Sans entrer dans le détail des discussions suscitées par ce reproche², on notera que la théologie catholique contemporaine, si elle n'invalide pas le symbolisme sacrificiel, manifeste une certaine retenue devant la « dérive sacrificielle de mauvais aloi »³ qu'a favorisée l'emploi réitéré du vocabulaire de l'immolation à propos de la messe ; au « schème sacrificiel » est alors préféré, pour rendre compte du salut, le « schème initiatique », « celui du don de soi qui fait vivre, du “mourir pour vivre” »⁴. Il serait vain de s'interroger sur l'écho qu'aurait pu trouver chez Camus la connaissance de cette inflexion théologique⁵. Mais on remarquera que si le bref contact de Jacques Cormery avec la religion, dans *Le Premier Homme*, porte en germe l'hostilité à la théologie sacrificielle exprimée par l'auteur de *L'Homme révolté*, il ouvre aussi la voie à une sacralisation de l'amour.

Dans *Le Premier Homme* en effet, les hiérophanies de l'amour ont pour foyer lumineux la figure maternelle. L'une se produit justement dans le contexte de la préparation de la première communion. Giflé, en riposte à une pitrerie, par le séminariste glaçant chargé de son instruction religieuse, l'enfant avale son sang et boit à la coupe d'injustice, à l'instar du Christ giflé en sa passion. Or cette communion symbolique n'a pour effet que de révolter le catéchumène, qui prend une décision d'indifférence à la religion et au Dieu qu'elle sert. Pourtant, ému par la beauté de la musique d'orgue et le chatolement des objets liturgiques, dans l'église où il assiste aux messes vespérales, l'enfant a l'intuition d'un mystère qui rejoint celui, quotidien, du sourire de sa mère, quand il la trouve seule le soir, isolée dans son silence : un « amour désespéré » le porte en ces moments vers elle, et vers ce qui en elle « n'appart[ient] pas ou plus au monde et à la vulgarité des jours »⁶. L'émotion – esthétique – éveillée par l'orgue rejoint l'émotion de l'amour, quand la diffusion d'une infinie douceur

¹ Voir R. Girard, *op. cit.*, p. 319-329.

² Voir par exemple Marcel Neusch, « La conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de saint Augustin » et Louis-Marie Chauvet, « Le sacrifice en christianisme. Une notion ambiguë », dans M. Neusch (dir.), *Le Sacrifice dans les religions*, Beauchesne, 1994, p. 117-138 et 139-155.

³ Bernard Sesboué, chap. « L'Eucharistie sacrifice », dans *l'Histoire des Dogmes*, t. III, dir. Henri Bourgeois, Bernard Sesboué et Paul Tihon, Desclée, 1995, p. 168

⁴ L.-M. Chauvet, art. cit., p. 6. Pour le schème initiatique, voir Antoine Vergote, « La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie » (1976), dans *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion*, Louvain, Leuven University Press, 1990, p. 55-93.

⁵ Énumérant certaines inflexions de la théologie catholique et protestante du XX^e siècle, Ingrid di Meglio fait remarquer avec justesse qu'elles vont à la rencontre des réflexions de Camus, mais que leur connaissance n'aurait probablement pas suffi à vaincre son refus des fixations dogmatiques de la foi (voir I. di Meglio, « Camus et la religion. Antireligiosité et cryptothéologie », *La Revue des Lettres modernes*, Albert Camus 11, *Camus et la religion* (dir. Brian T. Fitch), Minard, 1992, p. 7-43).

⁶ *Ibid.*, p. 188-189.

éveille le désir insatiable de ce qui n'est pas du monde. Dans la figure maternelle s'accomplit la hiérophanie d'un amour vécu dans la souffrance de sa propre impuissance, capable pourtant de soulever au-dessus de la banalité des jours ceux qu'il porte. Jaillissant du cœur des sacrifiés de l'existence, il imprime à la révolte un accent inattendu de tendresse.

L'exigence d'une pensée qui assume les contradictions inhérentes à l'action explique la pulsation des réflexions camusiennes entre l'essai philosophique et les formes narratives ou dramatiques. Sur la scène, les conflits qui déchirent l'existence humaine trouvent une expression d'une intensité émotionnelle extrême. Dans *Les Justes*, l'histoire russe a fourni une matière vécue à ce travail de l'émotion ; mais la pièce, fidèle à la définition aristotélicienne de la tragédie, fait ressortir la nécessité des enchaînements d'actions, pour laisser affleurer sous la contingence des événements historiques les constantes de la condition humaine. Elle exhibe la contradiction des valeurs, vécue jusqu'au déchirement, et rend toute sa force d'incarnation à la solution oblatrice du conflit trouvée par des héros déchirés. La représentation échappe à l'abstraction confortable des résolutions intellectuelles et à la tentation de les ériger en système idéologique. Par l'expérience de la terreur et de la pitié, exaltées dans une « extase de spectacle »¹, elle creuse une compréhension intime de la souffrance tragique. Par cette incarnation, elle rend sensibles aussi les ressorts obscurs de l'action, la soumission de l'élan sacrificiel aux énergies archaïques qui animent le désir de sacré². Mais de la tragédie, elle retient encore un autre élément : sur la théâtre antique, le chœur appelle à l'*euboulia*, cette délibération qui ne trouve aucune solution concrète sur scène, mais peut accoucher hors scène d'une sagesse pratique faite de modération. L'effort de pensée produit dans *L'Homme révolté* va dans ce sens, en quête d'une sagesse de midi qui régule les dérives de l'élan sacrificiel en maintenant, contre le désir anarchique du sacré, la conscience du relatif. C'est sur le terrain de la fiction et dans l'inachèvement du *Premier Homme* que s'entrouvre une voie pour la recherche d'un autre sacré, non violent bien qu'en souffrance sous la violence du monde – un sacré vers lequel font signe les expériences de l'humilité déchirée de l'amour.

Carole Auroy

Université d'Angers, CERIEC

¹ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 373.

² Voir sur ce point, ainsi que pour les réflexions qui suivent sur l'*euboulia*, P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 281-290.