

Albert Camus, au-delà du nihilisme

Kateri Létourneau, *Université d'Ottawa*

Au moins depuis le xviii^e siècle, et *a fortiori* depuis l'affaire Dreyfus, des intellectuels français n'hésitent pas à se mêler des affaires de la Cité au nom de la vérité, de la justice et de la liberté. Ces intellectuels s'inscrivent dans une longue tradition humaniste qui juge que la Cité n'est pas nécessairement le lieu de la justice et qu'il importe de le dénoncer lorsqu'elle se révèle injuste. En tant qu'écrivain, Albert Camus s'est inscrit dans cette tradition intellectuelle d'engagement en prenant parti dans les débats publics. Notamment, après la Seconde Guerre mondiale, il a critiqué le stalinisme, alors que plusieurs intellectuels français tendaient, au contraire, à être complaisants envers celui-ci. Si Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, par exemple, présentaient des positions nuancées sur la question des meurtres commis en Union soviétique par Staline, Camus faisait figure d'intransigeant.

Dans *L'homme révolté* (1951), Camus explicite les fondements philosophiques de sa critique du marxisme, qui repose sur un refus de l'historicisme. Le parcours de l'homme moderne aurait consisté, après avoir remis en question la transcendance divine, à recréer un absolu dans l'immanence, en divinisant l'histoire. La conception hégélienne de l'histoire aurait influencé la pensée occidentale : l'histoire aurait une signification, elle serait cumulative et elle suivrait un parcours orienté vers une fin, un *telos*. Pour Camus, l'historicisme tendrait à justifier l'état de fait, les maux du présent étant conçus comme des moyens qui prépareraient un bien ultérieur. Le marxisme, par exemple, au nom de l'établissement d'une société communiste, use de moyens telle la révolution, qui supposent la violence et le meurtre. Camus, au contraire, refusait catégoriquement que l'on justifie le meurtre au nom d'un avenir meilleur. La critique camusienne du marxisme repose donc principalement sur un refus de faire de l'histoire un absolu.

Toutefois, on peut se demander : au nom de quoi Camus critique-t-il l'historicisme ? Sa position a été qualifiée justement de moraliste puisqu'elle s'appuie sur des valeurs humanistes. C'est, comme plusieurs intellectuels avant lui, au nom de la justice et de la vérité que Camus prend la parole dans l'espace public : sa parole s'enracine dans un terreau moral, ce qui lui confère une certaine autorité. Jean-Paul Sartre et Henri Jeanson, critiques du moralisme de Camus, lui ont reproché d'instaurer des valeurs transcendantes. Comme le souligne Pierre-Henri Simon, certaines valeurs apparaissent en effet, dans l'œuvre de Camus, comme étant en quelque sorte sacrées de par leur correspondance avec la nature profonde de l'Homme. Bien que Camus eut évité le terme, on pourrait affirmer que les valeurs morales au fondement de ses positions politiques ont un caractère absolu.

Cela signifierait qu'il y aurait une certaine contradiction dans les fondements de la pensée politique de Camus : d'une part, il refuse que l'on puisse agir dans la Cité au nom d'un absolu divin ou d'un absolu dans l'histoire ; d'autre part, il pose certaines valeurs comme étant absolues au sens où il ne doit pas y avoir de compromis à leur égard. Comme pour Charles Péguy, une Cité qui commet une injustice est, selon Camus, une Cité injuste.

Le parcours intellectuel de Camus témoigne de cette même contradiction. Camus élabore d'abord une philosophie de l'absurde, position qu'il présente notamment dans *L'Étranger* (1942) et dans *Le mythe de Sisyphe* (1942). Cette philosophie semble cohérente avec sa critique radicale des absolus, l'absurde supposant la prise de conscience de ce que tout en ce monde est dépourvu de sens. Cette pensée de l'absurde aurait pu conduire Camus, nous semble-t-il, à adopter une position philosophique nihiliste. Or, dans ses écrits subséquents, tels *L'homme révolté*, *La peste* (1947) et *Les justes* (1950), qu'il regroupe sous l'appellation du « cycle de la révolte », il est critique du nihilisme. Le passage de l'absurde à la révolte marque en fait un tournant humaniste dans l'œuvre de Camus : il adopte alors plus volontiers plusieurs concepts proches de l'humanisme classique, telles la nature humaine, la justice, la solidarité, la liberté et la probité de l'esprit¹. Comment se fait-il que l'absurde ne conduise

pas Camus au nihilisme, mais plutôt à l'humanisme? Cela est pour le moins surprenant: il semble en effet y avoir une contradiction entre le rejet des absolus, thèse forte de la pensée de l'absurde, et l'affirmation de valeurs humanistes inaliénables dans la pensée de la révolte. C'est ce paradoxe que nous chercherons à éclairer dans cet article en montrant comment il se déploie dans l'oeuvre de Camus. *Camus réussit-il à dépasser cette contradiction?* Aussi, que nous révèle, plus généralement, ce paradoxe sur la pensée humaniste? L'exploration de cette contradiction conduisant à une interrogation sur le caractère transcendant des valeurs humanistes, elle s'inscrit plus largement dans une réflexion sur la question du théologico-politique en modernité.

Trois textes serviront à l'analyse. *Les Lettres à un ami allemand* (1948), d'abord, puisqu'elles marquent une transition dans la pensée d'Albert Camus: ayant pris conscience des affinités du nihilisme et du nazisme, il y rejette explicitement le nihilisme et met de l'avant des valeurs humanistes. *L'homme révolté* (1951), ensuite, essai philosophique où Camus étaye sa critique des absolus et sa pensée de la révolte par une analyse des formes qu'a prises la révolte dans l'histoire de la modernité occidentale. Finalement, les *Discours de Suède* (1957), prononcés lors de son voyage à Stockholm en 1957, dans le cadre de la réception de son prix Nobel de la littérature: Camus y expose sa conception du rôle de l'artiste, en fournissant un exemple concret de la révolte qu'il prône. Nous exposerons tout d'abord la pensée de l'absurde en s'appuyant sur une lecture de *L'Étranger*, ce afin de comprendre la critique que Camus lui adresse à partir de la fin de la Deuxième Guerre. Nous expliquerons ensuite ce qu'est la révolte et en quoi elle permettrait de dépasser le nihilisme. Puis, nous aborderons la question de la nature humaine dans l'oeuvre de Camus: est-il permis de l'envisager comme un absolu? Finalement, nous proposerons, par une analyse sémantique des *Lettres à un ami allemand*, que l'absolu chez Camus prendrait la forme, non d'une nature au sens d'une essence, mais plutôt d'une mystique au sens où l'entendait Charles Péguy. Un rapprochement avec la pensée de cet auteur nous semble particulièrement éclairant afin de comprendre l'humanisme d'Albert Camus.

Les insuffisances de l'absurde

Dans *Le mythe de Sisyphe*, Camus définit l'absurde comme étant un sentiment qui «naît de la confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde²». Le monde n'a pas de sens en soi, or l'homme exige qu'il en ait un, d'où son angoisse. De ce point de départ naît une éthique ou une façon d'être-au-monde que Camus met en scène dans son roman célèbre, *L'étranger* (1942) : l'homme qui assume l'absurde accepte que tout en ce monde n'ait pas de sens et refuse d'en créer un.

Le personnage principal de ce roman, Meursault, est emmené, au fil d'une série d'événements contingents, à tuer un Arabe sur la plage simplement en raison de la lumière éblouissante du soleil ; il suit ensuite son procès avec détachement, comme s'il était étranger à sa propre vie. Avec une pareille indifférence, il ne pleure pas aux funérailles de sa mère et poursuit une liaison avec une femme qu'il n'aime pas. Camus a voulu, par le personnage de Meursault, fournir un exemple de l'homme absurde,

c'est-à-dire un être pensant qui, après avoir découvert que rien, dans le monde, n'a de sens et ne répond aux exigences de clarté qui gisent au coeur des hommes [...], a décidé d'en tirer toutes les conséquences pratiques et de se conformer strictement à ses propres conclusions dans sa vie quotidienne [...]³.

Meursault refuse à la fois l'absolu divin – il est athée – et les finalités posées dans l'histoire. Il aurait «pris conscience de la vanité des objectifs et ambitions que la plupart des hommes, pourtant condamnés à mort, [...] se sont fixés sans réflexion⁴» : si Dieu n'existe pas, les finalités humaines n'ont pas de sens. De cette prise de conscience, il tire une éthique de vie fondée sur le stoïcisme (d'où son «total détachement à l'égard de nombre de choses matérielles⁵») et sur l'épicurisme (d'où la priorité qu'il accorde au moment présent). Sur le plan philosophique, il cultive un relativisme moral, ce qu'illustrent les nombreux «cela m'était égal», «ça n'avait pas d'importance» ou «cela revenait au même» qui ponctuent ses réflexions⁶.

Le passage sur le procès de Meursault peut être lu comme une mise en scène du débat philosophique entre contingence et finalisme. D'une part, il apparaît au lecteur que l'histoire de Meursault n'est rien d'autre qu'une série d'événements fortuits s'enchaînant temporellement, mais non causalement. D'autre part, le récit reconstruit par l'avocat en vue de prouver la culpabilité de Meursault donne une cohérence à cet enchaînement d'événements contingents, en y décelant une finalité. Tout comme les antidreyfusards «qui ont fabriqué de toutes pièces un récit donnant une cohérence apparente à des faits disparates⁷», l'avocat introduit un sens dans une série d'événements qui n'en ont pas en soi : ce finalisme aboutit à une injustice, soit la condamnation à mort de Meursault. L'injustice vient du fait qu'on ait cherché à «trouver à tout prix du sens à un univers contingent où, en l'absence de tout dieu créateur ou organisateur du chaos en cosmos, rien ne rime à rien et où il n'existe aucune finalité⁸». En faisant de Meursault un nouveau Dreyfus, Camus suggère qu'il est louable et peut-être même héroïque de rester fidèle à l'absurde : en ce sens, le nihilisme est présenté comme étant souhaitable.

Dans les années suivant la fin de la Deuxième Guerre, Camus a formulé le projet de dépasser le nihilisme en élaborant une morale : il aurait alors pris conscience des limites de l'absurde. Dès 1945, dans ses *Essais*, il affirme que d'«accepter l'absurdité de tout ce qui nous entoure est une étape, une expérience nécessaire : ce ne doit pas devenir une impasse⁹». Ce serait notamment son expérience dans la Résistance qui l'aurait amené à réfléchir aux apories de la position nihiliste : «Comment, si rien n'a de sens et si tout est égal, justifier un engagement politique¹⁰?» Surtout, Camus aurait alors pris conscience que le relativisme moral ne permettait pas de condamner le nazisme. Dans les *Lettres à un ami allemand* (1948), le narrateur, qui représente la Résistance, s'adresse à son «ami allemand», symbole de l'Allemagne nazie¹¹ :

Nous avons longtemps cru ensemble que ce monde n'avait pas de raison supérieure [...] Je me dis aujourd'hui que si je vous avais réellement suivi dans ce que vous pensez, je devrais vous donner raison dans ce que vous faites. Et cela est si grave qu'il faut bien que je m'y arrête [...]¹².

Non seulement l'absurde ne permet pas de dénoncer le nazisme, mais il y conduit même logiquement. En effet, s'il n'y a pas de bien ou de mal, si tout se vaut, on aboutit à une morale du réalisme et de la puissance :

Vous avez supposé, dit le narrateur à son ami allemand, qu'en l'absence de toute morale humaine ou divine les seules valeurs étaient celles qui régissaient le monde animal, c'est-à-dire la violence et la ruse¹³.

La Deuxième Guerre marquera donc un tournant dans la pensée et dans l'engagement politique de Camus. S'il joint d'abord la Résistance par dilettantisme, c'est-à-dire sans réflexion sérieuse sur le pourquoi de son engagement — « Camus est ici, exactement, l'anti-Péguy¹⁴ », souligne Pierre-Henri Simon – cette expérience l'amènera néanmoins à redéfinir sa position et éveillera en lui un souci pour la justice qui se rapprochera des préoccupations humanistes de Charles Péguy¹⁵.

Camus expose clairement les contradictions de l'absurde dans l'introduction de *L'homme révolté*. Le problème, c'est que l'absurde n'apporte pas de réponse à la question philosophique du meurtre. D'une part, il condamne le meurtre et le suicide puisque la vie est nécessaire afin de « [maintenir] cette confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde¹⁶ ». D'autre part, il admet la possibilité du meurtre — « Si l'on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance¹⁷. » Il y conduit même logiquement dans la mesure où la position nietzschéenne aboutit à un monde de maîtres et d'esclaves, où le meurtre « a sa place privilégiée¹⁸ ». Puisque l'absurde aboutit à une telle contradiction, « il ne reste rien qui puisse nous servir pour répondre aux questions du siècle¹⁹ », conclut Camus.

Son ambition dans cet ouvrage est donc d'étayer une morale qui puisse apporter une réponse satisfaisante au problème du meurtre. Il ne renie pas l'absurde, mais en fait un point de départ philosophique : « L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase²⁰. » La

première certitude est alors la révolte, la protestation contre la condition humaine qui apparaît « injuste et incompréhensible²¹ » :

Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte²².

La révolte se présente ainsi comme un premier pas vers l'établissement d'une morale, vers le dépassement du nihilisme. En poursuivant son pastiche du *cogito* de Descartes, Camus exprime ensuite une deuxième certitude : « [j]e me révolte, donc nous sommes ». Le révolté découvrirait alors qu'il n'est pas seulement un être singulier, mais que sa révolte a une dimension universelle, ce qui le tire de sa solitude et éveille en lui un sentiment de solidarité. Cette affirmation illustre le caractère humaniste de la révolte.

L'homme comme frontière

À partir des *Lettres à un ami allemand*, c'est l'homme qui fait figure de limite au nihilisme dans la pensée de Camus :

Il est la force de l'évidence. C'est l'évidence humaine que nous avons à préserver et notre certitude maintenant vient de ce que son destin et celui de notre pays sont liés l'un à l'autre. Si rien n'avait de sens, vous seriez dans le vrai. Mais il y a quelque chose qui garde du sens²³.

Camus associe le destin de l'homme à celui de la Résistance (notre pays, c'est « l'Europe libre ») : il rejoint ici Maurice Merleau-Ponty qui affirme, dans *Humanisme et Terreur*, qu'un humanisme s'esquisse dans la Résistance²⁴. « L'homme » doit ici être entendu, au sens où l'entend la tradition humaniste, notamment depuis les Lumières : c'est la dimension universelle de la personne par opposition à l'individu, qui renvoie à sa dimension singulière. Autrement dit, l'humanisme signifie qu'une reconnaissance de l'homme par l'homme est possible, qu'il y a quelque chose qui nous unit malgré nos particularités et que cette dimension de l'être doit primer.

À partir du moment où Camus défend l'homme, une contradiction apparaît dans sa pensée : si l'humanisme est fondé sur une prise de conscience qu'il n'y a pas de Dieu, il récupère néanmoins la structure dualiste de la théologie classique en la laïcisant. La pensée humaniste et séculière qui émerge à partir de Montaigne et surtout de la philosophie des Lumières peut en effet être lue comme une nouvelle spiritualité anthropocentrique. Le sociologue José A. Prades propose qu'une filiation de penseurs moralistes français, en passant par Saint-Simon, Auguste Comte et Émile Durkheim, ait manifesté un type de religiosité particulier, un « dualisme anthropocentrique²⁵ », « issu directement de la tradition judéo-chrétienne²⁶ » : Camus nous semble s'inscrire dans cette tradition.

Sa pensée entretient notamment plusieurs affinités avec Durkheim. Préoccupé par la perte de repères normatifs dans la société moderne, ce dernier soutient qu'un lien spirituel doit continuer d'unir les hommes, qu'une transcendance sociale doit être maintenue pour éviter l'anomie. La religion de l'humanité qu'il élabore dans ses écrits post-1895 substitue à la transcendance divine celle de la conscience collective, Dieu n'étant de toute façon, dans sa perspective, qu'une hypostase de la société elle-même. De façon similaire, Camus propose qu'un sentiment de solidarité doive servir de principe premier à nos actions : il « déifie » lui aussi, en quelque sorte, la conscience collective. Ce geste semble animé de la même préoccupation morale que l'on retrouve chez Kant. Durkheim reconnaissait d'ailleurs volontiers sa parenté intellectuelle avec Kant : « Kant postule Dieu, parce que, sans cette hypothèse, la morale est inintelligible. Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, le monde est sans objet, le devoir sans point d'attache²⁷. » Camus postule, de façon semblable, que la personne humaine doive être prise comme fondement de la morale, et ce, afin d'« éviter que le monde se défasse²⁸ ».

Camus est un moraliste : la transcendance qu'il postule relève du jugement de valeur. Pourquoi, en effet, poser que l'homme serait garant de sens dans un monde absurde ? Camus répond : « Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le

seul à exiger d'en avoir²⁹». L'homme a du sens parce qu'il donne une signification au monde. Ce sens, qui structure ensuite ses actions, ne peut être fondé en raison : il est, par essence, irrationnel. La révolte, en ce sens, est bien plus un cri du cœur qu'une vérité qui s'impose rationnellement :

Vous avez conclu que l'homme n'était rien [...] Et à la vérité, moi qui croyais penser comme vous, je ne voyais guère d'argument à vous opposer, sinon un goût violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plus soudaine des passions³⁰.

L'ambiguïté de l'oeuvre philosophique de Camus tient au fait que, s'il est conscient qu'on ne peut prouver logiquement la nécessité de prendre le parti de l'homme, il tente néanmoins d'asseoir rationnellement cet énoncé. Il a en effet cherché à faire apparaître ce jugement de valeur comme un jugement de fait en le faisant découler logiquement de l'expérience de la révolte : il veut démontrer qu'une humanité s'esquisse dans la révolte et qu'elle peut être fondée comme un jugement de fait. D'abord présentée comme un refus total – l'énoncé négatif –, la révolte a ensuite un versant positif. L'homme révolté en arriverait à dépasser son nihilisme, en découvrant une limite en lui-même : «[s]i confusément que ce soit, une prise de conscience naît du mouvement de révolte : la perception, soudain éclatante, qu'il y a dans l'homme quelque chose à quoi l'homme peut s'identifier³¹».

Cette adhésion de l'homme à «une part de lui-même» découle davantage d'une prise de position morale que d'un raisonnement cartésien, ce qui serait apparu à Camus comme étant inévitable pour dépasser l'absurde. De ce jugement de valeur découle le reste de sa morale positive : l'homme révolté, reconnaissant qu'une destinée commune unit les hommes, admet alors la nécessité d'une communication entre eux. Dès lors, il s'oppose à la servitude, au mensonge et à la violence, trois fléaux qui

font régner le silence entre les hommes, les obscurcissant les uns aux autres et les empêchant de se retrouver dans la seule

valeur qui puisse les sauver du nihilisme, la longue complicité des hommes aux prises avec leur destin³².

Par l'expérience concrète de la révolte, on en arriverait ainsi à réinstaurer les valeurs de la liberté (opposée à la servitude), de l'égalité (opposée aussi à la servitude), de la vérité (opposée au mensonge) et de la fraternité (à rapprocher de la complicité). Camus prétend ici faire naître ces principes moraux d'une expérience plutôt que d'une idée abstraite de l'homme : «La révolte [...] ouvrirait les chemins d'une morale qui, loin d'obéir à des principes abstraits, ne les découvre qu'à la chaleur de l'insurrection, dans le mouvement incessant de la contestation³³.»

Ces principes moraux ne seraient pas des absolus, c'est-à-dire des principes existant en dehors de toute condition, puisque «[r]ien n'autorise à dire qu' [ils] ont été éternellement [et] rien ne sert de déclarer qu'ils [le] seront³⁴». Toutefois, en prétendant qu'ils émergent d'une expérience humaine, Camus accorde ici à ces principes une dimension universelle : ils seraient, potentiellement et idéalement, partagés par tous.

Camus avait certes conscience que sa pensée de la révolte impliquait des jugements de valeur. Il écrit notamment dans ses *Essais* : «L'effort de la pensée absurde [...] c'est l'expulsion de tous les jugements de valeur au profit des jugements de fait. Or, nous savons [...] qu'il y a des jugements de valeur inévitables³⁵.» Pourquoi, dans ce cas, chercher à les ancrer rationnellement ? Selon Roland Quillot, cela révélerait la difficulté qu'avait Camus «d'admettre qu'on [puisse] poser des valeurs positives sans nécessairement croire en un sens supérieur³⁶» :

convaincu [...] que l'absence de Dieu implique nécessairement que tout est permis, il ne verrait d'autre moyen de justifier les idéaux de justice et de solidarité que de les faire naître de l'expérience plus originaire de la révolte (d'abord métaphysique puis éthique)³⁷.

Par conséquent, il accorderait une importance démesurée à l'expérience de la révolte comme condition de possibilité d'une

morale. Cette ambiguïté de sa pensée révélerait, pour Jean Sarocchi, l'échec de Camus à ancrer rationnellement sa philosophie. Le Camus moraliste triompherait du Camus philosophe, d'où la « métamorphose de la logique en lyrisme » au dernier chapitre de *L'homme révolté* : « le pur chant du coeur, une fois calmée la tempête intellectuelle, assure son triomphe ; mais la raison, l'esprit positif n'y trouvent pas leur compte³⁸ ».

Les apories de la pensée philosophique de Camus révèlent donc que les jugements de fait ne permettent pas de dépasser le nihilisme. Le jugement de valeur en faveur de l'homme, ainsi que les principes qui en découlent (opposition à la servitude, au mensonge et à la violence) doivent être considérés tels un pari pascalien : on doit faire un « double pari de vérité et de liberté » afin d' « éviter que le monde se défasse³⁹ ». Malgré le silence du monde, affirme Camus dans les *Lettres* : « je n'ai jamais consenti [à désespérer] [...] il m'apparaissait au contraire que l'homme devait affirmer la justice pour lutter contre l'injustice éternelle, créer du bonheur pour protester contre l'univers de malheur⁴⁰ ». Puisque le nihilisme est à l'origine des grands désastres du xx^e siècle, l'homme n'a pas le choix, nous dit Camus, d'agir même s'il est sans certitudes.

C'est tout le sens de la pensée de midi, exposée à la fin de *L'homme révolté*. L'humanisme signifie qu'on ne peut choisir ni Dieu ni l'histoire, mais qu'on ne peut pas, non plus, ne pas choisir. Le monde est sans certitudes : la violence et la non-violence sont toutes aussi inadmissibles ; la justice et la liberté sont inconciliables. Nous devons néanmoins agir. Dans ce contexte, la révolte se veut une pensée approximative qui correspond à la relativité de nos connaissances réelles⁴¹. Puisque toute action comporte le risque que l'on « participe, par la force des choses, au crime de l'histoire⁴² », elle doit être calculée. Cela signifie que la fin ne justifie pas absolument les moyens, ceux-ci devant aussi servir de mesure à l'action. Comme le héros contemporain de Merleau-Ponty, l'homme révolté évalue ses actes en les projetant dans le court et moyen terme, leur valeur étant déterminée par la finalité qui s'y esquisse au présent. L'estimation constante des fins et des moyens serait, « pour l'homme, une action et une pensée possibles au niveau moyen qui est le sien⁴³ ». La pensée

de midi se rapproche également de l'éthique de la responsabilité élaborée par Max Weber dans *Le savant et le politique* : nous ne pouvons savoir que le bien va triompher et devons donc agir sans certitude quant à la finalité à adopter, en acceptant de «répondre des conséquences prévisibles de nos actes⁴⁴». Cela explique que, pour Camus, l'homme ne soit ni entièrement coupable – puisqu'il n'a pas de certitudes quant au bien – ni tout à fait innocent – puisqu'il doit néanmoins agir au meilleur de ses connaissances. L'homme peut commettre des crimes malgré lui, mais il ne peut le justifier : «S'il peut participer, par la force des choses, au crime de l'histoire, il ne peut donc le légitimer⁴⁵.» Entre le nihilisme et une pensée des absolus, la pensée de midi est donc une pensée des limites et de l'ignorance calculée.

Bref, chez Camus, la morale naît de l'expérience et, après un jugement de valeur en faveur de l'homme, elle aboutit logiquement à la défense de la liberté, de l'égalité, de la vérité, de la paix et de la fraternité. Ces principes n'ont rien d'absolu, mais doivent néanmoins être conservés comme un savoir relatif, une pensée de midi susceptible de contrer le nihilisme. Ce sont, pour Camus, des universels pouvant virtuellement unir les hommes. Certes, placer l'homme comme frontière signifie pour Camus faire un pari en toute ignorance de cause au nom d'un profond sentiment pour la justice.

La nature humaine : un absolu entre essence et existence

Si la pensée de midi signifie que l'on doit s'orienter dans un monde sans absolu, Camus introduit toutefois le concept de nature humaine dans sa pensée, concept qui joue, dans une certaine mesure, le rôle d'absolu. Il n'apparaît pas dans les *Lettres à un ami allemand*, mais Camus s'y réfère dès les premières pages de *L'homme révolté* :

L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver⁴⁶ ?

Il y revient ensuite à la fin de l'ouvrage :

L'égarément révolutionnaire s'explique d'abord par l'ignorance ou la méconnaissance systématique de cette limite qui semble inséparable de la nature humaine et que la révolte, justement, révèle⁴⁷.

Bref, les « errements » de la pensée contemporaine, et notamment du marxisme, seraient dus à la non-reconnaissance d'une frontière au-delà de laquelle on peut parler d'injustice, frontière que l'on peut rapprocher d'une nature. Cette nature que l'homme découvrirait par la révolte peut paraître en contradiction avec la pensée de midi dans la mesure où elle apparaît comme un principe absolu qui oriente l'action. Chez Camus, note Bernard East, « [l]a nature humaine devient la norme ultime au-dessus de laquelle il n'y a rien. La valeur d'un acte dépend de sa conformité avec la nature. [Elle] se situe donc [...] au-dessus de l'histoire et au-dessus de Dieu⁴⁸. »

Si Camus n'a pas défini explicitement, dans son oeuvre, ce qu'il entendait par nature humaine, il indique à plusieurs reprises que ce concept lui vient des Grecs. Dans la dernière partie de *L'homme révolté*, qui porte sur la pensée de midi, Camus effectue un rapprochement entre la nature et l'« esprit méditerranéen », par opposition à la « lutte contre la nature au nom [...] de l'histoire divinisée⁴⁹ » qu'il décèle dans l'idéologie allemande. Ces deux traditions auraient été en lutte en Occident depuis l'Antiquité : d'une part, l'esprit méditerranéen qu'il fait remonter à la Grèce antique, aurait été fidèle à la nature et à l'esprit de mesure ; d'autre part, l'idéologie allemande, pensée de la démesure, serait à l'origine du nihilisme et du nazisme. La pensée méditerranéenne, aussi appelée « pensée solaire⁵⁰ », associe nature et vérité : Camus parle ainsi d'« une exigence invincible de la nature humaine dont la Méditerranée, où l'intelligence est soeur de la dure lumière, garde le secret⁵¹ ». Camus l'associe aussi à la vie : la figure de la moisson, notamment, revient constamment. L'idéologie allemande, au contraire, renvoie à l'obscurité (« la nuit européenne⁵² », par exemple) et à la mort (« une Europe dont la terre est fumante de millions de cadavres qui ont été ses enfants⁵³ »). Il est

intéressant de noter que le conflit révélé dans les *Lettres à un ami allemand* entre l'Europe libre et l'Allemagne nazie trouve ici des racines profondes dans l'histoire occidentale.

Bernard East note que cette idéologie allemande renvoie plus particulièrement à la philosophie existentialiste. Selon celle-ci, ce qui caractérise l'homme est sa situation existentielle plutôt que sa nature, ce qui donne une importance considérable à l'histoire :

Tout l'effort de la pensée allemande a été de substituer à la notion de nature celle de situation humaine et donc l'histoire à Dieu et la tragédie moderne à l'équilibre ancien. L'existentialisme moderne pousse cet effort encore plus loin et introduit dans l'idée de situation la même incertitude que dans celle de nature. Il ne reste plus rien qu'un mouvement⁵⁴.

L'histoire occidentale prend ici l'apparence d'une lutte acharnée entre la sagesse ancienne, associée à la nature et à l'équilibre, et la tentation prométhéenne de la modernité associée à la pensée allemande, qui s'incarnerait dans la pensée existentialiste. Le nihilisme ayant été engendré par l'oubli de la nature, Camus aurait cru nécessaire de restaurer ce point fixe comme fondement de sa morale pour éviter les errements humains :

Si [Camus] se méfie de la négation de la nature humaine chez Sartre et ses disciples, c'est parce que, ne pouvant plus se révolter au nom des droits transcendants de cette nature, ils n'ont de raison de le faire que pour servir empiriquement l'histoire⁵⁵.

La nature est donc transcendante pour Camus au sens où elle est, comme pour les Grecs, une « valeur qui préexiste à toute action⁵⁶ ». Si l'usage de ce concept révèle son souci d'ancrer solidement une morale qui s'opposerait au nihilisme, il introduit aussi, du coup, un « saut métaphysique⁵⁷ » dans sa pensée.

Toutefois, il est difficile d'affirmer pour autant que cet absolu que constitue la nature soit une essence. Camus se montre prudent, voire hésitant en ce qui touche à l'idée de nature (il parle

notamment d'un «*soupçon* qu'il y a une nature humaine⁵⁸»). Si pour Sartre «l'existence précède l'essence», Camus répond que l'être est entre essence et existence, que le monde est à la fois être et devenir, mouvement et fixité. À cet égard, il est assez paradoxal, tel que mentionné, que cette «limite qui semble inséparable de la nature humaine⁵⁹» soit découverte par l'expérience de la révolte. Peut-on parler d'une essence qu'on ne pourrait découvrir que par l'expérience? Pour Bernard East, il existe néanmoins chez Camus «une primauté de la nature humaine par rapport à la révolte, même si c'est cette dernière qui, chronologiquement, au niveau de l'apparition phénoménologique, se manifeste en premier⁶⁰».

Camus insiste également sur le rôle important que joue la mémoire dans la pensée de la révolte. La mémoire serait nécessaire à l'homme révolté pour qu'il reste fidèle à la limite qu'il a découverte : il n'est donc pas permis d'interpréter la nature humaine dont nous parle Camus comme une essence trouvée en l'homme. Si l'on interprète largement la révolte comme étant le projet moderne au sens prométhéen, Camus semble nous dire que la limite en question renvoie plutôt à une tradition auquel il importerait d'être fidèle, soit l'héritage grec. La nature humaine, dans ce contexte, serait donc un héritage culturel en dernière instance : en ce sens, il est difficile d'y voir une essence. Selon cette interprétation, seule la transmission pourrait permettre à la pensée révoltée de rester fidèle à elle-même. La transmission d'un héritage culturel n'allant pas de soi, le risque de l'oubli est grand, ce qui explique l'instabilité constitutive de la révolte. Celle-ci risque de se corrompre à tout moment, dès l'instant où elle oublie la frontière qu'elle a découverte :

La pensée révoltée ne peut donc se passer de mémoire : elle est une tension perpétuelle. En la suivant dans ses oeuvres et dans ses actes, nous aurons à dire, chaque fois, si elle reste fidèle à sa noblesse première ou si, par lassitude et folie, elle l'oublie au contraire, dans une ivresse de tyrannie ou de servitude⁶¹.

Bref, la révolte, pour rester fidèle à elle-même, doit sans cesse user de la mémoire pour se rappeler la pensée des limites, ce qui

explique sa grande fragilité. Le concept de «nature humaine» ne serait donc pas une essence, bien au contraire.

Si le concept de nature humaine ne doit pas être entendu dans un sens ontologique chez Camus, il joue néanmoins, dans une certaine mesure, le rôle d'absolu. Voulant étayer solidement sa morale, Camus aurait remplacé, en un certain sens, Dieu et l'histoire par la nature.

Une interprétation péguyste : l'absolu comme fondement métaphysique nécessaire

Qu'il s'agisse de la personne humaine ou de la nature humaine, le principe défendu par Camus est posé activement, en toute connaissance de cause, puisqu'il juge que cela est nécessaire pour fonder une morale. Cette idée d'un principe posé comme «pari pascalien» rapproche la pensée de Camus de l'idée de «mystique» présentée par Charles Péguy (1873-1914) dans *Notre jeunesse* (1910).

Cet écrivain français s'inscrit comme Camus dans une tradition d'intellectuels s'opposant aux injustices de la Cité dans l'espace public : Péguy prit le parti des dreyfusards et, tout en étant militant socialiste et chrétien, il dénonça le socialisme et l'anticléricalisme du gouvernement d'Émile Combes. Il critiqua sévèrement la Troisième République en mettant au jour une contradiction : si elle se représente comme un accomplissement des grands idéaux de la modernité (liberté, égalité, fraternité) rendu possible par une laïcisation et une sécularisation, elle est paradoxalement porteuse d'une métaphysique inavouée, soit l'idée qu'il y aurait un progrès dans l'histoire et dont elle constituerait l'accomplissement. Autrement dit, la Troisième République se serait construite autour d'une conception de la République comme lieu d'autonomie, mais tout en négligeant de reconnaître ses référents transcendants, sa «mystique» fondatrice : la signification symbolique qu'elle accorde à la patrie comme lieu des droits et des devoirs, à la science ainsi qu'à l'éducation civique, lui sert notamment de récit fondateur. Ainsi, Péguy pose qu'il y aurait toujours au fondement de la Cité une «mystique», celle-ci pouvant être avouée ou non.

Contre cet imaginaire de la Troisième République, porteur d'une pensée du progrès servant à l'instituer comme lieu d'accomplissement

de l'histoire moderne, Péguy chercha à élaborer un autre fondement possible pour la Cité, nettement antiprogressiste et antimoderne, ce qui fait l'originalité et l'actualité de sa pensée politique⁶². Pour Péguy, la Cité doit placer en son fondement la misère et la lutte contre la misère. Puisque la misère ne peut jamais réellement être vaincue, la Cité s'organise sur la base d'un sentiment d'angoisse et d'inquiétude ; elle est une oeuvre contre la misère condamnée à l'inachèvement⁶³.

La pensée de la révolte de Camus me semble, de façon assez similaire, proposer 1) qu'un fondement métaphysique soit nécessaire à la Cité et 2) que ce fondement devrait être à échelle humaine, quitte à être constitutivement instable – la « lutte contre la misère » de Péguy ou la « révolte contre l'injustice » de Camus sont toutes deux à la fois fragiles et vouées à un perpétuel inachèvement. Un rapprochement avec la pensée de Péguy me semble donc intéressant puisqu'il permet d'envisager l'absolu que pose Camus, non comme une essence, mais comme une « mystique », c'est-à-dire une représentation placée activement au fondement de la Cité. Autrement dit, Camus nous dirait en quelque sorte : faisons *comme s'il* y avait une nature humaine et plaçons-la au fondement de la vie commune, et ce, afin de lutter contre l'injustice engendrée par le nihilisme. L'homme révolté apparaît alors comme une figure héroïque, sa position étant difficile à tenir : le principe qui l'anime est fragile et sa position implique une lutte perpétuelle contre la complaisance et la satisfaction. Ce rapprochement entre la pensée de Charles Péguy et d'Albert Camus participe ainsi d'une interrogation sur le caractère transcendant de la morale humaniste portée par les idéaux de la modernité, et donc sur la question du « théologico-politique » en modernité⁶⁴.

Dans les *Lettres à un ami allemand*, Camus soutient, dans une perspective proche de Péguy, que le souci de vérité et de justice doit primer sur sa patrie. Si Péguy distingue la mystique (connotation positive) de la politique (connotation négative), Camus oppose une « politique de l'honneur » à une « politique de la réalité ». La politique de la réalité accorde une primauté à la patrie ou au pays par rapport à la justice et à la vérité : elle permet donc le meurtre et le mensonge. Elle est fondée sur la satisfaction – « Vous vous suffisiez de servir la politique de la réalité⁶⁵ » – et sur la lâcheté (« vous avez trouvé plus

commode qu'un autre pensât pour vous», ou encore «vous étiez las de lutter contre le ciel⁶⁶»). Elle consiste à recréer un absolu dans un monde qui n'en a pas, à être dans la certitude (le narrateur accuse les nazis de s'être «mis avec les dieux⁶⁷», par exemple). Les «réalistes» sont, en ce sens, à rapprocher de «ceux qui font le malin⁶⁸» dans la pensée de Péguy : ce sont ceux qui savent et «à qui on n'en remontre pas⁶⁹».

À l'opposé, la politique de l'honneur est une pensée qui ne recrée pas de sens supérieur, mais qui prend néanmoins le parti de l'homme. Elle accorde une primauté aux exigences de vérité et de justice, en ne se satisfaisant pas de l'amour de la patrie. Elle cherche en fait, tant qu'il se peut, à concilier l'amour de la justice et l'amour du pays :

si parfois nous semblions préférer la justice à notre pays, c'est que nous voulions seulement aimer notre pays dans la justice, comme nous voulions l'aimer dans la vérité et dans l'espoir. C'est en cela que nous nous séparions de vous, nous avions de l'exigence⁷⁰.

La politique de l'honneur est fondée sur des notions floues, soit l'esprit et la vérité. Cela tient au fait que, conformément à la pensée de midi, nous ne pouvons savoir ce qu'est la vérité, la justice ou encore l'esprit, le monde étant sans certitudes. Mais, nuance, cette politique est néanmoins animée d'une certitude, soit que «[c]e monde a du moins la vérité de l'homme et [que] notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même⁷¹». Toutefois, cette certitude ne prend son sens que par son contraire, soit le mensonge et le meurtre. La politique de l'honneur engage une lutte contre ces injustices inadmissibles :

Qu'est-ce que la vérité, disiez-vous ? Sans doute, mais nous savons au moins ce qu'est le mensonge : c'est justement ce que vous nous avez appris. Qu'est-ce que l'esprit ? Nous connaissons son contraire qui est le meurtre⁷².

La politique de l'honneur est donc une pensée de l'incertitude et de l'insatisfaction : elle affirme que nous ne pouvons pas savoir

ce qu'est le bien ; mais nous ne pouvons nous satisfaire du nihilisme pour autant. Elle conduit, comme la mystique péguyste, à une représentation de la Cité comme une oeuvre toujours inachevée. Camus écrit par exemple que « [l']Europe [...] est toujours à faire⁷³ » ou encore qu'un monde où « la vérité serait sans effort » serait « barbare⁷⁴ ».

Ces deux politiques correspondent également à deux figures opposées de l'héroïsme. La politique de la réalité est une forme d'« héroïsme sans direction, parce qu'elle est la seule valeur qui reste dans un monde qui a perdu son sens⁷⁵ ». Autrement dit, Camus y voit, dans une perspective humaniste, une dérive possible vers la figure nietzschéenne du surhomme. La politique de l'honneur est un héroïsme supérieur puisqu'il a une direction⁷⁶. Elle est associée à la « grandeur » et à une « intelligence où le courage est [...] difficile, mais où l'homme trouve du moins son compte⁷⁷ ». Encore une fois, des figures de style viennent renforcer la valeur que Camus attribue à cette opposition : la politique du réalisme est associée à l'ombre, à la nuit et à la mort ; celle de l'honneur, à la lumière, à l'aube et à la vie.

Un concept nous semble particulièrement intéressant pour établir un lien avec la pensée de Péguy, soit celui d'esprit. Camus l'oppose à l'épée, associée à la violence et au meurtre, et ajoute quelques lignes plus loin : « Nous luttons pour cette nuance qui sépare le sacrifice de la mystique⁷⁸. » On peut suggérer que le sacrifice est associé à l'épée et la mystique, à l'esprit. Cela signifierait, dans une perspective péguyste, qu'il faille placer la lutte contre la violence et le meurtre au fondement de la Cité. L'« esprit » désignerait une représentation de la Cité qu'il faudrait placer au fondement de nos actions. Si nous pouvons nous représenter l'Europe, dans une optique réaliste, comme « cet espace cerclé de mers et de montagne, coupé de barrages, fouillé de mines, couvert de moissons⁷⁹ », elle est également « cette terre de l'esprit où depuis vingt siècles se poursuit la plus étonnante aventure de l'esprit humain⁸⁰ ». Selon cette perspective, Camus privilégie ici une conception idéaliste de l'Europe comme « terre de l'esprit », en soutenant qu'il faudrait placer la lutte contre l'épée au fondement de la Cité.

Tout comme la misère est chez Péguy un absolu au sens où nous devons faire *comme si* elle nous transcendait, le meurtre et le mensonge sont aussi d'ordre métaphysique chez Camus. Ils renvoient tous à quelque chose d'absent, mais que l'on doit néanmoins aussi considérer, ou rendre présent. Camus utilise d'ailleurs le terme de «silence» pour évoquer cette métaphysique dans *Les Discours de Suède*. Il y présente l'art comme un moyen de rendre présent ce qui est absent :

le silence d'un prisonnier inconnu, abandonné aux humiliations à l'autre bout du monde, suffit à retirer l'écrivain de l'exil, chaque fois, du moins, qu'il parvient [...] à ne pas oublier ce silence et à le faire retentir par les moyens de l'art⁸¹.

L'écrivain adopte ici la politique de l'honneur en faisant de la misère concrète un absolu qui transcende son action. Cet absolu ne prend donc pas, ici, le sens d'une essence abstraite, mais bien plutôt d'une représentation consciemment placée au fondement de l'action morale.

Si la pensée de Camus peut être rapprochée de celle de Péguy, la même aporie s'applique alors à sa pensée : il ne parvient pas à fonder sa morale sans réinstaurer une transcendance humaine qui rappelle Dieu. Cela lui a d'ailleurs été reproché par Henri Jeanson dans la revue *Esprit* immédiatement après la parution de *L'homme révolté* :

Cette condition humaine, au regard de quelle Justice apparaît-elle frappée de tant d'injustice? [...] La clé de tout cela, je vous dirai encore où je crois la saisir : c'est que Dieu vous occupe infiniment plus que les hommes⁸².

Malgré son athéisme, la pensée de Camus s'inscrit dans une tradition humaniste et moraliste qui suppose un arrière-fond théologique. Comme d'autres avant lui, Camus laïcise le schéma dualiste de la théologie judéo-chrétienne et avance une forme de «dualisme anthropocentrique». C'est dire la difficulté, dans la pensée occidentale, de penser une morale en dehors des cadres d'une transcendance divine ou humaine.

Conclusion

Camus ne réussit pas, somme toute, à « dépasser » la contradiction dans sa pensée philosophique : il critique les absolus divins et historiques, mais propose une révolte au nom de valeurs sur lesquelles on ne peut transiger, telles la solidarité humaine, la justice et la vérité. La pensée humaniste au fondement de la métaphysique moderne représente le monde comme étant divisé entre un au-delà et un ici-bas, en « divinisant » en quelque sorte une certaine idée de la personne et de l'humanité. On peut penser cette métaphysique humaniste comme une religiosité séculière, à rapprocher de la « religion de l'humanité » de Durkheim, ou encore, dans une optique péguyste, comme un fondement symbolique nécessaire pour vivre en commun.

Les apories de la pensée de Camus tiennent selon nous au fait qu'il ait tenté, dans une certaine mesure, de faire naître des jugements de valeur d'une expérience concrète, de les rationaliser pour les faire apparaître comme des jugements de fait. La tension entre rationalisme et lyrisme dans *L'homme révolté* montre bien que ce qui permet un monde commun relève, bien plus que d'un principe rationnel, d'un sentiment en faveur de l'humanité, de la justice et de la vérité. Camus semble craindre, dans une certaine mesure, d'assumer cette position, puisqu'elle signifierait qu'il n'y aurait pas de fondement solide à la morale. Ne pas ancrer solidement la révolte signifierait admettre qu'elle est une position difficilement soutenable. Or, la révolte est effectivement instable : c'est une position qui relève de l'héroïsme, ce qui pose le problème de son accomplissement. L'héroïsme est, nous le savons, affaire d'exception : sous quelles conditions peut-on alors espérer que la Cité soit gouvernée par les principes identifiés par Camus ?

Les contradictions de la pensée de Camus sont sans doute difficilement surmontables, comme le révèle la problématisation de la « question théologico-politique » dans la philosophie politique contemporaine, notamment dans l'oeuvre de Marcel Gauchet⁸³. Les Modernes, ayant cru chasser les dieux de la Cité, se sont aperçus qu'on ne les chassait pas en disant le mot, et qu'une transcendance continuait de fonder l'espace civique malgré le processus de

sécularisation moderne – la religion, comme l'affirme Gauchet dans *Le désenchantement du monde*, aurait ainsi « été l'habit multimillénaire d'une structure anthropologique plus profonde qui, les religions défaites, n'en continue pas moins à jouer sous une autre vêture⁸⁴ ». Si une telle hypothèse sur la permanence d'une transcendance de la morale en modernité est vraie, plutôt que de poursuivre le chimérique projet d'expulser les dieux de la Cité, mieux vaudrait savoir à quel dieu l'on prêche. Autrement dit, plutôt que de viser l'expulsion de tous les jugements de valeur au profit des jugements de faits, ce qui est illusoire, sachons davantage reconnaître les jugements de valeur qui nous meuvent. C'est justement à une telle oeuvre de clarté qu'est vouée la science selon Max Weber : sans pouvoir trancher sur les jugements de valeur, elle nous indique « qu'en adoptant telle position vous servirez tel Dieu et vous offenserez tel autre⁸⁵ ». Sans apporter de réponses, une telle réflexion sur les valeurs qui nous orientent permettrait d'acquérir une meilleure connaissance de notre époque afin de s'y orienter plus lucidement.

Quels dieux nous gouvernent aujourd'hui ? Voilà une question à la fois immense et essentielle. Sans prétendre s'y aventurer convenablement ici, notons tout de même que les valeurs humanistes au coeur de la métaphysique moderne tendent aujourd'hui, dans une certaine mesure, à être disqualifiées au profit de valeurs plus individualistes et plus particularisantes – notons, à ce propos, le caractère à la fois moral et fortement individualiste que prend le terme populaire de diversité dans la société contemporaine. Dans ce contexte, la pensée de Camus nous semble pertinente pour nous rappeler les intentions de la pensée humaniste : la recherche d'universaux, ou de référents communs, est un projet dressé avant tout contre l'absurdité du monde et le nihilisme des valeurs. C'est d'abord dans une révolte contre le non-sens et le chaos que les Modernes posent des valeurs humanistes, valeurs qui se veulent universelles afin d'assurer les conditions de possibilité d'une vie commune. Si ces valeurs tendent aujourd'hui à être critiquées, parce que l'universel dissimulerait plutôt l'arbitraire, et donc un rapport de force ou de domination à la base d'inégalités, devons-nous pour autant jeter aux oubliettes l'héritage humaniste de la modernité ? La

pensée de midi appelle plutôt à la prudence. Il est certes permis de critiquer les universaux de la modernité d'avoir créé des inégalités, ou encore d'avoir eu des conséquences paradoxales, effets dont il importe de prendre acte ; toutefois, le projet humaniste lui-même, soit l'élaboration d'une morale permettant le dépassement du nihilisme, nous semble garder toute sa pertinence et son actualité.

-
1. Bernard East, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, Montréal, Bellarim, 1984, p. 67-101 ; Pierre-Henri Simon, *Présence de Camus*, Bruxelles, Renaissance du Livre, 1962, p. 131-134.
 2. Cité dans Arnaud Corbic, *Camus : l'absurde, la révolte, l'amour*, Paris, Éditions de l'atelier, 2003, p. 51.
 3. Pierre Michel, « Octave Mirbeau et Albert Camus », s.l., Société Octave Mirbeau, 2005, <http://membres.lycos.fr/fabiensolda/darticles%20francais/PM-OM%20et%20Camus2.pdf>, p. 34.
 4. *Ibid.*, p. 46.
 5. *Idem.*
 6. *Idem.*
 7. *Ibid.*, p. 44.
 8. *Idem.*
 9. *Ibid.*, p. 49.
 10. *Idem.*
 11. Le narrateur est associé aux Français et le destinataire, aux Allemands ; toutefois, dans la préface à l'édition italienne, Camus corrige ses propos en précisant qu'il s'agit d'un conflit entre « les Européens libres » et « les nazis ».
 12. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, Paris, Gallimard, 1991 (c1948), p. 68-69.
 13. *Ibid.*, p. 69.
 14. *Ibid.*, p. 57.
 15. *Ibid.*, p. 57-59.
 16. Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1966 (c1951), p. 15.
 17. *Idem.*
 18. *Ibid.*, p. 16.
 19. *Ibid.*, p. 21.
 20. *Idem.*
 21. *Idem.*
 22. *Idem.*

23. *Ibid.*, p. 39.
24. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Éditions Gallimard, 1947.
25. José A. Prades, « La religion de l'humanité. Notes sur l'anthropocentrisme de Durkheim », dans *Archives des sciences sociales des religions*, no. 69, janvier-mars 1990, p. 62.
26. *Idem.*
27. Émile Durkheim, cité dans *ibid.*, p. 63.
28. Albert Camus, *Discours de Suède*, Paris, Gallimard, 1957, p.19-20.
29. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 71.
30. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 39.
31. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 26.
32. *Ibid.*, p. 351.
33. *Ibid.*, p. 349.
34. *Ibid.*, p. 350.
35. Pierre Michel, *op. cit.*, p. 49.
36. Roland Quillot, « Lumière et ambiguïtés de la trajectoire camusienne », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi, *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 202.
37. *Idem.*
38. Jean Sarocchi, *Camus*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 38.
39. Albert Camus, *Discours de Suède*, *op. cit.*, p. 19-20.
40. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 70.
41. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 351.
42. *Ibid.*, p. 358.
43. *Ibid.*, p. 373.
44. Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, 186 pages. Édition électronique : http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/savant_politique/Le_savant.pdf, consultée le 12 novembre 2008, p. 64.
45. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 358.
46. *Ibid.*, p. 29.
47. *Ibid.*, p. 363.
48. Bernard East, *op. cit.*, p. 67-68.
49. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 369.
50. *Ibid.*, p. 371.
51. *Ibid.*, p. 370.
52. *Idem.*
53. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 77.

54. Albert Camus, *Carnets II*, Paris, 1964, p. 174, cité dans Bernard East, *op.cit.*, p. 68.
55. Pierre-Henri Simon, *op. cit.*, p. 116.
56. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 28.
57. Pierre-Henri Simon, *Présence de Camus*, *op. cit.*, p. 59.
58. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 29.
59. *Ibid.*, p. 363.
60. Bernard East, *op. cit.*, p. 67.
61. Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 35-36.
62. Gilles Labelle, «Le Republicanisme antimoderne de Charles Péguy», dans *Monde commun*, 18 septembre 2008, texte présenté dans le cadre d'un atelier du CIRCEM, http://www.mondecommun.com/index.php/enjeux-et-debats/peguy_et_la_fausse_republique_du_quebec/P1, consulté le 15 novembre 2008; voir également Gilles Labelle, «Péguy et la «fausse république» du Québec», dans *Le Devoir*, 19 avril 2008, pour une analyse péguyste de la situation politique au Québec depuis la Révolution tranquille.
63. Cette position est défendue par Charles Péguy dans *De Jean Coste*, s.l., Babel, 1993.
64. On pourrait également rapprocher la critique de la notion moderne de progrès chez Péguy et Camus.
65. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 38.
66. *Ibid.*, p. 71.
67. *Idem.*
68. Charles Péguy, *Notre jeunesse*, dans *Œuvres en prose complètes III*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1992, p. 10.
69. *Idem.*
70. Albert Camus, *Lettres à un ami allemand*, *op. cit.*, p. 71.
71. *Idem.*
72. *Ibid.*, p. 39.
73. *Ibid.*, p. 63.
74. *Ibid.*, p. 25.
75. *Ibid.*, p. 74.
76. *Idem.*
77. *Ibid.*, p. 54.
78. *Ibid.*, p. 30.
79. *Ibid.*, p. 57.
80. *Idem.*
81. Albert Camus, *Discours de Suède*, *op. cit.*, p. 16.
82. Henri Jeanson, cité dans Pierre-Henri Simon, *op. cit.*, p. 124.

83. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
84. *Ibid.*, p. 42.
85. Max Weber, *op. cit.* Page consultée le 12 novembre 2008, p. 23.