

DEJA PARU

Interrogations sur l'autogestion.

L'imaginaire subversif.

Sociobiologie ou écologie sociale, de Murray Bookchin.

Femmes, pouvoir politique, bureaucratie.

Le pouvoir et sa négation.

TEODOSIO VERTONE
**L'ŒUVRE ET L'ACTION
D'ALBERT CAMUS
DANS LA MOUVANCE
DE LA TRADITION LIBERTAIRE**

Préface de ROGER DADOUN

ATELIER DE CREATION LIBERTAIRE
13, rue Pierre-Blanc
69001 LYON

PREFACE

CAMUS **et l'âme de la révolte**

Lorsqu'Albert Camus meurt en janvier 1960 dans un accident de voiture, à l'âge de quarante-sept ans, il jouit d'une renommée internationale. Le prix Nobel de littérature lui a été attribué en 1957 ; son œuvre est au centre de multiples débats et de vives polémiques et, malgré la lassitude et la maladie, il s'est engagé, avec « Le Premier homme », dans une nouvelle étape de sa création. Et pourtant, passées les coutumières notices nécrophiliques, cette mort brutale tend à rejeter Camus dans une sorte de purgatoire ; et si les recherches érudites et universitaires se poursuivent, la rumeur intellectuelle, elle, se détourne d'une pensée qui, par sa combinaison unique d'intransigeance politique et de discrétion morale, récuse toute forme de compromis et tout dévergondage journalistique.

La guerre d'Algérie, qui fait rage à la mort de Camus, est pour beaucoup dans l'immédiate mise à l'écart de l'écrivain. « Pied-noir », Camus a été l'un des premiers, dans les années trente, à dénoncer les pratiques odieuses du colonialisme et à revendiquer pour les Algériens musulmans, les « Arabes », une émancipation politique et culturelle dont les formes véritablement démocratiques restaient à définir. Lorsque l'insurrection éclate en 1954 et se transforme rapidement en une farouche guerre d'indépendance, Camus refuse d'entrer dans le jeu des deux terrorismes qui s'affrontent : d'un côté le terrorisme nationaliste, qui procède par attentats dits « aveu-

gles », par l'élimination impitoyable des rivaux, et des adversaires, par des pratiques guerrières -féroces qui se veulent exemplaires — et de l'autre, le terrorisme officiel de la France et de l'armée française, dont les milices « pied-noir » de l'Organisation de l'Armée secrète prendront le relais, qui ne recule pas devant les plus terribles représailles, les exécutions massives de civils, les incendies de villages, l'assassinat, la torture. Dans une telle situation, « choisir son camp », comme il est sommé de le -faire, c'est pour Camus admettre le système de la terreur — contre lequel précisément toute son œuvre se dresse. S'il lui arrive, acculé à un tel choix, au cours d'une rencontre avec des étudiants suédois et algériens, de prononcer cette formule qu'on lui a si souvent reprochée : « Je crois à la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice » — il s'agit manifestement pour lui de faire valoir, face à un principe abstrait (la « justice ») susceptible de couvrir toutes les pratiques possibles, les pires comme les meilleures, une réalité concrète singulière, charnelle, irrécusable (la « mère •>•>»). Cette voie du réel et du sensible, qui chez Camus n'exclut pas les principes, mais les relativise et surtout les lève de chair et de sang, est, dans les fureurs de l'époque, la voie de la solitude et du déchirement.

Il y avait eu, avant-coup de ce déchirement algérien, le conflit avec Sartre et les Temps Modernes à propos de L'homme révolté, publié en 1951. « Ame révoltée », avait dit de Camus, pour s'en moquer, Jeanson, porte-parole de Sartre, et porte-parole d'une génération d'intellectuels, dits « de gauche », pour qui l'âme n'était qu'éther, ectoplasme spiritualiste, et qui trouva son plaisir faquin et sa « praxis » concrète à « porter des valises ». Ce glissement sarcastique de « homme » à « âme » avait pourtant sa claire signification : c'était le révolté, c'était la révolte qu'il s'agissait d'escamoter. Car le temps était à l'abaissement devant la force, devant les pouvoirs triomphant sur des millions de morts. Paru en 1950 aux éditions Gallimard, le livre de George Orwell, 1984, cinglante dénonciation du totalitarisme — et, de toute évidence, aveuglante, du modèle stalinien — tombait dans une indifférence généralisée. Dans ce climat de soumission et d'adulation, L'homme révolté semblait presque relever moins d'une position politique que d'une faute de goût : pour les théoriciens savants de la révolution nécessaire et du sens hégélien de l'histoire (tous ces termes s'écrivaient avec des majus-

cules), la révolte qu'évoquait Camus ne pouvait, ne devait être que folklore.

La polémique de L'homme révolté éclaire moins la pensée de Camus, manipulée selon les idéologies, qu'elle ne révèle Sartre : elle le révèle comme représentant, comme « ministre » de l'intelligentsia de gauche, comme on dit, mais aussi bien de l'intelligence française toute entière, dont il assure à sa manière le « rayonnement », dont il se fait le plénipotentiaire à l'échelle planétaire — le plein potentat. Mais ce qui est pour nous le plus significatif, c'est que la polémique en question nous permet de saisir les processus, mécanismes et fonctions d'un tel « ministère » intellectuel. Dans cette sorte d'opération catalytique, tout se passe comme si Camus était tenu de figurer un pôle négatif, de cristalliser dans sa personne et sa pensée ce que l'on semble avoir hâte de rejeter, d'oublier, de refouler — à savoir, très exactement, la révolte elle-même. Tandis qu'à l'opposé, Sartre en vient à se charger, de façon croissante et bientôt exemplaire, proprement paradigmatique, de tout ce que l'époque se donne comme « positif » : soit, dans un même mouvement, le sens réaliste de l'histoire, la nécessité inéluctable et désirée de la révolution, l'objectif suprême de la prise et de l'exercice du pouvoir, une dynamique adéquate des « rapports de force », etc. Voici Sartre hissé ou se hissant au rôle de « héros positif » de l'intelligentsia et de l'intelligence (les deux notions désirent qu'on les confonde !) — nous dirons, plus prosaïquement, de héros. Car son discours le porte et il porte son discours en tous lieux, au point qu'il finit par annexer tout l'espace culturel. Stupéfiant exemple d'une domination intellectuelle, avec même un curieux relent de féodalité : que d'inféodés à Sartre, dès lors, et qui multiplient les joutes et les allégeances pour le maître et autour du maître. Nulle place, en vérité, pour un Camus libertaire — pour Camus en tant justement qu'il est un libertaire.

Que Camus soit, si Camus est, une « âme révoltée », selon l'expression du critique, c'est là le type de jugement que nous laissons aux procureurs et à leurs certitudes. Ce qu'en revanche nous pouvons constater, à observer les prises de position de Camus et les formulations de sa pensée, c'est qu'il cherche avec une obstination passionnée, qui ne s'accorde nul répit, à exprimer ce qu'il considère comme l'« âme » de la révolte : et « âme », ici, ne désigne pas, de toute évidence, quelque avatar d'un



idéisme abstrait ou d'un vague spiritualisme, mais bien le nerf, l'énergie première, irréductible, intuitivement irrécusable, de ce « non », de ce refus qui anime tout être humain face aux dominations (même si surviennent toujours, à quelque moment, les soumissions résignées ou les veules complicités), qui fait se dresser et résister, à toutes les étapes de l'histoire, les individus et les peuples face aux pouvoirs. Ame de la révolte ; nerf de la pensée libertaire.

Le culte — et son corollaire, l'anti-culte, qui vaut encore moins — constitué autour de Sartre procède par refoulement de la pensée libertaire : et Camus devient la bonne victime, la victime adéquate. Objectera-t-on les nombreuses prises de position critiques de Sartre face aux formes diverses de domination, de hiérarchie et de pouvoir ? Certes, on ne saurait négliger le propre travail de refoulement que Sartre effectue sur lui-même et sur sa pensée dans leurs inclinations libertaires. Mais ce sont précisément ces refoulements du libertaire en lui que Sartre compense par ces éclats publics, par ces engagements que les média s'emploient à claironner — « sonnez, sonnez, clairons de la pensée » ! Par delà les contenus manifestes, plus ou moins rationnels ou rationalisés, des messages sartriens, ce qui fonctionne de manière privilégiée, nous semble-t-il, c'est la forme même d'une domination intellectuelle qui ne peut pas ne pas être perçue comme en affinité avec les formes du pouvoir politique ou des pouvoirs économiques et sociaux. Quoi qu'il dise, quoi qu'il fasse, Sartre est du côté des Pouvoirs, qu'à sa manière, tortueuse ou « dialectienne », il conforte et révère — même s'il s'affirme et s'affiche adversaire de tel ou tel pouvoir socialement ou historiquement constitué (telle classe sociale, comme la bourgeoisie, tel régime politique, comme le franquisme ou la république parlementaire, etc.).

En revanche, quelque proximité où puisse se trouver Camus relativement aux expressions institutionnelles du pouvoir (Camus en smoking recevant le prix Nobel, tandis que Sartre refuse farouchement le Nobel qui lui est attribué — ô paradoxe !), il s'attache à préserver, de toute son énergie, ce qu'on pourrait nommer l'écart libertaire : juste la distance, ou la juste distance, qui permet à l'individu de ne pas se faire l'agent actif ou le complice d'une domination — la mise à distance grâce à laquelle pouvoirs et dominations révèlent leurs rouages et leurs roueries et puissent ainsi s'offrir à l'analyse critique intrinsèque, ce

que Camus appelle la « lucidité », elle-même capable de constituer et de préserver pour l'individu un espace d'autonomie, d'affirmation de soi, qu'on appelle parfois « liberté ».

La dominante libertaire — si l'on peut dire — de la pensée de Camus a été sans doute plus d'une fois mise en lumière — et nous avons nous-même, dans un lointain article écrit il y a plus de trente ans, chaleureusement évoqué « l'anarchisme de Camus ». Mais une démonstration cohérente et rigoureusement argumentée restait à faire : c'est celle que nous propose ici Vertone, dans un essai qui s'efforce de situer pleinement « l'œuvre et l'action d'Albert Camus dans la mouvance de la tradition libertaire ». Le travail de Vertone, qui emporte la conviction — ou la confirme ! — ne vaut pas seulement par ses qualités intrinsèques, il s'inscrit aussi, croyons-nous, dans un moment privilégié de la pensée libertaire. Ainsi qu'on a pu s'en rendre compte au cours des riches heures de la Rencontre Anarchiste Internationale de Venise, en septembre 1984, la pensée libertaire traverse aujourd'hui une période de remise en question intense, de réélaboration dynamique, d'ouverture inquiète et intrépide sur de redoutables aspects du monde contemporain. S'esquissent maintenant, dans les lieux les plus divers, de nouvelles manières libertaires, toujours anciennes, de relever les âpres défis du temps. Telle fut la position de Camus, comme le montre imparablement Vertone. Il importait de rappeler à travers Camus la permanence et la vitalité de la « tradition libertaire » — comme il importe de redonner, à notre tour, vivacité et actualité à cette « âme » de la révolte qui anime l'œuvre et l'action de l'écrivain.

Roger DADOUN

(Décembre 1984)

L'ŒUVRE ET L'ACTION D'ALBERT CAMUS DANS LA MOUVANCE DE LA TRADITION LIBERTAIRE

par TEODOSIO VERTONE

Affirmer que Camus se situe dans la filiation de la pensée libertaire pourrait sembler une vérité évidente, sinon une tautologie. Sur le témoignage des sympathies et de l'adhésion critique de Camus à l'histoire du mouvement libertaire, nous reviendrons souvent. Mais d'ores et déjà nous tenons à citer — pour placer le sujet — une sorte de profession de foi, nuancée et sincère, consignée dans une lettre de Camus au rédacteur en chef de l'organe de la Fédération anarchiste française, *Le Libertaire* (1). Dans cette lettre, Camus répondait d'un ton fraternel et « sans aucune intention de polémique », à une série d'articles de Gaston Levai qui reprochait, entre autres, à Camus de ne pas avoir fait état de la différence remarquable entre le jeune Bakounine nihiliste et le Bakounine anarchiste de la maturité.

Après avoir précisé d'une part qu'il rend « tout à fait justice aux intentions de Levai et qu'(il) lui donne raison sur plusieurs points », car ses articles l'ont « plus instruit que contredit », il ajoute que de nos jours, en 1950, il faut aller plus loin que le nihilisme initial et passer du jeune Bakounine, bien qu'il fût utile à son époque. Car aujourd'hui, et les libertaires le savent bien,

(1) *Le Libertaire*, mai 1952, cité aussi par R. Quillot et L. Faucon dans *Albert Camus, Essai*, Paris, Gallimard, *La Pléiade II*, pp. 750-753.

« nous ne pouvons plus nous passer de valeurs positives. Où les trouverons-nous ? La morale bourgeoise nous indigné par son hypocrisie et sa médiocre cruauté. Le cynisme politique qui règne sur une grande partie du mouvement révolutionnaire nous répugne. Quant à la gauche dite indépendante, en réalité fascinée par la puissance du communisme et engluée dans un marxisme honteux de lui-même, elle a déjà démissionné. Nous devons alors trouver en nous-mêmes, au cœur de notre expérience, c'est-à-dire à l'intérieur de la pensée révoltée, les valeurs dont nous avons besoin. » (*ibid.*)

Dans les colonnes du *Libertaire* (2), Gaston Levai, anarchiste et profond connaisseur de Bakounine, reprochait à Camus d'avoir accordé de la crédibilité aux détracteurs du jeune Bakounine sur la foi d'une tradition malveillante due en grande partie à la critique marxiste-léniniste et de ne s'être pas assez adressé directement aux sources authentiques de ses écrits et de sa pensée. Aux yeux de Levai, Camus présentait le Bakounine de la *Confession au Tzar* et du *Catéchisme du révolutionnaire*, sans insister sur les raisons pour lesquelles l'un et l'autre furent écrits. De telle sorte que, par la carence de nuances et d'analyse, l'on pourrait croire à un jeune Bakounine « panslaviste » et à un révolutionnaire sans morale ; alors que la première fut écrite pour tromper le tzar et le second est contredit par toutes les œuvres successives et par la vie même de Bakounine. Levai contestait en outre à Camus l'affirmation que Bakounine se serait élevé contre la science. Et il termine sa longue série d'articles en constatant que, dans *L'Homme révolté* et malgré les « bévues » de l'auteur sur Bakounine, Camus se révèle néanmoins « bakouninien sans le savoir ».

Camus, nous l'avons déjà souligné, répondit fraternellement à Levai et précisa mieux ce qu'il avait voulu dire sur Bakounine, notamment la pensée de ce dernier à l'égard de la science, en reconnaissant en effet : « Ce n'était pas exactement contre la science que Bakounine s'élevait avec beaucoup de perspicacité, mais contre le gouvernement des savants. J'aurais dû ajouter cette nuance appréciable et le ferai dans la prochaine édition » (3).

(2) Les articles de G. Levai furent publiés sous le titre significatif « Bakounine et *L'Homme révolté* d'A. Camus » dans *Le Libertaire* du 28 mars, des 4, 11 et 18 avril 1952. Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (C.I.R.A.) de Marseille. Nous signalons en passant que le C.I.R.A. fut fondé en 1957 à Genève par Pietro Ferma et que, par la suite, 11 s'est implanté dans plusieurs pays.

(3) *Le Libertaire*, mai 1952, repris dans *La Pléiade II*, p. 753.

C'est ce qu'il fit effectivement, en remplaçant la phrase contestée : « Bakounine a été le seul de son temps à déclarer la guerre à la science, idole de ses contemporains », par la phrase de la dernière édition de *L'Homme révolté* : « Bakounine a été le seul de son temps à critiquer le gouvernement des savants ». Tout en protestant son admiration pour ce « prodigieux personnage » que fut Bakounine, Camus précise qu'il a voulu mettre un accent grave sur le danger nihiliste, contre lequel la pensée libertaire doit constamment veiller. Ce danger étant évident dans sa jeunesse, Bakounine l'a évité par la suite avec sa conversion à l'anarchisme. Camus souligne qu'en reconnaissant cela, il n'a pas manqué d'admiration pour l'un des ancêtres de la pensée libertaire :

« J'en manquais si peu que la conclusion de mon livre se réfère expressément aux fédérations française, jurassienne et espagnole de la 1^{re} Internationale, qui étaient en partie bakouninistes. J'en manque si peu que je suis persuadé que sa pensée peut utilement féconder une pensée libertaire rénovée et s'incarner *dès maintenant* dans un mouvement dont les militants de la C.N.T. (Confederación Nacional del Trabajo, centrale syndicale à tendance anarco-syndicaliste) et du syndicalisme libre, en France et en Italie, attestent en même temps la permanence et la vigueur. » (4)

La réponse à Levai donne à Camus l'occasion de nuancer ses pages sur Bakounine et, à la fois, de déclarer ouvertement que *L'Homme révolté* était aussi la confession du cheminement de sa propre révolte ainsi que la défense de son entière adhésion à la pensée libertaire :

« Si *L'Homme révolté* juge quelqu'un, c'est d'abord son auteur (...) j'analysais une contradiction qui avait été d'abord la mienne (...). J'ai vécu le nihilisme, la contradiction, la violence et le vertige de la destruction. Mais, dans le même temps, j'ai salué le pouvoir de créer et le bonheur de vivre (...). La seule passion qui anime *L'Homme révolté* est justement celle de la renaissance ».

Camus ajoute que par ce livre son unique souci a été de servir la pensée libertaire dont il croit « que la société de demain ne pourra se passer ». (5)

(4) *Ibid.*, repris dans *La Pléiade II*, p. 152.

(5) *Ibid.*, p. 152.

A quelques mots près, Camus réaffirme ces réflexions dans la *Défense de l'homme révolté* qu'il renonça à publier, mais qui a été récupérée par R. Quillot et L. Faucon dans la *Pléiade II* (pp. 1702-1716).

La filiation libertaire de Camus se situe aussi bien au niveau de son œuvre littéraire et « philosophique », cette dernière au sens non systématique du terme (6), qu'au niveau de son engagement, toujours mesuré bien qu'intransigeant et ferme, dans l'action de l'homme autant que dans ses nombreux écrits, destinés à la défense de la justice avec la liberté et à la défense de la dignité et de l'honneur de l'homme, quel que fût le camp que ce dernier eût choisi.

Et pourtant cette évidence n'a pas trouvé jusqu'ici chez les commentateurs de Camus le juste relief qui lui revient ; sauf quelques rares exceptions dont par ailleurs la voix, courageuse mais isolée, n'a guère trouvé l'audience qu'elle méritait dans l'abondante critique académique, littéraire ou « philosophique ». Il est fort regrettable que de tels témoignages aient été étouffés par le grand vacarme de la critique d'école se rattachant à tel ou tel autre courant de pensée ou, ce qui n'est pas pour améliorer, à telle ou telle autre idéologie.

Parmi ces témoignages, il faut signaler des articles de journaux et de revues à tendance libertaire et anarchiste, tels que *Soli-daridad obrera*, *Le Libertaire*, *Le Monde libertaire*, *La Révolution*

(6) Camus ne se considère pas « philosophe » selon l'acception traditionnelle du mot, ni ne croit à la validité des systèmes philosophiques. « On ne pense que par images; si tu veux être philosophe, écris des romans », note-t-il dans ses *Carnets* (I, p. 23) et, au chapitre « Philosophie et roman » du *Mythe de Sisyphe* (p. 175, éd. *La Pléiade II*), il a clairement énoncé qu'« On ne saurait trop insister sur l'arbitraire de l'ancienne opposition entre art et philosophie. Si on veut l'entendre dans un sens trop précis, à coup sûr elle est fautive ». Qu'il n'ait pas voulu créer de système de pensée et qu'il ne se rattache à aucun système, Camus l'a souvent répété et écrit : « Je ne suis pas philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système » (Interview à *Servir*, 20 décembre 1945, reprise par éd. *La Pléiade II*, p. 1425). D'autre part, son œuvre tout entière, y compris ses deux essais, surtout le *Mythe*, qui au premier abord pourraient nous laisser soupçonner une ébauche de système philosophique, ne sont en réalité que l'enchaînement d'idées et de réflexions, à l'aide d'une rare sensibilité dont Camus avait le don. « Philosophe », le mot est impropre et sonne faux. C'est d'un témoin de son époque qu'il faudrait parler. De là notre étonnement à entendre cette querelle oiseuse entre critiques qui aiment à disserter sur Camus philosophe ou non philosophe. « Je ne suis pas un philosophe (...), je ne sais parler que de ce que j'ai vécu », avait écrit Camus au *Libertaire* pour répondre à Levai (cf. n. 2).

prolétarienne, *Franc-Tireur*, *Témoins*. Cette dernière revue fut fondée en 1953 à Zurich et dirigée par J.P. Samson et R. Proix. Camus entretenait avec ces journaux et revues de fréquents rapports de collaboration. Ces rapports étaient particulièrement étroits avec *Témoins*, qui pendant longtemps eut Camus dans son comité de lecture, et avec la *Révolution prolétarienne*. Cette dernière était la revue mensuelle du syndicalisme révolutionnaire, fondée en 1925 par Pierre Monatte qui en fut le directeur jusqu'à sa mort. Ce furent ces journaux et revues qui, dans les années cinquante et soixante, illustrèrent le sens et la portée libertaires des écrits de Camus, au milieu de la critique générale très occupée à y déceler tel ou tel autre aspect, mais jamais leurs rapports avec la pensée et le mouvement libertaires. J.P. Samson se distinguait tout particulièrement dans la revue qu'il dirigeait pour défendre « notre éminent camarade », comme il aimait appeler Camus. Camus lui-même a dénoncé le « mensonge » par omission de la critique en général sur sa « référence explicite au syndicalisme libre et à la tradition révolutionnaire non-marxiste (...) qui a inspiré tout (son) essai » et qui, toujours vivante, est défendue par les revues libertaires (7).

Et si, parfois, les critiques à grande audience ont à peine souligné le caractère libertaire de la pensée et de l'action de Camus, ils l'ont souvent fait sur le ton du « mieux-vaut-ne-pas-insister ».

A ce propos, nous ne citerons que l'un des critiques parmi les plus probes et dont les jugements sont généralement empreints de la plus grande honnêteté : P.H. Simon. Son excellent ouvrage *Présence de Camus* (Bruxelles, *La Renaissance du Livre*, 1961) restituée à l'humanisme laïque de celui-ci toute sa valeur positive, qui pourtant ne couvre pas tout le message du vrai humanisme camusien — valeur positive que la plupart des critiques chrétiens ont privé de son souffle réel ou parfois tenté de ramener à une sorte d'humanisme chrétien sans la foi. Et bien, même ce critique, pourtant si scrupuleux et attentif pour le reste, néglige ou plutôt ne regarde pas de son acuité habituelle les traits libertaires de l'œuvre de Camus. On a l'impression qu'il est gêné d'en parler et qu'il est pressé de classer une fois pour toutes ce problème. En parlant de *l'Etat de siège*, P.H. Simon remarque :

(7) Cf. *La Pléiade II*, cit. p. 740.

« Il semble même parfois que la peste se soit l'Etat tout court. On le constate souvent : il y a chez Camus, en particulier chez l'auteur de *Noces* et de *L'Etranger*, une veine d'anarchisme folklorique et sentimental, imprégnée de naturisme mystique, qui l'apparente non seulement aux grands primitifs de l'Est et de l'Ouest, à Dostoïewsky ou à Faulkner, mais à l'autre civilisé, à l'autre grand méditerranéen qu'est Giono, lui aussi enclin à situer la meilleure chance de l'homme dans une béatitude du bon sauvage, amoureux du vent et ennemi des lois » (p. 94).

Mise à part l'ironie corrosive, qui se fait plus lourde à l'égard de Giono, par laquelle P.H. Simon se débarrasse sans se gêner des signes prémonitoires de la sensibilité libertaire qui, mieux définie dans ses ouvrages successifs, sera une constante chez Camus, il faut vraiment regretter qu'un critique si sérieux n'ait pas voulu percevoir dans ces signes le combat et le travail du jeune Camus, aux prises avec la tentation nihiliste de ses premières œuvres. Il n'est pas moins surprenant — mais c'est là une conséquence du refus de perception initial de l'éminent critique — qu'il ne se soit pas aperçu que la sensibilité et, à partir de *L'Etranger*, la pensée libertaires mûrissaient et grandissaient à mesure de la création de l'œuvre. Car, si la « béatitude du bon sauvage, amoureux du vent et ennemi des lois », par laquelle Simon apparente Camus à Giono, est assez vraie, quoique pas toujours, pour Giono, il ne faudrait pas ignorer que la « béatitude » du premier Camus était déjà menacée par la certitude de sa limite et de son caractère provisoire : la présence de la mort dont Camus avait une conscience exacerbée, le conduisait tout droit à la révolte, d'abord instinctive, lucide ensuite. La « béatitude » qu'il sentait provisoire, lui apprenait déjà à se méfier des *absolus* et à apprécier le *relatif* de toute chose. Cela va vacciner sa *révolte* contre les tentations de l'absolu. Ce qui permettra plus tard à celle-ci de se définir en tant que révolte libertaire et non totalitaire. Quant à « l'amoureux du vent et (à) l'ennemi des lois », l'on sait assez que cet amour ne s'est pas arrêté, pour ce qui concerne Camus, au vent de Djemila évoqué dans *Noces* ; mais qu'il a amené Camus à la défense acharnée des droits de la vraie révolte, celle qui préconise, dans *L'Homme révolté* et ailleurs, un combat constant contre les vrais ennemis des lois, contre les totalitaires, de droite et de gauche, qui sacrifient les droits des hommes à leur goût pour le pouvoir.

Une certaine critique n'a pas hésité à accabler Camus de l'accusation de bien-pensant qui, au nom de la révolte, s'assied

dans le confort d'une pensée inefficace qui paralyse l'histoire.

Dix ans après la grande polémique qui s'était créée autour de *L'Homme révolté* et qui avait suscité des accusations de ce genre, surtout auprès des critiques de la gauche communiste, l'image fabriquée de toutes pièces d'un Camus bien-pensant et occupé à parler de la révolte du haut d'un pupitre, confortable pour lui et inefficace pour tout le monde, est encore dure à mourir. Entretemps les passions et les haines, alimentées par la guerre d'Algérie, n'étaient pas propices à apporter de la clarté dans le grand débat sur les droits et les limites de la révolte, seul véritable problème pour Camus. Aussi ne s'étonnera-t-on guère si, même après sa mort, l'idée d'un Camus bien-pensant continua à trouver droit de cité chez certains critiques. La critique libertaire intervenait souvent pour ramener le débat aux véritables données du problème. Et parfois elle n'épargnait pas de sa véhémence les critiques qui s'entêtaient à vouloir présenter Camus comme l'homme du confort. Ce fut le cas de l'intervention exacerbée de J.P. Samson qui avait été écoeuré par un article qu'il qualifie d' « ordure », publié dans *L'Express* du 13 mai 1962 par Robert Kanters, critique du *Figaro littéraire*, avec un titre à vrai dire assez insolent outre que mystificateur, « Camus : prince des bien-pensants ou de la révolte ? ». J.P. Samson répond à cet article sans ménager ses mots, en accusant de « mauvaise foi intellectuelle » Kanters et toute cette critique qui « prétend juger le grand mort » et oublie de parler de « cette intégrité, cette vigilance qui se refuse à toutes les églises métaphysiques ou politiques, cette volonté scrupuleuse de n'oublier jamais qu'il y a et la beauté et les malheureux — comme il y a aussi et l'absurde et l'impératif du bonheur » (8). Dans ce même numéro de *Témoins*, René Char, après avoir partagé la réaction indignée de Samson « devant cette meute française qui s'acharne contre Camus-et-son-œuvre », constate que quand on en connaît les raisons « on ne s'interroge pas plus avant, et on tourne son dégoût, on vire à l'opposé, de cette espèce de pétainisme inversé, pervers, qui est le lot des intellectuels d'aujourd'hui fardés au progressisme ».

Aussi Camus s'est-il trouvé souvent dans l'inconfortable posture de celui qui a été accablé par les uns, lui reprochant de sacrifier à la liberté ce qui selon leur idéologie revenait à la justice, et a dû à la fois se défendre — oh paradoxe ! — de

(8) *Témoins*, n° 30, été 1962, pp. 3-5.

l'admiration des autres (admiration suspecte, trop suspecte) qui prétendaient trouver dans son œuvre l'exaltation de la liberté contre la justice.

En réalité, ainsi que Camus l'a souligné à mainte reprise, notamment lors de la longue polémique suscitée par la publication de *L'Homme révolté*, la liberté exaltée dans son œuvre n'est ni la liberté mutilée, voire écrasée, au nom de la justice et de la « nécessité historique ni celle de l'hypocrisie de la société bourgeoise » qui au nom de la liberté sacrifie à l'injustice.

Pour mieux saisir les liens de Camus avec la pensée libertaire, il est urgent de s'arrêter et de réfléchir un moment sur la genèse et les implications de la célèbre polémique suscitée par la publication de *L'Homme révolté*.

En effet, l'attachement de Camus à la liberté avait toujours rendu les critiques très soupçonneux de quelque bord qu'ils soient. Bien avant la publication de *L'Homme révolté*, Camus avait dû souvent s'expliquer sur ce point. Avec *L'Homme révolté*, la polémique fut dure et seuls la presse libertaire et quelques autres se trouvèrent auprès de Camus. Ce dernier avait toujours affirmé qu'il n'y a pas de liberté pour tous, dès lors qu'on permet à certains de s'enrichir sur la misère des autres et que la vraie liberté réclame la justice : « La liberté pour chacun, c'est aussi la liberté du banquier ou de l'ambitieux : voilà l'injustice restaurée » (9). Dès octobre 1946, Camus s'était brouillé avec Merleau-Ponty lors d'une réunion organisée par *Civilisations* avec Jean Walh, Gandillac, Friedman. Camus y intervint sur le problème, à ses yeux très important, de la liberté disparue dans l'univers communiste-marxiste et sur la conviction que la fin ne peut justifier les moyens. En cette circonstance, Camus réitère sa critique (10). Sa conviction que ni la liberté ni la paix ne peuvent se conjuguer avec l'asservissement de l'homme était explicitée en toute occasion. Lors d'une tournée de conférences en Amérique, le 6 août 1949, il déclarait dans une interview au « Diario » de Sao Paulo : « Je crois que le problème le plus grave actuellement est celui de la liberté (...) Il est du devoir des écrivains de donner l'alerte et de lutter contre toute forme d'esclavage. Tel est notre rôle » (11).

Malgré ces antécédents pour la défense de la liberté, la

(9) *Combat* du 7 septembre 1944, cité aussi dans *La Pléiade*, cit.

(10) Cf. *La Pléiade II*, cit. p. 1620.

(11) *Ibid.*, pp. 1697-1698.

méfiance de ses adversaires se fit polémique ouverte au moment de la publication de *L'Homme révolté*. Cette polémique dura très longtemps. Elle marqua toute une saison de la culture française bien qu'elle fût menée dans la confusion par des gens qui parfois connaissaient mal le livre incriminé et que Camus eût cessé à un certain moment de répondre, elle servit au moins à démarquer d'une manière nette les positions des uns et des autres. Ce débat eut le mérite d'obliger certains à dire, pour la première fois depuis la Libération, ce qu'ils pensaient vraiment sur la liberté, la justice et la terreur d'Etat.

La polémique avait commencé avant même que le livre ne parût. Les *Cahiers du Sud* (n° 307, 1951) annonçaient la prochaine publication de *L'Homme révolté*, qui eut effectivement lieu le 18 octobre 1951, et en anticipaient le chapitre intitulé « Lautréamont ou la banalité ». Breton, vieux pontife du surréalisme, répliqua par un article furieux dans l'hebdomadaire *Arts* du 12 octobre 1951. Après la publication d'une interview de Breton sur Camus et d'une seconde lettre de celui-ci qui déclarait vouloir en rester là, cette polémique se terminait par un autre article de Breton du 30 novembre 1951. Breton y déclarait qu'il n'avait pas voulu « insulter Camus », dont il venait de dire dans son interview que c'était « la voix la plus claire et la plus juste » de la Libération mais qu'il était inquiet que des conservateurs aient pu accepter la même conception de la révolte que Camus. Et c'est cette thèse que L. Pauwels allait reprendre dans *Arts* du 21 décembre 1951, en accusant *L'Homme révolté* de donner bonne conscience à l'humanisme bourgeois. Camus y répondra indirectement, lors de son interview à Pierre Berger, publiée dans la *Gazette des Lettres* du 15 février 1952 et, sans ménager l'auteur de cette accusation, dira clairement :

« C'est mentir en effet que de ne pas dire qu'un des thèmes essentiels de mon livre est la critique de la morale formelle qui est à la base de l'humanisme bourgeois. C'est mentir aussi que de passer sous silence, comme tout le monde d'ailleurs, ma référence explicite au syndicalisme libre. Car il existe heureusement une autre tradition révolutionnaire que celle de mon examinateur. C'est elle qui a inspiré mon essai et elle n'est pas encore morte puisqu'elle lutte toujours, pour ne donner qu'un exemple, dans les colonnes d'une revue qui s'appelle : *La Révolution prolétarienne* » (12).

(12) *Ibid.*, pp. 739-740.

En réalité on tournait autour du « mensonge » et de la mauvaise foi, car même la critique de droite s'en était mêlée par des commentaires... admiratifs ! *Le Figaro littéraire* dans son compte rendu de *L'Homme révolté* parlait d'un grand livre de l'époque ; *Le Monde*, qui à ce moment-là ne trempait pas sa plume dans de l'encre de gauche, affirmait que c'était le meilleur livre depuis la guerre ; le journal de l'Action Française, *Aspects de la France*, poussa l'audace jusqu'à dire que le livre était un retour salutaire à l'ordre, au nationalisme et, même, à Dieu. Claude Mauriac, comme Breton avant lui, prenait un air de conseiller condescendant en prévenant Camus que son livre donnait des armes à leurs ennemis communs, parce qu'on y respirait « une obscure et fort curieuse nostalgie du meurtre » (13).

Les communistes, dans *L'Humanité* et par la plume de Victor Leduc, n'épargnèrent pas leurs accusations habituelles farcies d'insultes auxquelles Camus au début ne répondit même pas. La *Nouvelle Critique*, sous-titrée « Revue du marxisme militant », publia en avril 1952 une étude sur *L'Homme révolté* du journaliste et député communiste Pierre Hervé. *L'Observateur* du 24 avril, sous la signature de Pierre Lebar, avait incidemment signalé « une remarquable étude » d'Hervé sur le livre de Camus. Celui-ci crut y lire « une belle étude » et le 19 mai écrivit à *L'Observateur* pour contester la qualification de « belle » de l'étude communiste et pour réfuter et rejeter les accusations et les insultes d'Hervé, qui étaient en effet plus calomnieuses que « belles ». Les conclusions de l'étude d'Hervé, écrivait Camus, rejoignaient celles de « l'ignoble article » de *L'Humanité*. Roger Stéphane, qui avec Claude Bourdet était un des animateurs de *L'Observateur*, répondit dans le numéro du 5 juin 1952 qu'en réalité le compte-rendu de *L'Observateur* parlait d'« une remarquable étude » et que cela n'autorisait pas à y voir une adhésion du journal aux opinions d'Hervé sur *L'Homme révolté*. Il nous semble que Stéphane dans cet incident, fut de bonne foi ; cela d'autant plus que les articles publiés en décembre par Bourdet parlaient d'espoir en un marxisme qui se situerait sur le plan des réalisations au niveau de la qualité morale réclamée par Camus.

La polémique autour de *L'Homme révolté* avait épuisé Camus

(13) Cf. « *L'Homme révolté* d'Albert Camus » in *La Table Ronde*, n° 48, décembre 1961, pp. 98-109.

qui était arrivé déjà très fatigué au terme de la rédaction de son livre. Ereinté par le travail et une recrudescence de son ancienne maladie, Camus était devenu particulièrement vulnérable aux attaques malveillantes, lorsque la polémique reprit de plus belle, plus vigoureuse et acerbée qu'elle ne l'avait été jusque-là. En revanche, et malgré son ton elle atteignit cette fois le niveau de la confrontation rigoureuse des positions respectives. Elle ne pouvait donc qu'aboutir à la rupture entre Camus et l'équipe des *Temps modernes*. Ce fut l'occasion de la rupture définitive avec Sartre. Le numéro de mai 1952 de la revue de Sartre publiait un article de vingt-six pages de F. Jeanson, sous le titre d'« Albert Camus ou l'âme révoltée ». Jeanson avait été mandaté par la rédaction de la revue pour faire le compte-rendu de *L'Homme révolté* et il en parla comme d'un « grand livre manqué ». Il se demandait si l'espoir de Camus n'était pas vraiment de supprimer « le cours du monde » pour faire place à une révolte statique, puisqu'il reprochait « aux staliniens (mais aussi à l'existentialisme) d'être totalement prisonniers de l'histoire ». Il reprochait également à Camus de parler de Marx et d'Engels en puisant à des sources de seconde main. Et lui aussi suggérait à Camus de s'inquiéter de la faveur avec laquelle la critique conservatrice avait accueilli le livre.

Venant de la revue de Sartre, une telle sévérité attrista beaucoup Camus qui envoya une lettre-réponse à « Monsieur le Directeur » de la revue. Sans nommer une seule fois Jeanson, il lui reprochait la méthode et l'attitude dont son article témoignait. Il l'accusait de passer sous silence la partie de *L'Homme révolté* concernant toute la tradition révolutionnaire non-marxiste : de railler l'importance du syndicalisme révolutionnaire et d'escamoter « mes vrais arguments en sa faveur, appuyés sur ses conquêtes et sur l'évolution proprement réactionnaire du socialisme césarien ». Camus trouvait qu'on avait travesti les thèses de *L'Homme révolté* et qu'on postulait « sans daigner s'expliquer, que le syndicalisme révolutionnaire ou ce qui lui ressemble ne peut être élevé à la dignité historique, il laisse croire, contrairement à vos anciennes positions, qu'il n'y a pas de troisième solution et que nous n'avons pas d'autre issue que le « statu quo » ou le socialisme césarien ».

Le numéro d'août 1952 des *Temps Modernes* publie cette lettre de dix-sept pages de Camus, ainsi que la réponse de vingt pages de Sartre à Camus et un nouveau texte de trente pages de Jeanson. Tout en reconnaissant que Camus avait été « l'admi-

râble conjonction d'une personne, d'une action et d'une œuvre », Sartre demandait : « Où est Meursault, Camus ? Où est Sisyphe ? » et se lançait dans une attaque sur le fond. Jeanson titrait son texte : « Pour tout vous dire » et traitait Camus de « grand prêtre de la morale absolue » (14).

Cette polémique laissa des traces évidentes chez les intellectuels et marqua profondément Camus qui, désormais, allait en ressentir dans son œuvre et dans son action, plus que jamais placées sous le signe de la défense farouche des valeurs libertaires.

D'autre part, à la lecture de tout ce qui a été écrit, pendant toute une année de polémique autour de *L'Homme révolté*, on s'aperçoit que, sauf l'équipe des *Temps Modernes* et quelques rares exceptions, la plupart des critiques ne connaissaient pas bien le livre ou qu'ils n'en avaient lu que des chapitres. Camus l'a, d'ailleurs, suffisamment relevé dans ses réponses. Parmi ces exceptions, on citera Jean Daniel ou René Char qui faisait connaître son admiration du haut de sa renommée de poète, Maurice Nadeau qui en relata dans *Combat*, pour constater que ce livre courageux répondait à un besoin de l'époque et qu'il méritait réflexion sérieuse, parce que « plus que la prise de conscience d'une époque par un esprit lucide et courageux, on ne tardera pas à y voir une réflexion de l'époque sur elle-même, l'annonce d'un tournant à partir duquel certains problèmes vont se poser différemment ».

Nadeau rendait justice à la rigueur et à la justesse de l'analyse, malgré quelques réserves sur la notion de « mesure » et sur la « pensée de Midi ». Plus de dix ans plus tard, revenant sur ce point, Nadeau précisera que sans doute la mauvaise foi de ceux qui voulaient donner bonne conscience au maintien du « statu quo » avait pu se réclamer de cette « pensée de Midi » et cela malgré la véritable intention de Camus (15).

D'autres lecteurs enthousiastes *L'Homme révolté* les trouva dans un public déjà tout acquis à Camus, celui des libertaires de toute nuance : anarchistes, syndicalistes révolutionnaires, objecteurs de conscience et, avec des réserves qui ne portaient pas sur l'essentiel, chez de nombreux socialistes. La critique

(14) La lettre-réponse de Camus est reproduite dans *La Pléiade II*, cit. pp. 754-774. Sur toute la question de la polémique avec les *Temps modernes*, cf. pp. 271-279 de la *Force des choses* de Simone de Beauvoir Paris, 1963.

(15) Cf. M. Nadeau, *Le Roman français depuis la guerre*, Paris, 1963.

serrée de G. Fontenis, sur quatre colonnes dans l'organe de la Fédération anarchiste, « est le fruit de confrontations entre nombre de nos militants », annonce l'auteur. Fontenis y fait quelques réserves portant sur les détails : carence des pages consacrées à Bakounine, tout en reconnaissant que Camus rejoint Bakounine sur le thème de la révolte et qu'il « semble trouver dès le départ de son enquête, la voie du communisme libertaire » ; le silence sur les réalisations populaires russes de 1917, de la Makhnovitchina et de l'Espagne libertaire de 1936 ; le risque de prêter le flanc aux adversaires des libertaires, à cause de « l'équivoque de langage » que certains passages du livre présentent. Par delà ces réserves, Fontenis reconnaît que Camus « oppose la révolution libertaire de la « mesure » à celle de la « démesure ». Le syndicalisme révolutionnaire et la Commune lui paraissent les points d'application de la volonté libertaire, seule fidèle à la révolte parce que respectueuse de l'homme (...) Nous respirons, car le langage équivoque de certains passages s'efface dans les dernières pages du livre ».

À la question manifestement rhétorique du titre de son article : « Le Révolté de Camus est-il des nôtres ? », Fontenis répond par le dernier mot de son article : « En tout cas, Camus a choisi la révolte. On ne se tire pas à bon compte d'un pareil engagement » (16).

Sur le caractère d'autobiographie intellectuelle et de confession personnelle de *L'Homme révolté* revient J.P. Samson qui, lors du compte-rendu d' *Actuelles II* sur *Témoins*, reconnaît que ce dernier recueil fait comprendre encore mieux que *L'Homme révolté* n'est pas du tout l'ouvrage essentiellement théorique, « mais au contraire une sorte de biographie intellectuelle, de confession ». Samson revient également sur le point précis de Bakounine et la science qui, dans un premier temps, avait opposé Levaï à Camus. Il affirme avoir écrit « à notre éminent camarade » qu'il était juste d'insister sur les égarements nihilistes du premier Bakounine dont la méfiance envers l'engouement pour la science est également établie, mais que Camus lui avait répondu que tout cela n'était pas le fond de sa démonstration (17).

(16) *Le Libertaire*, n° 296 du 4 janvier 1952, Nanterre, CDIC, GFP - 424.

(17) *Témoins*, n° 3-4, automne-hiver 1953-54, p. 64. Archives Nationales IFHS, 14ASP - 351.

La liberté de Camus qui, surtout à partir de *L'Homme révolté*, nous semble avoir désormais une identité nette et des attributs inaliénables, est celle de la révolte, la liberté de la pensée libertaire. Et Camus, nous l'avons vu, l'a suffisamment déclaré.

A quoi est-elle due, alors, cette incompréhension de son œuvre sur ce point précis, et sur tant d'autres, ayant une référence à la pensée libertaire, de la part de la plus grande partie de la critique ? Ou, plutôt, pourquoi, encore aujourd'hui, cet aspect essentiel de son œuvre n'a-t-il pas trouvé la juste attention qu'il mérite ?

Sans doute une des réponses à cette question — car il peut y en avoir plusieurs, et il y en a ! — pourrait se trouver dans les ravages que produisent les modes, surtout les modes littéraires. Camus a eu la malchance de penser et d'écrire le gros de son œuvre à une époque où on ne pouvait penser l'homme, réfléchir à sa condition humaine, se pencher sur son sort social et politique, sans être vite assimilé à un camp bien consolidé. Si l'on n'était pas croyant, on ne pouvait être qu'existentialiste ou marxiste-communiste. Et si, d'aventure, l'on n'était ni l'un ni l'autre et qu'on le criât même sur tous les toits, la mode régnante et la coutume consolidée vous accordaient tout au plus le statut de renégat voire même d'« anti ». Mais, dans un cas comme dans l'autre, vous deviez avoir affaire à ces deux camps, car même renégat ou « anti » vous étiez lié de quelque sorte au camp. On vous tenait par la référence obligée. Et l'on connaît l'emprise qu'eut la pensée existentialiste jusqu'à la fin des années cinquante et même après, c'est-à-dire jusqu'à la mort de Camus. Mais à sa mort, la renommée de Camus était déjà faite, ou plutôt faite selon les critères de la mode de l'époque, qui nous avaient confectionné une fausse image de Camus et de son message, tour à tour au gré de la tournure que prenaient son amitié, puis ses divergences et, ensuite, sa rupture avec Sartre : ainsi nous a-t-on parlé souvent d'un Camus philosophe et existentialiste ; alors qu'il s'est toujours défendu d'être philosophe et encore moins existentialiste.

Que la pensée libertaire de Camus ne puisse se situer dans l'aire philosophique de la pensée existentialiste, Camus lui-même l'a assez précisé. Le terme « existentialiste » est employé pour la première fois en 1943 par Gabriel Marcel. Dès 1945 et à la faveur du style « Saint-Germain-des-Prés », les journalistes en font un terme à la mode. Sartre l'accepte, avec quelques réserves au début ; tandis que Camus ne l'a jamais accepté. Il refuse

une ontologie qui s'appuie sur les phénomènes et qui, niant la *nature* humaine explique *l'homme* par ses manifestations. Il n'a jamais pensé, comme Heidegger et Sartre, que les valeurs axiologiques de l'homme *n'existent pas* tant que l'homme *ne se fait pas*. Si les uns aboutissent à la nécessité de *l'engagement* en face de l'absurde, Camus aboutit à la nécessité de la *révolte* comme affirmation et défense de valeurs qui existent avec l'homme et par l'homme (18). Ici se place la frontière entre l'existentialisme et la pensée de Camus. Le malentendu qui fait de Camus un existentialiste est dû en grande partie à l'étude de Sartre sur *L'Etranger*, qui définit Meursault le « parfait

(18) Dans son œuvre qui traite de l'absurde et, notamment, dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus nous dit que l'« absurde métaphysique » est bien l'effet de la confrontation entre l'exigence de clarté et d'unité de l'homme lucide d'une part et l'incohérence et l'incompréhension du monde (qui l'entoure) d'autre part. L'homme, épris de clarté et d'unité, est absurde par son existence même ; le monde « déraisonnable », où régner l'antinomie, l'angoisse ou l'impuissance, est absurde ; la confrontation entre l'homme et ce monde fonde la notion de l'absurde. Les « trois personnages du drame » sont donc l'homme, le monde et leur confrontation. L'absurde a besoin de cette « singulière trinité », car il n'existe pas dans l'homme sans le monde, pas plus qu'il n'existe dans le monde sans l'homme ; mais c'est la confrontation entre l'homme et le monde qui engendre la conscience et la notion de l'absurde. « Je disais que le monde est absurde, et j'allais trop vite. Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel raisonne au plus profond de l'homme » (*Le Mythe*, p. 113). Contre l'absurde métaphysique Camus propose la révolte qui est revendication de la dignité de l'homme et de sa liberté, après que ce dernier aura écarté les tentations de l'absolu qui portent au suicide physique ou philosophique (l'irrationnel avec ou sans Dieu) et qui sont, en dernière analyse, une complicité de l'homme avec l'absurde métaphysique. C'est à partir de l'intelligence de cet absurde que l'homme lucide, l'homme absurde, qui a pris conscience du non-sens du monde, doit se construire une morale et une sagesse, celles de la révolte.

Dans l'histoire de l'humanité, l'homme s'est souvent fait l'allié de l'absurde métaphysique, en produisant malheur, injustice, violence et meurtre. Il a instauré « l'absurde historique ». Le mal fait par un homme à un autre homme (violence, meurtre, guerre, etc.) crée *l'absurde historique*, ainsi que le suicide physique ou philosophique étaient une complicité de l'homme avec *l'absurde métaphysique*.

Contre la condition métaphysique et historique de l'homme, la seule attitude de ce dernier doit être la *révolte* qui dit *non* à l'absurde du monde et *non* à l'absurde de l'Histoire. La révolte est positive dès lors qu'elle est à la fois refus et consentement : refus de l'absurde et de l'injustice ; consentement à l'affirmation de la nature humaine et de ses valeurs communes à tous les hommes. L'équilibre entre ce *non* et ce *oui* est le trait propre à la révolte. Dans cet équilibre se trouve la seule fidélité aux impératifs de la vraie révolte. En deçà et au-delà commencent les trahisons de la révolte et les complicités avec l'absurde métaphysique ou avec l'absurde historique.

homme absurde », alors que Camus l'a défini lui-même « le point zéro de la révolte ».

Contre ce malentendu, qui tournait à la confusion, Camus, dans un souci de clarté, a toujours protesté. En janvier 1946, déjà, il envoyait au directeur de la revue *La Nef* une mise au point à propos d'un article d'H. Troyat sur *Caligula*. Il y disait, entre autres, son agacement pour la confusion continue qui l'apparentait à l'existentialisme. A propos du rapprochement que Troyat avait fait entre *Caligula* et les principes existentialistes de Sartre, Camus précisait : 1) que *Caligula* a été écrit en 1938, époque à laquelle l'existentialisme n'existait pas et où Sartre n'avait pas encore publié ses œuvres philosophiques ; 2) que *Le Mythe de Sisyphe*, (à cette époque) son seul livre d'idées, était dirigé justement contre les philosophies existentialistes ; 3) que l'on « n'accepte pas la philosophie existentialiste parce qu'on dit que le monde est absurde (...). Bien que j'aperçoive l'importance historique de ce système, je n'ai pas assez de confiance dans la raison pour entrer dans ce système. C'est si vrai que le premier manifeste de Sartre, dans le premier numéro des *Temps modernes* me paraît inacceptable » (19). Tout en respectant, par ailleurs, la philosophie existentialiste et sa méthode, Camus tient à souligner qu'elles ne sont pas les siennes et que si l'on peut relever des ressemblances entre les travaux de Sartre et les siens, « elles viennent, naturellement, du bonheur ou du malheur que nous avons de vivre à une même époque et face à des problèmes et des soucis communs » (20).

Bien avant cette déclaration, et en réponse à l'article de G. Adam, paru dans *Les Lettres Françaises*, organe littéraire d'inspiration communiste, et à l'article de G. Rabeau dans *L'Aube*, organe du M.R.P., qui accusaient les nouveaux écrivains, en particulier Malraux et Sartre, de pessimisme voué au désespoir, Camus affirme qu'« une philosophie négative n'est pas incompatible, dans les faits, avec une morale de la liberté et du courage ». Bien que pour ce qui le concerne directement, il tienne à souligner : « je n'ai pas beaucoup de goût pour la trop célèbre philosophie existentialiste, et, pour tout dire, j'en crois les conclusions fausses » (21).

(19) Cf. *La Pléiade I, cit.*, pp. 1745-1746.

(20) Interview au « *Diario* » de Sao-Paulo, août 1949, recueillie dans *La Pléiade II, p. 1699*,

(21) Cf. *Combat*, septembre 1945, repris dans *La Pléiade II, cit.*, pp. 311-312.

Quant à la critique s'inspirant de l'idéologie communiste-marxiste, le plus gros de ses efforts était voué à présenter un Camus anti-communiste et allié objectif de l'Occident et de la bourgeoisie capitaliste.

Pour les rapports de Camus avec le parti communiste, il n'est pas de la moindre importance de rappeler que Camus a connu l'éthique communiste tout jeune. Conseillé par son ancien professeur et ami, Jean Grenier, en automne 1935 il s'inscrit au parti communiste par souci de dialogue et de clarté : « Chercher les contacts. Tous les contacts. Si je veux écrire sur les hommes, comment s'éloigner du paysage », écrivait-il à cette époque dans ses *Carnets*. Il va connaître de près les contradictions qui sont propres à l'idéologie communiste, avant d'en parler : « Les obstacles que j'oppose au communisme, il me semble qu'il vaut mieux les vivre », écrit-il à J. Grenier, en lui précisant toutefois que, dans l'expérience qu'il va vivre, il se refusera toujours de « mettre entre la vie et l'homme un livre du *Capital* ». En septembre 1937, sa fréquentation communiste se termine par un échec, parce que les « obstacles » étaient infranchissables. Camus, fidèle à l'engagement pris avec Grenier, entendait travailler « pour réduire la somme de malheur et d'amertume qui empoisonne les hommes » ; tandis que le Parti s'alliait à la politique colonialiste pour combattre le mouvement de Messali, qui réclamait justice pour les Algériens. Depuis lors, sa méfiance à l'égard d'une idéologie qui, pour Camus, place le succès politique avant l'homme, sera grande. Cela ne l'empêchera pas pour autant d'intervenir publiquement pour défendre des militants communistes victimes de la répression d'où qu'elle vint. Aux côtés des intellectuels communistes et communistes, il essaya même de définir une morale politique minimum, après la Libération. Mais la conception communiste s'y opposait, qui considère l'intellectuel non « organique » comme ennemi objectif. Ainsi Camus fut-il de plus en plus traité par les communistes et par la gauche « progressiste » comme un ennemi « objectif » qu'on réfutait avant même de le lire. « Injure, si tu y tiens, mais lis », protestait Camus par le mot d'Épictète (22).

(22) Cf. interview à la *Gazette des lettres*, 12 février 1952, recueillie aussi dans *La Pléiade II, pp. 737-743*.

La critique communiste était si prévenue que l'un des critiques italiens les plus écoutés en arriva même à présenter Camus comme un croisé forcené prêchant la guerre contre l'Union Soviétique :

« (...) l'argumentation de Camus semble être trop souvent à peine une *contribution to thé struggle against Communism* (souligné en anglais dans l'original), dans le meilleur style koestlérien. Il n'y manque pas non plus une allusion sous-entendue à la guerre « préventive et de libération », lorsqu'il se pose l'alternative entre le maintien de l'esclavage à l'intérieur de l'Union Soviétique et la destruction de cette dernière à coups de bombe atomique » (23).

Outre les inexactitudes évidentes, de tels jugements font la preuve d'un procès d'intention dont Camus fut souvent l'objet de la critique communiste et sur lequel il n'y a pas lieu ici de s'attarder quant aux fondements.

La plus sérieuse et la moins malveillante de la critique communiste rend quand même hommage à l'honnêteté intellectuelle de Camus, qui serait par ailleurs infirmée du parti pris envers le communisme, apanage des renégats et des apostats. Cette dernière attitude est fort bien résumée par H. Etiemble :

« Comme beaucoup d'anciens membres du Parti, vous restiez allergiques à toutes choses communistes. Mais qui d'autre que vous jamais refusa d'entrer en Argentine, quand Peron y régnait, assisté d'Evita ? Et lorsque l'Unesco ouvrit à Franco ses portes, bien rares ceux qui réagirent contre ce tyran avec votre rigueur, avec votre noblesse. De sorte qu'au conseil secret de ceux à qui je demanderai leur avis dans les grandes circonstances, vous siégerez ma vie durant, très cher Camus » (24).

Dès août 1947, la revue soviétique, *Novy Mir*, avait publié une attaque en force contre Camus :

« propagandiste de l'individualisme décadent (qui) a fait son entrée dans la littérature européenne en parodiant le croisement sinistre du corbeau allégorique d'Edgar Poe. Il craint que

(23) Cf. Franco Fortini, « L'uomo in rivolta » in *Dieci Inverni 1947-1957*, Feltrinelli editore, Milano, 1957, pp. 83-93 (traduit par nous dans le texte).

(24) *Hommage à Albert Camus 1913-1960*, ouvrage collectif, Gallimard, 1967, p. 69.

les homme ne préfèrent la lutte et l'action héroïque à la tour d'ivoire et à la vie végétative » (25).

La souplesse de la critique chrétienne, elle, était trop occupée à créer le mythe du « saint laïque », qui amusait beaucoup Camus.

L'étiquette de « saint laïque » a été collée à Camus, avec malice ou par simplisme, parce qu'on a voulu l'assimiler au personnage de Tarrou.

« Il y a là un malentendu qui m'a été toujours pénible. Je porte le poids d'une réputation d'austérité à la fois imméritée et un peu ridicule (...). Il n'y a pas eu dans mon œuvre, ni chez moi, conversion à la vertu, mais logique d'une infirmité et effort difficile vers plus de lumière. — C'est tout ».

Voilà ce qu'à ce propos Camus consignait dans une note manuscrite recueillie par R. Quillot et L. Faucon (*Pléiade II*, p. 1621).

Nous ne comprenons vraiment pas comment on ait pu tomber en si grave méprise, car, si parfois la *vertu* parcourt le même chemin que la *révolte*, elle en représente le plus souvent un piège. Elle est, en effet, une frontière, la limite où la tension s'éteint, où l'équilibre difficile entre le *oui* et le *non* de la révolte disparaît, parce qu'il se dissout dans une pureté qui n'est pas de ce monde, et qui n'est donc pas de la révolte, mais qui n'appartient justement qu'à la vertu.

« La vertu n'est pas haïssable. Mais les discours sur la vertu le sont. Aucune bouche au monde, et la mienne moins que toute autre ne peut les proférer. De même, chaque fois que quelqu'un se mêle de parler de mon honnêteté (déclaration de Roy) il y a quelque chose qui frémit au-dedans de moi » (26).

Le père dominicain R.L. Bruckberger, ami et coéquipier de Camus aux Editions Gallimard, écrit que dans leurs conversations « Camus finissait par admettre qu'il ne savait pas très bien ce qu'était la sainteté » (27). Dans sa première réponse à d'Astier,

(25) Ces allégations de *Novy Mir* furent reproduites dans le numéro de janvier 1950 de la revue *Empédocle* que Camus dirigeait avec R. Char, A. Béguin et J. Vagne. Fondée en janvier 1949, cette revue eut une courte durée (cf. H.R. Lotman, *Albert Camus*, Editions du Seuil, 1978, p. 474).

(26) Cf. notes de Camus pour la préparation de *La Chute*, recueillies par R. Quillot dans *La Pléiade I*, p. 2010.

(27) Cf. *Hommage...* (*supra* n. 24), p. 125.

Camus revient encore sur l'image qu'on tentait de lui créer après la publication de *La Peste* : « Je ne prêche pas (...), comme disent les farceurs, la sainteté : je me connais trop pour croire à la vertu toute pure » (28).

Bref, il ressort de toute cette analyse que la dictature de la mode intellectuelle et le climat même qui régnait à l'époque de la « guerre froide » ont énormément contribué à ce que l'on porte sur Camus et son œuvre des jugements influencés par des courants de pensée que l'on croyait, souvent en bonne foi, seuls avoir droit de cité et les seuls possibles, ou des jugements entachés de parti pris, par excès de souci pour l'idéologie, ou encore des jugements trop préoccupés de récupérer, de quelque manière, l'œuvre de Camus à l'éthique chrétienne, tout en reconnaissant — c'en eût été trop ! — que la foi n'y était pas.

Le Christ a toute l'admiration de Camus et des révoltés. Comme Kirilov, Camus pense que le Christ incarne bien tout le drame humain. Il « est l'homme parfait, étant celui qui a réalisé la condition la plus absurde » (29). En prenant sur lui les deux principaux problèmes des révoltés, le mal et la mort, il a tenté de les résoudre. Il a échoué, mais dans sa défaite il reste le symbole de l'absurde parfait. Tout le message du Christ s'arrête là : devant le crime de la croix et de son injustice absurde. Pour Camus, l'aventure du Christ s'achève le vendredi de la passion au pied de la croix : « Je n'ai que respect et vénération devant la personne du Christ et devant son histoire : je ne crois pas à sa résurrection » (30). Le tombeau et le samedi de la résurrection font partie de la littérature et de la tradition chrétienne qui s'en sont servi, pour justifier la souffrance et la mort. L'enseignement du Christ est celui que Camus lit sur les fresques de Piero della Francesca, « une grandeur farouche et sans âme que je ne puis m'empêcher de prendre pour une résolution à vivre » (31). L'espoir dans la parousie chrétienne, pour Camus, est une offense supplémentaire que les Chrétiens ajoutent à la souffrance et à *l'humanité absurde* du Christ du

(28) *Caliban* n° 26, juin 1948 ; reproduit aussi dans *La Pléiade II*, p. 355.

(29) *Le Mythe*, *La Pléiade II*, p. 184.

(30) Interview de Stockholm du 9 décembre 1957, citée par R. Quiuot, *La Pléiade II*, p. 1615.

(31) *Noces*, *La Pléiade II*, p. 87.

mont des Oliviers. Si Camus est chrétien, il l'est avec ce Christ-là. Mais il ne l'est pas du tout, lui « incrédule », pour reprendre le mot de Mauriac, avec le Christ du christianisme.

Sauf le rapprochement entre la morale et *La Peste*, tout à fait laïque, qui est de Camus, et celle que le critique chrétien croit y déceler et mise à part l'idée qu'il se fait de l'humanisme de Camus, P.H. Simon perçoit parfaitement la distance qui sépare l'œuvre de Camus du christianisme :

« ...il suffisait d'un peu de clairvoyance pour apercevoir le caractère intimentement anthropocentrique de son humanisme, qui n'a jamais été plus antichrétien dans son essence que dans le livre où il semble plus proche du christianisme dans sa morale : *La Peste* » (32).

La morale du chrétien ne peut être que transcendante, tandis que la morale du révolté naît avec l'homme et finit avec lui. Le problème auquel Camus a répondu affirmativement, surtout dans *L'Homme révolté* et dans *Les Justes*, c'est de savoir si l'homme « peut à lui seul créer ses propres valeurs », mais « sans le secours de l'éternel ou de la pensée rationaliste » (33). Sa morale est donc optimiste quant à l'homme, source et créateur de ses valeurs ; alors que la pensée chrétienne, pessimiste à l'égard de l'homme, confie le salut de ce dernier à la grâce et son histoire à la révélation. Dans sa seconde lettre à Dumur du 3 janvier 1944, Camus affirmait déjà son optimisme quant à l'homme et son pessimisme quant à la condition humaine (34). En décembre 1946 (et non en 1948, comme on l'a dit souvent), il dit la même chose chez les Dominicains, en soulignant que son optimisme en l'homme s'oppose nettement aux chrétiens et aux marxistes, dont le pessimisme envers l'homme tient, pour les premiers, à la croyance à un absolu métaphysique et, pour ces derniers, à un absolu de l'Histoire.

« De quel droit d'ailleurs un chrétien ou un marxiste m'accuserait-il par exemple de pessimisme (...). Ce n'est pas moi qui ai crié ce *Nemo bonus*, ni la malédiction des enfants sans le baptême. Ce n'est pas moi qui ai dit que l'homme était incapable de se sauver tout seul et que du fond de son abaissement il n'avait d'espérance que dans la grâce de Dieu. Quant au fameux

(32) P.-H. Simon, *op. cit.*, pp. 121-122.

(33) *Combat*, octobre 1945, repris dans *La Pléiade II*, p. 312.

(34) Cf. fragments reproduits dans *La Pléiade II*, p. 1669.

optimisme marxiste ! Personne n'a poussé plus loin la méfiance à l'égard de l'homme (...) (35).

Toutefois, si Camus n'a jamais pu rentrer dans la pensée chrétienne, il n'en respecte pas moins ses instances, ainsi qu'il tient à se démarquer de ce « pharisaïsme laïque » qui feint de croire que le christianisme est chose facile et qui exige du chrétien « plus qu'il n'exige de lui-même ». Et si la philosophie chrétienne n'est pas la sienne, il est cependant intéressé à son sens du tragique et du sacré.

Cela dit, rien n'autorise la tentative de certains chrétiens d'assimiler Camus à leur monde. Il y a lieu d'insister sur ce malentendu persistant, surtout après la mort de Camus. L'article remarquable d'un chrétien militant américain, « A questioning voice is stilled », dû à la plume du directeur de l'hebdomadaire *The Christian Century* (numéro du 20 janvier 1960), fait justice de cette tentative d'annexion. Harold E. Frey écrit entre autres :

« Un troisième groupe (de chrétiens), les apologistes de ce qui occupe la scène du monde, tentait d'introduire Camus en contrebande dans les parvis du ciel (...). Seulement il n'y a à cela que cette objection que Camus n'était pas un crypto-chrétien et qu'il résista toujours aux tentatives entreprises pour le présenter dans cette lumière. Aujourd'hui qu'il ne peut plus répondre, il serait malhonnête de fausser son image (...). Sa conception de l'absurde peut avoir été du même métal que la monnaie mise en circulation par les existentialistes chrétiens, mais elle n'en présente pas pour autant le revers honteux et terni de la même pièce. Camus le savait bien — comme nous tous en réalité le savons » (36).

Généralement partagée entre le rejet sans appel des uns pour l'« apostat » et l'empressement des autres visant à accaparer la voix de ce témoin de son temps, la critique d'école ne s'est pas souciée de se pencher sur la sensibilité et la pensée libertaires de Camus, quoique — par delà son œuvre — ce dernier ait souvent donné des témoignages concrets et publics de sympathie et de collaboration aux mouvements libertaires et anarchistes.

Et pourtant les interventions de Camus aux côtés des libertaires étaient toutes naturelles pour lui. C'est dans ce milieu qu'il se trouvait le plus à l'aise. Lors de l'exode vers le Sud, il se

(35) *Ibid.*, p. 372.

(36) Cité aussi par *Témoins* n° 23, mai 1960, p. 31.

replia sur Clermont-Ferrand avec l'équipe de *Paris-Soir*, puis sur Lyon. En cette circonstance, il connut Rirette Maîtrejean, correctrice dans le même journal. Camus qui admirait Victor Serge, syndicaliste révolutionnaire russe, poursuivi par Staline, découvrit qu'elle avait été sa compagne et qu'elle avait été inculpée comme anarchiste dans le procès Bonnot. Camus se lia d'amitié avec elle et cette amitié ne se démentit jamais.

Avec les syndicalistes révolutionnaires R. Lapeyre, P. Monatte, G. Valunsinski de *Révolution prolétarienne*, le correcteur anarchiste Nicolas Lazarevitch et d'autres libertaires, Camus fonda « Les Groupes de liaison internationale », pour aider les victimes du stalinisme et du franquisme. Cette organisation œuvra pendant quelque temps pour trouver des logements, procurer des papiers et du travail aux républicains espagnols, aux victimes des gouvernements totalitaires de l'Europe de l'Est et d'Afrique. Elle publiait même un bulletin. Dans son premier numéro fut publié le programme rédigé par Camus :

« Les G.L.I. se proposent de recréer par dessus les frontières des communautés d'hommes qui se sont unis par autre chose que par les liens abstraits de l'idéologie ».

Il ajoutait que l'un des buts des G.L.I. était de remplacer :

« le choc aveugle des arguments par l'échange d'informations et les promesses des idéologies par l'aide immédiate, et non bureaucratique aux victimes des systèmes politiques contemporains. C'est dire que l'esprit de ce bulletin est un esprit de résistance » (37).

Ceux qui participaient à ces réunions étaient frappés, note R. Proix, par l'« infinie sollicitude pour les déshérités, les traqués des polices totalitaires, de la vindicte dogmatique » (38). L'esprit qui animait les G.L.I. était d'ailleurs celui de la morale fraternelle et internationaliste de la tradition libertaire. C'est la morale que Camus avait défendue pendant la résistance et qu'il venait redécouvrir chez ses amis libertaires, après sa déception amère de l'avoir vue trahir au nom de l'*efficacité* des politiques « réalistes » des partis de gauche. Dans l'action qu'il menait avec les libertaires, un souci constant animait Camus, souligne D. Martinet qui en faisait partie : « Il arrivait même à se défier du mot *efficacité* (...), il voulait être vrai avant toute

(37) Reproduit aussi par Daniel Martinet dans *Témoins* n° 23, mai 1960.

(38) *Ibid.*, p. 7.

chose, l'utilité d'une action n'étant que la conséquence indirecte de sa portée morale » (39).

Après la dissolution officielle des G.L.I., en 1950, Camus garda toujours les contacts avec ses camarades et, jusqu'à sa mort, il aida même financièrement *Révolution prolétarienne* où Simone Weil aussi avait écrit sous un pseudonyme. Monatte qui dirigeait ce mensuel était un vieux syndicaliste révolutionnaire, qui avait été arrêté en 1920 sous prétexte d'un complot contre la sûreté de l'Etat. J.P. Samson, poète et libertaire anti-militariste, vivait à Zurich, parce qu'il ne pouvait entrer en France, ayant déserté lors de la première guerre mondiale. Il était devenu l'ami de Silone pendant l'exil suisse de ce dernier et il l'avait traduit. Jusqu'à la mort de Camus, *Témoins*, que Samson dirigeait, le cita comme « correspondant ». En effet, Camus collabora activement à cette revue libertaire, indépendante et anti-dogmatique. Pour son lancement, R. Proix, correcteur et syndicaliste révolutionnaire, responsable français de la revue, organisa avec Camus une réunion d'un groupe de syndicalistes révolutionnaires et d'anarchistes. D'autres réunions eurent lieu, où Camus apportait régulièrement sa contribution. Sur l'initiative de Camus, une de ces réunions eut lieu chez Rirette Maîtrejean qui jadis avait dirigé *l'Anarchie* avec Victor Serge. Envers cette ancienne militante Camus gardait « une déférence particulièrement chaleureuse », confirme R. Proix. Parfois Camus réunissait chez lui ses amis libertaires pour coordonner le travail et pour mettre au point le programme de *Témoins* : P. Monatte, A. Prudhommeaux, G. Levai, R. Biennel, G. Valusinski, R. Proix. A d'autres entrevues participèrent aussi le peintre et poète J.-J. Morvan, l'écrivain G. Navel, le docteur D. Martinet (40).

Lors d'un séjour à Paris de Giovanna Berneri, veuve du révolutionnaire anarchiste italien Camille Berneri, assassiné en 1937 à Barcelone par ordre de Staline, Camus eut un grand plaisir à la rencontrer chez Proix. Ils ne parlèrent que de la guerre d'Espagne et Camus rappela qu'il avait tenu à faire publier dans le numéro d'automne 1954 de *Témoins* une lettre de Simone Weil à Bernanos, où l'épistolière traitait de l'attitude de Durruti à l'égard des franquistes (41).

Il noua une collaboration, et ensuite une solide amitié, avec

(39) *Ivi*.

(40) Cf. aussi *Témoins* n° 32, printemps 1963.

(41) *Ibid.*, p. 31.

Maurice Joyeux, anarchiste très actifs, qui dirigeait *Le Libertaire* et *Le Monde libertaire*. Ce fut la pétition promue par Joyeux, signée aussi de Camus, qui fut à l'origine du retour en France de Céline.

L'on pourrait multiplier les exemples des interventions de Camus aux côtés des libertaires : dans le procès contre Maurice Laisant, antimilitariste des « Forces libres de la Paix » (42), meetings et manifestations organisés par les libertaires contre les procès et la répression en Espagne (43) ; meetings et manifestations contre le socialisme « césarien » des pays de l'Est ; contre la répression de Berlin-Est (44) ; contre les faits de Poznan ; intervention en faveur de la Hongrie et allocution de la Salle Wagram (45).

Face à tant de malentendus ou de silences opiniâtres, on pourrait se demander alors si l'attachement de Camus à la pensée libertaire n'a pas été trop tiède et entaché d'ambiguïté, pour qu'il n'y eût pas « l'incroyable confusion » de la critique, dont parle P. Berger dès 1952, dans un entretien avec Camus lui-même à propos de la révolte (46). Et, par voie de conséquence, se demander également si l'oubli et le silence sur l'évidence, dont nous parlions au début de notre réflexion, ne seraient pas en partie imputables à Camus lui-même qui, peut-être, n'aurait pas donné à son attachement à la pensée libertaire la cohérence requise, dans son action et ses interventions publiques.

Certes, Camus était avant tout un artiste et un écrivain et, partant, son action n'aurait pu s'expliquer par un militantisme étiquetable, quoiqu'elle ait été toujours concrète et placée sous le même signe, avant et après la publication de *L'Homme révolté*.

Quant à sa pensée, une fois établi que la seule ressource de l'homme contre l'« absurde métaphysique » et l'« absurde historique » est la « révolte » (47), Camus ne cessera de proclamer que la seule révolte fidèle à elle-même, qui n'a reculé ni sous les attaques du « nihilisme métaphysique » ni avec les déviations du « nihilisme historique », de droite et de gauche, est la *révolte* qui continue à vivre dans les esprits libertaires et, pour ce qui

(42) Cf. *Le Monde libertaire*, février 1955.

(43) Cf. *Solidaridad obrera*, 4 août 1951 ; *Témoins*, printemps 1954 ; *Témoins*, printemps-été 1956.

(44) Cf. *Témoins*, n° 5, 1954.

(45) Cf. *Franco-tireur*, 18 mars 1957.

(46) Cf. *La Gazette des Lettres* du 15 février 1952.

(47) Cf. *supra*, n. 18.

est de l'action et de ses méthodes de lutte, dans le courant du syndicalisme révolutionnaire.

Si l'on se penche sur l'ensemble de l'œuvre de Camus, y compris donc sur la partie strictement littéraire, force est de constater que tous les thèmes essentiels de la sensibilité et de la pensée libertaires y sont présents et que suivant la mue incessante, mais cohérente, de la création de Camus, ces thèmes se définissent mieux et leurs contours prennent du relief à mesure que son œuvre se développe.

Ainsi, de la sensibilité *instinctivement* libertaire de *Noces* au personnage de Meursault dont la révolte se manifeste lorsque, à la fin, il prend conscience que l'on attend à sa vie, unique valeur dont il a la certitude ; de Caligula — qui, toujours lucide et généreux, en dépit de toute apparence, finit par admettre, au terme de son expérience sanguinaire, qu'il a choisi la mauvaise révolte, que sa « liberté n'est pas la bonne » et que la preuve est faite qu'on ne peut pas être libre contre les autres hommes — au *Malentendu* que Camus définit « pièce de révolte » réclamant une morale de sincérité (48) ; de *L'Etat de siège* — où la révolte a grandi et pris les traits définitifs de la lucidité et de la conscience d'elle-même — à *La Peste*, où la solidarité apparaît comme un attribut axiologique de la révolte et le bonheur, même relatif, comme un bien dont on ne peut pas jouir tout seul ; de Kaliayev, dont la révolte s'arrête devant le meurtre d'innocents et qui, de ce fait, pose les limites infranchissables de la révolte véritablement révolutionnaire ; et jusqu'à cette fresque de l'histoire de la révolte qu'est *L'Homme révolté* —, Camus, dès ses débuts, a écrit et développé son œuvre dans la mouvance de la thématique liée à la sensibilité et à la pensée libertaires.

Cette sensibilité et cette pensée nous semblent être un trait constant et une ligne de force de son œuvre : la défense de la chair et des droits tout « naturels » de l'individu à vivre la vie des sens, en harmonie cosmique avec le monde (*Noces*, *L'Été*) ; l'indifférence aux lois de la société, ressenties comme artifice et imposition a-naturels et « historiques » visant à limiter ou à étouffer les vertus intrinsèques de l'homme (*L'Etranger*) ; la découverte et l'affirmation de la révolte, aussi bien en tant qu'acquisition de conscience de l'individu qu'en tant que moyen pour maintenir cette dernière au niveau de sa dignité (*Les*

(48) Cf. « Préface », *La Pléiade II*, p. 1793.

Justes, *L'Etat de siège*) ; la liberté comme conquête de la révolte et limite de celle-ci (Caligula, Kaliayev) ; le droit au bonheur par la liberté, fille de la révolte ; la solidarité, condition du bonheur et de la liberté (*La Peste*, Jonas l'artiste) ; la justice avec et dans la liberté (« Ni victimes ni bourreaux » dans *Actuelles*) ; le refus intransigeant de toute justice messianique au détriment même provisoire de la liberté fille de la révolte (*L'Homme révolté*) ; le rejet de la parousie chrétienne ou marxiste (*ibid.*) ; l'opposition à tout absolu métaphysique ou historique (*ibid.*) ; la méfiance à l'égard de la raison et de l'Histoire ainsi que de l'historisme qui en est la divinisation (*ibid.*) ; le combat contre les déviations et la trahison de la révolte, consommées par les révolutions historiques et, notamment, par la révolution marxiste-léniniste qui, au nom de l'efficacité et de la parousie d'un Eden historique, a trahi ses origines et s'est retournée contre les postulats de la révolte véritablement révolutionnaire ; la laïcité de la révolte qui refuse tout dogmatisme ; l'impératif du respect et de la défense de la vie humaine contre le principe de la prétendue efficacité révolutionnaire et de la nécessité historique, invoqué par la révolution qui a abandonné la révolte ; la méfiance à l'égard de la notion de « pouvoir » et, en particulier, de sa réalisation politique ; une certaine méfiance à l'égard de la politique en général (49) ; la défense acharnée de la paix et l'opposition à la guerre ; la très haute considération que Camus a toujours eu pour l'objection de conscience et la défense sans quartier qu'il lui voua (50). Sur tous ces thèmes, il serait difficile de trouver des libertaires qui hésiteraient un seul instant à partager les vues de Camus.

Mais de ces thèmes, il y en a deux qui principalement témoignent de la correspondance entre la pensée de Camus et celle de la tradition libertaire : la *liberté* et la *justice*.

A ces deux valeurs se ramènent toutes les autres et les implications de l'incidence historique qui leur appartient. La liberté ne va pas sans la justice et la justice sans la liberté n'est rien.

(49) « La politique et le sort des hommes sont formés par des hommes sans idéal et sans grandeur. Ceux qui ont une grandeur en eux ne font pas de politique » (*Carnets I*, décembre 1937).

(50) En 1948, Camus avait été au centre de toute une série de manifestations en faveur de la paix et de Gary Davis, pacifiste qui, pour protester contre l'impérialisme américain, avait rendu son passeport et s'était déclaré « citoyen du monde ». Dans les années cinquante, Camus et l'anarchiste Louis Lecoq multipliaient leurs interventions pour obtenir un statut pour les objecteurs de conscience.

Liberté et justice, ce sont les deux visages indissolubles d'un binôme faisant presque une seule et même valeur, dont l'ambition et le devoir sont la réalisation du bonheur, assurément relatif, de l'homme. C'est pourquoi il serait limitatif de ramener uniquement à la liberté, d'où tout le reste découlerait, le centre de la pensée de Camus ; comme l'a fait une bonne partie de la critique (51). Il serait également arbitraire que de sous-estimer l'importance fondamentale que Camus accorde à la liberté en tant que valeur axiologique vécue par l'homme concret, « el de carne y hueso », dont parle un des esprits parmi les plus appréciés de Camus, Miguel de Unamuno (*Del sentimiento trágico de la vida*).

Le lendemain de l'attribution du prix Nobel à Camus, l'organe officiel du parti communiste français, déclarait, avec une formule qui pour être lapidaire n'est pas moins exhaustive de toutes les critiques réfléchies ou, plus grossièrement, empreintes de polé-

(51) A cette interprétation se rattache l'ouvrage de G.P. Gélinas, consacré tout entier au problème de la liberté, comme le seul « lien qui unifie toute l'œuvre de Camus » (p. 10, *La liberté dans la pensée d'Albert Camus*, Fribourg, Suisse, Editions Universitaires, 1965, p. 177). Il est vrai que Gélinas renvoie pour cela à un article de Rachel Bepaloff, qui avait traité le problème de la liberté chez Camus (« Le monde du condamné » in *Esprit*, janvier 1950). Article que Camus, selon une lettre dont Gélinas fait état, aurait beaucoup apprécié. Cependant, il ne faudrait pas négliger que cet article ne porte que sur une partie de l'œuvre de Camus, car, enfin, cet article de vingt-cinq pages fut écrit avant *L'Homme révolté*. Et c'est bien dans ce dernier que la révolte se définit clairement dans sa revendication double, mais indivisible, de la liberté avec la justice. D'autre part, même avant *L'Homme révolté*, Camus s'est assez exprimé, et sans équivoque, sur ce problème ; tantôt dans ses interventions publiques, tantôt dans ses articles, et, dans *Les Justes*, pour ce qui concerne le problème de la liberté et de la justice par rapport au terrorisme.

Une année avant la fin de la guerre, un débat passionné allait s'instaurer sur la question de savoir si, à la France et plus en général à l'Europe de l'après-guerre, il fallait donner priorité à la liberté ou à la justice. Camus y était intervenu avec une grande clarté d'idées et de mots. Répondant à un article de Wladimir d'Ormesson, diplomate et académicien, qui dans *Le Figaro* du 7 septembre 1944 avait commenté le discours de Pie XII, sur l'avenir de l'Europe après la victoire des Alliés, Camus écrivait le célèbre éditorial *Justice et liberté*. A M. d'Ormesson qui, comme Pie XII, se montrait soucieux uniquement de la liberté de l'individu, Camus objecte : « (...) qu'il s'agit pour nous tous de concilier la justice avec la liberté. Que la vie soit libre pour chacun et juste pour tous, c'est le but que nous avons à poursuivre (...). Le christianisme dans son essence (et c'est sa paradoxale grandeur) est une doctrine de l'injustice. Il est fondé sur le sacrifice de l'innocent et l'acceptation de ce sacrifice. La justice au contraire, et Paris vient de le prouver dans ses nuits illuminées de l'insurrection, ne va pas sans la révolte » (*Combat*, 8 septembre 1944 ; *Actuelles I, La Pléiade II*, pp. 271-272).

mique, que depuis toujours la gauche communiste et communisante a adressées à Camus : « Camus est le " philosophe " de la liberté abstraite. Il est l'écrivain de l'illusion » (52). Et pourtant le vrai message de celui qu'on accusait d'être « l'écrivain de l'illusion », qu'on voulait occupé à dissenter de « liberté abstraite », arrivait tout droit et sans farde au cœur et à l'esprit des hommes en quête de liberté concrète : « De tous les écrivains du monde, c'est Albert Camus qui m'a le mieux aidé à comprendre la réalité révolutionnaire », déclarait à Jean Daniel ce jeune professeur latino-américain qui connaissait parfaitement Marx, Engels, Lénine, et qui venait de passer deux ans dans les pays de l'Est et à Moscou (53).

Mais puisqu'on a tant insisté sur la prétendue liberté « abstraite » et tant parlé de la liberté comme prétexte à évasion et alibi chez Camus, essayons de voir de près ce qu'il en dit en réalité. La liberté, vécue d'abord comme possibilité d'accès aux jouissances naturelles dans *Noces*, elle est dans la réflexion du *Mythe de Sisyphe* une conséquence du refus du suicide, ce refus étant commandé par la nécessité de la révolte contre l'absurde du monde.

Toutefois, dans ce premier mouvement, la révolte ne s'intéresse qu'à la liberté individuelle.

« Il s'agit de mourir irréconcilié et non pas de plein gré. Le suicide est une reconnaissance. L'homme absurde ne peut que tout épuiser, et s'épuiser. L'absurde est sa tension la plus extrême, celle qu'il maintient constamment d'un effort solitaire, car il s'agit que, dans cette conscience et cette révolte au jour le jour, il témoigne de sa seule vérité qui est le défi » (54).

Meursault devant la mort annonce la révolte individuelle. Il est « le point zéro de la révolte », déclare Camus lui-même. Ce premier mouvement de la révolte implique l'exigence de la liberté individuelle. Ce n'est qu'avec le *non* de l'esclave à son maître et qu'au moment où la révolte prend conscience de l'absurde historique que la liberté acquiert une dimension collective qui, de ce fait, ne va pas sans la conscience que la liberté a aussi ses limites.

C'est bien la liberté à dimension collective qui va intéresser

(52) Cf. *L'Humanité* du 18 octobre 1957.

(53) Cf. *Le Figaro Littéraire* du 29 juin 1963.

(54) *Le Mythe de Sisyphe, La Pléiade II*, p. 139.

Camus, car il sait que la « liberté en soi » ou métaphysique ne saurait concerner la révolte.

« Savoir si l'homme est libre ne m'intéresse pas. Je ne puis éprouver que ma propre liberté (...). Le problème de la « liberté en soi » n'a pas de sens. Car il est lié d'une toute autre façon à celui de Dieu. Savoir si l'homme est libre commande qu'on sache s'il peut avoir un maître » (55).

La liberté du révolté à l'égard de l'absurde du monde est celle qu'il revendique contre l'illusion de la liberté intérieure, postulée par l'assurance d'une éternité.

« L'homme absurde comprend que, jusqu'ici, il était lié à ce postulat de liberté, sur l'illusion de quoi il vivait » (56).

La liberté du révolté est bien concrète, car l'absurde du monde lui a appris qu'il n'y a pas de lendemain.

« Je ne puis avoir de la liberté que la conception du prisonnier ou de l'individu moderne au sein de l'Etat. La seule que je connaisse, c'est la liberté d'esprit et d'action » (57).

Cette liberté-là n'est pas illusoire, car elle s'exerce à l'intérieur de la collectivité : elle est sociale, politique et civile. Son support et son contenu essentiels s'appellent la justice. Elle vit en équilibre avec la justice, dont elle ne peut se passer, sous peine de disparaître. Cet équilibre, qui est aussi celui de la révolte historique, entre le *oui* du consentement à la dignité humaine et le *non* à la négation de cette dignité, est bien l'équilibre de la liberté des libertaires, qui doit constamment se défendre de ses deux dangers historiques, qui, apparemment opposés sur l'idée qu'ils se font de la justice, se retrouvent alliés quant à leurs idéologies anti-libertaires. Et, pour finir, les uns et les autres instaurent l'injustice, après avoir étouffé la liberté. Les uns à cause de l'idée « démesurée » qu'ils se font de la liberté, les autres à cause de la défiance qu'ils ont de la liberté qui, par son exercice, entraverait la « nécessité historique ». Des uns et des autres Camus constate :

« La société de l'argent et de l'exploitation n'a jamais été chargée, que je sache, de faire régner la liberté et la justice. Les Etats policiers n'ont jamais été suspectés d'ouvrir des

(55) *Ibid.*, pp. 139-140.

(56) *Ibid.*, p. 141.

(57) *Ibid.*, p. 140.

écoles de droits dans les sous-sols où ils interrogent leurs patients. Alors quand ils oppriment et qu'ils exploitent, ils font leur métier » (58).

La liberté et la justice ne sont pas l'affaire des gouvernements, mais des ouvriers et des intellectuels qui doivent veiller à la vie de la révolte véritablement révolutionnaire et qui, à partir du XIX^e siècle, ont pris en charge la défense du « double honneur de la liberté et de la justice ».

L'enchaînement des idées de Camus se déploie en accord surprenant avec les principes propres à la pensée libertaire. Et en tout cas, son jugement sur la déviation de la révolution de 17 et sur les conséquences néfastes qu'ont eues le cynisme politique oublieux de l'honneur de la révolte, et la prétendue efficacité, revêtue de nécessité historique, rejoint les accusations que Makhno et les soviets libertaires ukrainiens adressaient aux dirigeants marxistes-léninistes de la révolution soviétique. Camus, comme les libertaires, constate qu'en 17 la révolution faite par les travailleurs, avec le triomphe des valeurs de la révolte, annonçait « vraiment l'aube de la liberté réelle et le plus grand espoir que ce monde ait connu » (59). Mais elle s'est armée et munie d'une police. La liberté est devenue suspecte et la révolution s'est affaiblie, « pendant que la police se renforçait et le plus grand espoir du monde s'est sclérosé dans la dictature la plus efficace du monde » (60).

Cela a pu arriver par le relâchement de l'esprit de révolte, dû à la faiblesse et à l'abandon de ses défenseurs. Ces derniers ont cédé devant l'absurde historique et au nom d'une fausse idée de la stratégie et de l'efficacité se sont détournés de la révolte.

(58) Cf. *La Pléiade II*, p. 793, « Le pain et la liberté », allocution prononcée devant les ouvriers à la Bourse du Travail de Saint-Etienne, le 10 mai 1953. Ce texte fut publié pour la première fois dans la revue du syndicalisme révolutionnaire *Révolution prolétarienne*. Il fut reproduit dans *Actuelles II* sous le même titre, et repris dans *La Pléiade II*, pp. 792-799. Camus fut invité à tenir cette allocution dans le cadre d'un meeting de « Défense des libertés », organisé par le « Comité de liaison internationale » des syndicats libres et anarchistes. Parmi les invités, outre Camus, il y avait l'anarchiste Nicolas Lazarevitch et des représentants des organisations syndicales espagnoles en exil.

(59) *Ibid.*, p. 795.

(60) *Ivi*.

« Oui, le grand événement du **XX^e** siècle a été l'abandon des valeurs de la liberté par le mouvement révolutionnaire, le recul progressif du socialisme de la liberté devant le socialisme césarien et militaire » (61).

Le grand crime des révolutionnaires des temps modernes est d'avoir mutilé la révolte des libertaires.

A la question qu'en 1905 s'étaient posée les socialistes révolutionnaires russes et pour laquelle ils sont morts, « comment vivre sans grâce et sans justice », il a été répondu, pour le grand malheur de la révolte vraiment révolutionnaire, par les révolutions totalitaires du **XX^e** siècle qui, après s'être débarrassées des impératifs de la révolte, ont instauré le principe de *l'efficacité* et ont fini par créer l'Etat totalitaire de la révolution. Au nom de la *totalité*, l'individu devait disparaître et pour que cet Etat pût assurer la liberté et la justice pour tout le monde, il fallait que l'individu et la liberté de chacun disparaissent. Pour que la révolution triomphât, il fallait que l'honneur de la révolte et ses principes se taisent. Lénine avait, à cet effet, ridiculisé les principes de la révolte, contre lesquels il inventa la vertu de l'efficacité :

« Il faut être prêt à tous les sacrifices, user s'il le faut de tous les stratagèmes, de ruse, de méthodes illégales, être décidé à celer la vérité, à seule fin de pénétrer dans les syndicats (...) et d'y accomplir malgré tout la tâche communiste » (62).

Il fallait donc chasser la morale de la révolution, pour mener à la victoire « la tâche communiste ».

La révolution n'a que faire de la sensibilité et de la conscience de la révolte. Les postulats libertaires de celle-ci deviennent désormais des principes dangereux pour la victoire de la révolution et ses défenseurs se retrouvent au premier rang des ennemis à abattre par les nouveaux révolutionnaires de profession :

« Nous sommes les jeunes Turcs de la révolution, disait Lénine, avec quelque chose de jésuite en plus » (63).

Une fois au pouvoir, cette révolution enfantera le socialisme d'Etat contre le socialisme de la liberté. La révolte s'est travestie

(61) *Ibid.*, p. 794.

(62) Lénine, *Que faire ?*, 1902. Cité par Camus, *ibid.*, p. 630.

(63) Cité par Camus, *ibid.*, pp. 631-632.

en révolution militaire et la révolution libertaire a été enchaînée. En réalité, pour que Lénine pût l'emporter sur les principes libertaires de la révolte, plus que des principes de Marx, il a eu besoin du secours de Lassalle, véritable inventeur et théoricien du socialisme d'Etat. Avec le triomphe du socialisme d'Etat contre le socialisme de liberté,

« l'histoire des luttes intérieures du parti, de Lénine à Staline, se résumera dans la lutte entre la démocratie ouvrière et la dictature militaire et bureaucratique, la justice enfin et l'efficacité » (64).

Cet échec de la révolte est une preuve ultérieure que la justice et la liberté disparaissent

« dès qu'un gouvernement se constitue. Les anarchistes, Varlet en tête, ont bien vu que gouvernement et révolution sont incompatibles au sens direct. " Il implique contradiction, dit Proudhon, que le gouvernement puisse être jamais révolutionnaire et cela par la raison toute simple qu'il est gouvernement " » (65).

Non seulement Camus ici, comme ailleurs, fait une référence explicite à la pensée anarchiste qu'il semble partager, mais il va plus loin que Proudhon lui-même, dans l'opposition pensée libertaire-gouvernement. Camus constate en effet que l'affirmation proudhonienne de l'impossibilité intrinsèque, pour tout gouvernement, d'être révolutionnaire, implique en outre, à la lumière de l'expérience historique des gouvernements de la révolution totalitaire, que ces gouvernements ne sauraient s'arrêter à l'asservissement de la justice et de la liberté, car il est dans leur nature totalitaire de produire aussi la guerre. La guerre contre les différents, la guerre contre la diversité qui pourrait encore témoigner du cri de la révolte. La paix et la tolérance, le droit au bonheur et le dialogue trouvent alors dans la révolution totalitaire, dont la guerre est un corollaire, un ennemi implacable. La société « qui est née de 1917 se bat pour la domination universelle. La révolution totale finit ainsi par revendiquer, nous verrons pourquoi, l'empire du monde » (66).

Ainsi, l'idée généreuse des anciens révoltés de réaliser l'unité du monde par les exigences de justice et de liberté en l'homme

(64) *L'Homme révolté, La Pléiade II, cit.*, p. 634.

(65) *Ibid.*, p. 516.

(66) *Ivi.*

va dégénérer, avec *la* révolution du XX^e siècle, en principe de domination totale contre la justice et la liberté. Le vieux rêve *d'unité* du genre humain des libertaires dégénère en *totalité* historique que « le mouvement révolutionnaire du XX^e siècle, arrivé aux conséquences les plus claires de sa logique exige les armes à la main » (67).

« le mouvement révolutionnaire du XX^e siècle, arrivé aux conséquences les plus claires de sa logique exige les armes à la main » (67).

Le chemin de l'unité promise passe alors par la totalité. En attendant l'unité du genre humain dans la justice, il faut accepter l'injustice de la totalité.

« Dès lors, la doctrine s'identifie définitivement à la prophétie (...). La mystification pseudo-révolutionnaire a maintenant sa formule : il faut tuer toute liberté pour conquérir l'Empire et l'Empire un jour sera la liberté » (68).

En attendant la libération de l'homme, promise par la parousie marxiste, la liberté humaine doit disparaître pour faire place à la nécessité historique. L'individu doit se transformer en un rouage de la colossale machine humaine, vouée au triomphe de la révolution historique. Son adhésion aveugle au système doit sacrifier à la nécessité du système, même si ce dernier le rejette ou que ce soit lui qui récuse le système ; car pour Camus, le système peut asservir « un homme vivant et le réduire à l'état historique de chose ».

La totalité ne peut admettre la différence même pas dans la mort ; Car, si l'individu « meurt en refusant, il réaffirme une nature humaine qui rejette l'ordre des choses. C'est pourquoi l'accusé n'est produit et tué à la face du monde que s'il consent à dire que sa mort sera juste, et conforme à l'Empire des choses. Il faut mourir déshonoré ou ne plus être, ni dans la vie ni dans la mort » (69).

Cela explique l'aberration psychologique des procès où l'innocence en est arrivée à s'accuser de crimes qu'elle n'a jamais commis mais que la nécessité historique de l'Etat révolutionnaire lui présentait comme « objectivement » tels. Ainsi les valeurs intrinsèques à la révolte et revendiquées par la révolu-

(67) *Ibid.*, p. 517.

(68) *Ibid.*, p. 636.

(69) *Ibid.*, p. 641.

tion libertaire sont définitivement bafouées par la révolution historique : la fraternité, l'amitié, la solidarité n'y ont plus droit de cité. La personne accusée par le système étant de ce fait même déjà coupable, l'ami doit se faire délateur.

« Dans le règne des personnes, les hommes se lient d'affection ; dans l'Empire des choses, les hommes s'unissent par la délation » (70).

Ainsi, la cité que la révolution libertaire voulait fraternelle est devenue, dans la révolution historique qui a abandonné la révolte, « une fourmière d'hommes seuls ». La révolution totalitaire a créé une société de coupables, mais elle a aussi renversé l'ancienne notion de bourreau ; puisque, nous l'avons vu, la victime, même innocente, doit se reconnaître coupable à la face de la nécessité historique.

La religion catholique avait introduit le sacrement de la confession et le pardon pour les fautes commises. La révolution qui a abandonné la révolte a introduit le principe de l'autocritique pour des fautes jamais commises et la nécessité de la reconnaissance de toute accusation venant du système ; car ce dernier seul est légitimé par l'Histoire à définir ce qui est juste ou non, ce qui est vrai ou faux, ce qui est coupable ou non. Les critères de jugement ne sont plus ceux que posait la révolte libertaire, mais ceux que réclament la nécessité de l'Histoire et la vertu de l'efficacité révolutionnaire.

Si toute religion tourne autour des notions d'innocence et de culpabilité, par contre le premier révolté, Prométhée, récusait le droit de punir. « Dans son premier mouvement, la révolte refuse donc au châtement sa légitimité » (71). Tandis que la révolution totalitaire place la notion religieuse du châtement au centre de son système et son juge infailible devient l'Histoire, plus implacable que le juge des cieux qui, lui, au moins, n'excluait pas l'innocence et admettait le pardon. Le communisme se révèle donc, dans sa réalisation et sous cet aspect, une doctrine de la culpabilité à l'égard de l'homme et d'innocence à l'égard de l'Histoire.

« Loin du pouvoir, sa traduction historique était la violence révolutionnaire ; au sommet du pouvoir, elle risquait d'être la violence légale, c'est-à-dire la terreur et le procès » (72).

(70) *Ibid.*, p. 642.

(71) *ivi.*

(72) *Ibid.*, p. 644.

Il nous semble que l'analyse de Camus sur les déviations de la révolution du XX^e siècle ne peut que nous obliger à conclure que leurs dégâts touchent à la structure même de la psychologie de l'homme. Car celui-ci, de par les effets de ces déviations, risque de devenir moins « une chose » ou « une âme morte », comme le dit Camus, mais davantage un individu dont l'âme, savamment manipulée dans les laboratoires de l'idéologie, va être façonnée à l'aide de fausses valeurs. Le résultat aberrant en serait la création de consciences monstrueuses où la culpabilité individuelle deviendrait une constante inéluctable de l'existence humaine. Alors la nécessité historique en serait le seul juge qui, dogmatique et absolu, pourra châtier, à tout moment et en tout individu, la culpabilité dont ce dernier est porteur par le simple fait d'exister. Si nos réflexions sur les implications logiques du raisonnement de Camus s'avéraient justes, nous devrions également admettre que l'homme issu de F « absurde historique » qu'est la révolution sans la révolte, constitue un recul sans précédent de la conscience libertaire, ainsi que l'effacement de toutes les difficiles conquêtes de la révolte historique depuis le premier *non* de l'esclave à son maître.

En définitive et au terme de notre étude, on reconnaîtra que si la défiance de Camus est grande à l'égard de la révolution totalitaire, sa confiance dans le succès des valeurs de la révolte n'a pas moins d'assurance. Ces valeurs s'incarnent, pour lui, dans la pensée et la tradition libertaires, autour desquelles, nous l'avons vu, tournent son œuvre et ses interventions. Le triomphe de la révolution totalitaire sur la révolte révolutionnaire peut amener à devoir constater une défaite de celle-ci mais ce serait une erreur d'y voir pour autant un constat d'échec définitif de la révolte. La vitalité de la pensée libertaire est

tournée pour Camus vers sa tradition autant que vers son avenir. De là, notre hésitation à justifier la question, posée par R. Dadoun, quant à savoir « si l'anarchisme de Camus n'est pas encore un nouvel échec (...) des pensées révoltées » (73).

(73) Cf. « Albert Camus le Méditerranéen (Le rêve de lumière et le complexe du clos obscur) » in *Simoun*, n° 3, juin 1952, pp. 42-47. Il est vrai que l'étude de R. Dadoun porte uniquement sur une analyse psychanalytique de la dernière partie de *L'Homme révolté*, que par ailleurs Camus lui-même avait trouvée très pertinente (d'après une lettre de Camus à R. Dadoun, qui m'a été signalée par ce dernier). Le rêve et la passion de la lumière et de l'espace, que R. Dadoun décèle dans la « Pensée de Midi », déterminerait chez Camus une répulsion corrélatrice de tout ce qui est « obscur et clos ». Ces racines-pulsions sentimentales et imaginatives de Camus sont, pour Dadoun, l'éclairage à la lumière duquel il faudrait lire le reste de *L'Homme révolté* et, donc, l'histoire de la révolte et de la sensibilité libertaires. Il est vrai aussi que l'auteur de cette étude, par ailleurs fort intéressante, ne fait que poser le problème, puisqu'avec beaucoup d'honnêteté il reconnaît qu'il a exclu les « considérations politiques et philosophiques ». Cela dit, l'hypothèse de Dadoun ne saurait exclure le reste, car, même « d'origine sentimentale et imaginative », la répulsion de Camus pour le « clos » et l'« obscur » n'infirmes en rien la valeur et la réalité des exigences de la révolte ni les acquis historiques de la tradition libertaire qui en est la depositaire.

NOTE DE L'EDITEUR

Vient de paraître : Albert Camus et les libertaires. Editions « Volonté Anarchiste », Fresne Antony, 1985.