



**Université de Chypre**  
Département d'Études  
Françaises et Européennes

**LA LOI, LA JUSTICE ET LA NOTION D'ABSURDE  
DANS L'ŒUVRE D'ALBERT CAMUS**

**ANGELIKA THEOFANIDI**

**THÈSE DE DOCTORAT**

**JUIN 2019**



**Université de Chypre**  
Département d'Études  
Françaises et Européennes

**LA LOI, LA JUSTICE ET LA NOTION D'ABSURDE  
DANS L'ŒUVRE D'ALBERT CAMUS**

**ANGELIKA THEOFANIDI**

**THÈSE DÉPOSÉE POUR L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTEUR  
DE L'UNIVERSITÉ DE CHYPRE**

**JUIN 2019**

ANGELIKA THEOFANIDI

**PAGE DE VALIDATION  
ΣΕΛΙΔΑ ΕΓΚΥΡΟΤΗΤΑΣ**

**Candidate au Doctorat: Angelika Theofanidi**

**Titre de la Thèse de Doctorat : La Loi, la Justice et la notion d’Absurde dans l’œuvre d’Albert Camus**

*La présente thèse de doctorat a été soutenue dans le cadre des études pour l’obtention du Doctorat au Département d’Études Françaises et Européennes et a été admise le ..... par les membres du jury.*

**Les membres du jury :**

**DIRECTEUR DE THÈSE :  
Professeur Yiannis E. Ioannou**

---

**Professeur émérite Danièle Chauvin**

---

**Professeur May Chehab**

---

**Professeure associée Fabienne H. Baider**

---

**Professeur associé Stavros Tombazos**

---

## **Déclaration de la doctorante**

La présente thèse de doctorat est déposée pour l'obtention du grade de Docteur de l'Université de Chypre. C'est le produit d'un travail authentique personnel, mis à part les cas mentionnés ou cités dans les références, notes en bas de pages et dans d'autres déclarations.

**Angelika Theofanidi**

---

## Résumé

À première vue, quelqu'un pourrait se demander, quel est le lien entre la justice et l'absurde de la vie. Ces deux notions semblent ne pas avoir de lien explicite entre elles mais si nous examinons de plus près la notion d'absurde, telle qu'elle est vue par Albert Camus, nous constaterons que justice et absurde sont fortement liés. La question de la justice a troublé et inspiré simultanément le monde philosophique dès l'Antiquité. Personne n'est jamais vraiment parvenu à expliquer concrètement ce dont il s'agit et comment elle fonctionne puisqu'elle reste une notion ouverte ; elle reste ouverte à cause de son caractère polymorphe et polyvalent. Le monde philosophique n'arrivera peut-être jamais à la définir ; elle est tellement liée à d'autres notions tels que la loi, le droit, le bien, la valeur par exemple, qu'elle ne peut être définie, si toutes les notions mentionnées ne sont pas prises en considération elles aussi. Justice idéale et Justice institutionnelle se trouvent la plupart du temps en conflit. La question qui surgit est celle-ci ; l'homme peut-il rester fidèle soit à l'une soit à l'autre ? Il n'y aura pas toujours des conflits entre les deux ? Nous avons à faire avec deux concepts qui sont considérés comme des vérités absolues, un élément qui a des conséquences négatives la plupart de fois. Si nous mettons à part la Justice idéale et la Justice institutionnelle, quelqu'un pourrait dire que nous avons tous un sentiment inné de la justice et que nous pourrions distinguer un mauvais acte d'un acte qui est bon. À un certain moment, l'homme constate que, quoi qu'il en fasse, les injustices semblent triompher dans le monde. Pourquoi des gens innocents meurent soit à cause de la famine soit à cause d'une guerre ? Pourquoi l'homme doit affronter une multitude de difficultés dans cette vie ? Ces questions surgissent à l'esprit et c'est à chaque homme de comprendre quel chemin suivre pour atteindre la justice, s'il y en a une.

La notion d'absurde qui est présente dans l'œuvre d'Albert Camus est construite nous pourrions dire, autour du thème de la justice ou plutôt de l'injustice. Qui est vraiment l'homme absurde de Camus ? C'est l'homme qui réalise que son existence est injuste et, quoi qu'il fasse un jour tout se terminera avec sa mort. Pourquoi vivre et comment vivre ? L'homme est dans l'impasse ; il cherche des réponses, il cherche un soulagement pour pouvoir surmonter la peur de sa mort à laquelle il ne peut pas échapper. Il se tourne vers Dieu, mais ce dernier reste toujours silencieux. Face à ce silence, l'homme se trouve face à une grande décision et une grande découverte. L'existence de Dieu est contestée et l'homme commence peu à peu à utiliser l'instrument le plus fort qu'il a en étant un être humain ; sa raison. Cette capacité peut devenir un instrument dangereux puisque l'homme

peut l'utiliser d'une manière fautive. Les atrocités des deux guerres mondiales en sont un exemple représentatif. L'homme qui est guidé seulement par sa raison ne peut la plupart du temps être conduit vers le nihilisme que Nietzsche explique dans son œuvre. La phrase de Zarathoustra « Rien n'est vrai, tout est permis » laisse l'imagination du lecteur dans un état pour le moins confus et nous sommes confrontés à l'affirmation absolue. C'est ici que Camus se différencie de Nietzsche. Tout n'est pas possible chez Camus ; il y a toujours une limite dans la vie selon lui.

Pour ne pas dépasser cette limite, Camus à côté de la notion d'absurde, promeut aussi sa philosophie de la révolte. Une fois que l'homme prend conscience de sa condition malheureuse il a deux options ; soit de se suicider pour ne pas souffrir, soit de se révolter. Il faut selon Camus dire « oui » à la vie et « non » à la mort. L'homme absurde doit chercher et trouver les choses qui ont de l'importance dans la vie. Parmi ces choses, Camus souligne qu'il y en a une qui joue un rôle primordial dans notre existence. Pour que l'homme éprouve le bonheur et pas le malheur, il faut partager ses angoisses avec ses semblables et par là tous les hommes doivent unir leurs angoisses et inquiétudes pour arriver à un monde plus juste. Cette valeur de solidarité et de la découverte de l'autre est, pour Camus cet élément qui va aider l'homme à distinguer le bien du mal, l'injuste du juste.

Camus invite l'homme à devenir heureux ; cela ne doit pas rester une utopie, si l'homme respecte la nature, son semblable et surtout lui-même, il peut arriver au bonheur. La « pensée de midi » de Camus montre le chemin. Dès l'Antiquité, la mesure jouait un rôle significatif, là où il était question de dépassement des limites. L'homme de l'excès était châtié par Némésis, déesse de la mesure. Tout ce qui était contre l'amour de la vie devait être détruit. La limite et la valeur doivent être plus fortes que l'excès, plus fort que « l'hybris ». De plus, il y avait toujours des hommes qui disaient que quoi qu'ils fassent, ils ne pouvaient pas échapper au fatalisme. Ils pensaient que tout était écrit avant leur naissance et chaque action qu'ils commettaient n'était qu'une action provoquée ou dirigée par une puissance invisible qu'ils nommaient fatalisme. Nous pouvons donner plusieurs noms à toutes ces forces invisibles qui semblent diriger nos vies ; fatalisme, dieu, destin, absurde. La question qui reste est : si nous laisserons ces forces nous menacer ou nous libérer ? Toute l'œuvre de Camus tourne autour d'une dualité ; il y a l'ombre mais il y a aussi le soleil. Cette dualité montre que même si l'homme cherchera toujours des réponses concernant sa condition et le but de sa vie, il doit en même temps mettre à part ces questionnements qui le troublent quotidiennement et jouir de sa vie avec tout ce qu'elle a à

lui offrir soit négatif comme de positif. En embrassant la vie en sa totalité, l'homme n'aura pas le temps de chercher des réponses à des questions qui ne font rien d'autre que de créer de nouvelles questions. Il faut avoir en tête que si nous prenons soin de chaque seconde, les heures prendront soin d'elles-mêmes et cela va être une victoire significative pour cet être raisonnable qui doit enfin comprendre qu'il faut payer plus d'importance à ses sensations ; jouir de la vie sans détruire la liberté de son semblable, laisser ses sensations libres pour sentir le plaisir de la vie mais sans aller jusqu'à l'excès. Pour que la justice et l'absurde puissent coexister dans l'âme de l'homme il faut que la limite soit cet élément qui montre le chemin. Il faut imaginer Sisyphe heureux.



## Abstract

At first glance, someone could ask oneself, what is the connection, between justice and the absurdity of life. These two notions do not really have an explicit link between them but if we carefully study the philosophy of the absurd as it is presented by Albert Camus, we will realise that justice and absurdity are strongly connected. The question of justice has troubled and inspired at the same time the philosophical world since Ancient times. Nobody has ever really reached a tangible explanation of what it really is and how it works since it is considered to be an open concept; by open we mean that we can attribute many meanings and many forms to this concept. The philosophical world might never be able to define it; justice is connected to other concepts, amongst others, the concept of law, the concept of good, and the concept of value. If these concepts are not taken into consideration, justice may never be defined. Metaphysical justice and institutional justice are, most of the time in conflict. What is the question that arises? We are dealing with two concepts that are regarded to be absolute truths and this has negative consequences most of the time. If we put metaphysical and institutional justice aside, one could say that all human beings have an innate feeling of justice and that we can distinguish a bad act from a good act. At a certain time, man realises that no matter what he does, injustice seems to prevail in the world. Why do innocent people die of famine and of war? Why does man have to come across a multitude of difficulties during his life? These questions arise and it is a man's duty to understand which path he has to follow to reach justice, if there is one.

The philosophy of the absurd, which is present in the work of Albert Camus, is built one could say, around the theme of justice or rather of injustice. Who is the absurd man of Camus? It is he who realises that his existence is unjust and no matter what he does everything will end with death. Why should he live and how should he live? Man finds himself at a dead end; he searches for answers, he looks for some kind of consolation in order to overcome the fear of death that he cannot escape. Man reaches out to God, but the He is always silent and man is left with unanswered questions. Faced with this silence, man is confronted with a big decision and a big discovery. The existence of God is questioned and man begins to gradually use the strongest instrument he has as a human being; his reasoning. This capacity can become a dangerous instrument due to the fact that man can use it in the wrong way. The atrocities of the two world wars are illustrative examples. The individual who is driven only by his reason is mostly pushed towards

nihilism which is explained throughout the work of Nietzsche. The phrase of Zarathoustra "Nothing is true, everything is allowed" leaves the reader's imagination confused and faced with the so called "absolute affirmation". This is where Camus differs from Nietzsche. Not everything is possible in Camus's theory; there is always a limit in life according to him.

In order not to exceed the limit, Camus develops the philosophy of revolt alongside his philosophy of the absurd. Once the individual realises that his existence is unfortunate, he has two options; either to commit suicide and avoid suffering or to revolt. According to Camus, we have to say 'yes' to life and 'no' to death. The absurd man has to search and find what counts in life. Camus insists that solidarity plays a major role in our existence. For man to experience happiness and not the opposite he has to share his anguish with his fellow beings and from there, all men have to unite their feeling of anguish and their worries to achieve a just world. The value of solidarity and the discovering of "the other" is for Camus the element which will help man to distinguish good from bad and the just from the unjust.

Camus invites the individual to become happy; this should not remain a utopia. If man respects nature, his fellow being and mostly himself, he can achieve happiness. The "thought of noon" as Camus calls it shows the way. Ever since Ancient times, the concept of measure played a major role wherever there was a problem of exceeding limits. The man of excess was chased by Nemesis, the goddess of measure. All that was against the love of life should be destroyed. The limit and value have to be stronger than any form of excess, stronger than the "hybris". Moreover, there were always men who said that no matter what they do, they would never be able to escape fatalism. They thought that everything was decided before their birth and each and every action was provoked or led by an invisible power they named fatalism. We can give a lot of names to these invisible forces which seem to guide our lives; fatalism, God, destiny, absurd. The question is whether we will leave these forces to threaten us or free us; in all of Camus' work, there is a duality; we have shadows but we also have light. This duality shows the reader that even though man will always search for answers about the purpose of his life, he has to put these questions that trouble him aside and enjoy life with all its negative and positive aspects. If we embrace life in its totality, man will not have time to look for answers to questions that do nothing but create new questions. We should always remember that if we take care of each second, the hours will take care of themselves and this will be an important victory for this reasonable being who has to eventually understand that he has to pay more attention to his senses; enjoying life without ruining his fellow being's liberty,

leaving his senses free to feel the joy of life without being led to excessiveness. If justice and the absurd have to coexist in a man's spirit, limit has to be the element that will show the way. We must believe that Sisyphus is happy.

ANGELIKA THEOFANIDI

## Περίληψη

Με τη πρώτη ματιά, κάποιος μπορεί να διερωτηθεί ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην δικαιοσύνη και το παράλογο της ζωής. Αυτές οι δύο έννοιες μοιάζουν να μην έχουν μια σαφή σχέση μεταξύ τους αλλά εάν εξετάσουμε προσεκτικά τη φιλοσοφία του παραλόγου, μέσα από τα μάτια του Albert Camus, θα διαπιστώσουμε ότι η δικαιοσύνη και το παράλογο συνδέονται ιδιαίτερα. Το ερώτημα της δικαιοσύνης προβληματίσε και ενέπνευσε ταυτόχρονα τον φιλοσοφικό κόσμο από τα χρόνια της αρχαιότητας. Κανείς δεν έχει φτάσει πραγματικά σε μία χειροπιαστή επεξήγηση για το τί είναι η δικαιοσύνη και για το πως λειτουργεί αφού πρόκειται για μία έννοια που παραμένει ανοιχτή. Αυτό γίνεται γιατί έχει χαρακτήρα πολύμορφο και πολύπλευρο. Ο φιλοσοφικός κόσμος δεν θα φτάσει ίσως ποτέ να καθορίσει την έννοια της. Η έννοια της δικαιοσύνης είναι συνδεδεμένη με άλλες έννοιες όπως οι νόμοι, το δίκαιο, το καλό και η αξία για παράδειγμα, που είναι δύσκολο να καθοριστεί, εάν δεν ληφθούν επίσης υπόψη οι παραπάνω έννοιες. Η μεταφυσική δικαιοσύνη και η θεσμική δικαιοσύνη έρχονται τις περισσότερες φορές σε σύγκρουση. Το ερώτημα που εγείρεται είναι εάν ο άνθρωπος μπορεί να παραμείνει πιστός είτε στη μία δικαιοσύνη είτε στην άλλη. Έχουμε να κάνουμε με δύο έννοιες που θεωρούνται απόλυτες αλήθειες και αυτό οδηγεί τις περισσότερες φορές σε αρνητικά αποτελέσματα. Εάν βάλουμε στην άκρη την μεταφυσική δικαιοσύνη και τη θεσμική δικαιοσύνη, κάποιος μπορεί να πει ότι ο άνθρωπος έχει μια έμφυτη αίσθηση δικαιοσύνης και ότι έχει την ικανότητα να διαχωρίσει μία καλή πράξη από μία κακή πράξη. Έρχεται η στιγμή όπου ο άνθρωπος διαπιστώνει ότι, ότι και να κάνει, η αδικία μοιάζει να θριαμβεύει στον κόσμο. Γιατί πεθαίνουν αθώοι άνθρωποι είτε από την ασιτία είτε από τον πόλεμο; Γιατί ο άνθρωπος πρέπει να αντιμετωπίσει μια πληθώρα προβλημάτων στη ζωή του; Αυτές οι ερωτήσεις έρχονται στο μυαλό και είναι στο χέρι του κάθε ανθρώπου να συνειδητοποιήσει ποια διαδρομή πρέπει να ακολουθήσει για να φτάσει στην δικαιοσύνη, εάν υπάρχει.

Η έννοια του παραλόγου που παρουσιάζεται στο έργο του Albert Camus κτίζεται μπορούμε να πούμε γύρω από το θέμα της δικαιοσύνης η καλύτερα γύρω από το θέμα της αδικίας. Ποιος είναι πραγματικά ο παράλογος άνθρωπος του Camus; Είναι αυτός που συνειδητοποιεί ότι η ύπαρξη του είναι άδικη και ότι και να κάνει, μία μέρα όλα θα σταματήσουν με την άφιξη του θανάτου. Γιατί να ζει και πως να ζει; Ο άνθρωπος βρίσκεται σε αδιέξοδο. Αναζητάει απαντήσεις, γυρεύει μία ανακούφιση για να μπορέσει να υπερβεί τον φόβο του θανάτου από τον οποίο δεν μπορεί να ξεφύγει. Στρέφεται προς

τον Θεό, αλλά αυτός παραμένει πάντα σιωπηλός και ο άνθρωπος συνεχίζει να έχει αναπάντητα ερωτήματα. Μπροστά σε αυτή τη σιωπή, ο άνθρωπος βρίσκεται αντιμέτωπος με μια μεγάλη απόφαση και μια μεγάλη ανακάλυψη. Η ύπαρξη του Θεού αμφισβητείται και ο άνθρωπος αρχίζει σιγά σιγά να χρησιμοποιεί το πιο δυνατό εργαλείο που κατέχει όντας άνθρωπος. Την λογική του. Αυτή του η ικανότητα μπορεί να γίνει ένα επικίνδυνο εργαλείο εφόσον ο άνθρωπος μπορεί να το χρησιμοποιήσει με λάθος τρόπο. Οι φρικαλεότητες των δύο παγκόσμιων πολέμων είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα. Ο άνθρωπος που οδηγείται μόνο από τη λογική δεν μπορεί παρά να οδηγηθεί προς τον μηδενισμό τον οποίο εξηγεί ο Νίτσε στο έργο του. Η πρόταση του Ζαραθούστρα "τίποτα δεν είναι αληθινό, όλα επιτρέπονται" αφήνει τη φαντασία του αναγνώστη σε μία κατάσταση το λιγότερο μπερδεμένη και βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την αποκαλούμενη απόλυτη επιβεβαίωση. Εδώ είναι που ο Camus χωρίζει τις απόψεις από τον Νίτσε. Δεν επιτρέπονται όλα στον Camus, πάντα υπάρχει ένα όριο στην ζωή κατά την άποψη του.

Για να μη ξεπεραστεί αυτό το όριο, ο Camus, μαζί με τη 'φιλοσοφία' του παραλόγου, προωθεί επίσης της φιλοσοφία της εξέγερσης. Όταν ο άνθρωπος συνειδητοποιήσει ότι η κατάσταση του είναι δυστυχής, έχει δύο επιλογές, είτε να αυτοκτονήσει για να μη υποφέρει, είτε να εξεγερθεί. Πρέπει κατά τον Camus, να λέμε "ναι" στη ζωή και "όχι" στον θάνατο. Ο παράλογος άνθρωπος πρέπει να ψάξει και να βρει τα πράγματα που έχουν αξία στη ζωή. Μεταξύ αυτών των πραγμάτων, ο Camus υπογραμμίζει ότι υπάρχει κάτι που παίζει καθοριστικό ρόλο στην ύπαρξη μας. Για να νιώσει ο άνθρωπος ευτυχής και όχι το αντίθετο, πρέπει να μοιραστεί τις ανησυχίες του με τους συνανθρώπους του και από κει και πέρα όλοι οι άνθρωποι πρέπει να ενώσουν τις ανησυχίες και τους προβληματισμούς τους για να μπορέσουν να φτάσουν σε ένα κόσμο πιο δίκαιο. Αυτή η αξία της αλληλεγγύης και η ανακάλυψη του άλλου, είναι για τον Camus αυτό το στοιχείο που θα βοηθήσει τον άνθρωπο να διαχωρίσει το καλό από το κακό, το άδικο από το δίκιο.

Ο Camus καλεί τον άνθρωπο να γίνει ευτυχισμένος, αυτό δεν πρέπει να παραμείνει μόνο μία ουτοπία. Εάν ο άνθρωπος σέβεται τη φύση, τον συνάνθρωπο του και κυρίως τον εαυτό του, μπορεί να φτάσει στην ευτυχία. Η "σκέψη του μεσημεριού" του Camus δείχνει τον δρόμο. Από την αρχαιότητα, το μέτρο έπαιζε καθοριστικό ρόλο όπου ήταν θέμα ξεπέραςμα των ορίων. Ο άνθρωπος της υπερβολής τιμωρείτο από την Νέμεση, θεά του μέτρου. Ότι ήταν ενάντια στην αγάπη για ζωή έπρεπε να καταστραφεί. Το όριο και η αξία πρέπει να είναι πιο δυνατά από τη υπερβολή, πιο δυνατά από την "ύβρη". Επιπλέον, υπήρχαν πάντα άτομα που έλεγαν ότι, ότι και να κάνουν δεν μπορούν να ξεφύγουν από το

μοιραίο. Πίστευαν ότι όλα είχαν γραφτεί πριν έχουν καν γεννηθεί και κάθε τους πράξη δεν είναι παρά μόνο μια πράξη που καθοδηγείτε από μια αόρατη δύναμη την οποία ονομάζουν μοίρα. Μπορούμε να δώσουμε πολλά ονόματα σε όλες αυτές τις αόρατες δυνάμεις που μοιάζουν να καθοδηγούν τη ζωή μας. Μοίρα, Θεός, πεπρωμένο, παράλογο. Το ερώτημα το οποίο παραμένει είναι εάν θα αφήσουμε αυτές τις δυνάμεις να μας απειλήσουν ή να μας ελευθερώσουν. Όλο το έργο του Camus στηρίζεται σε μια δυαδικότητα. Υπάρχει το σκοτάδι αλλά υπάρχει και το φως. Αυτή η δυαδικότητα δείχνει πως αν και εφόσον ο άνθρωπος θα ψάχνει συνεχώς απαντήσεις για το νόημα της ζωής, πρέπει να αφήσει κατά μέρος αυτούς του προβληματισμούς και να γευτεί τη ζωή μαζί με τα αρνητικά και με τα θετικά της στοιχεία.

Αγκαλιάζοντας τη ζωή στην ολότητα της, ο άνθρωπος δεν θα έχει χρόνο να ψάχνει απαντήσεις σε ερωτήματα που δεν κάνουν τίποτα άλλο από το να εγείρουν νέα ερωτήματα. Πρέπει να έχουμε κατά νου ότι εάν φροντίσουμε το κάθε δευτερόλεπτο, οι ώρες θα φροντίσουν τον εαυτό τους και αυτό θα είναι μια σημαντική νίκη για αυτό το έλλογο όν που πρέπει να καταλάβει ότι πρέπει να δίνει περισσότερη σημασία στις αισθήσεις του. Να απολαμβάνει τη ζωή χωρίς να καταστρέφει την ελευθερία του συνανθρώπου του, να αφήνει τις αισθήσεις του ελεύθερες για να αισθανθεί τη χαρά της ζωής χωρίς να καταφεύγει στην υπερβολή. Για να μπορέσει η δικαιοσύνη και το παράλογο να συνυπάρξουν στην ψυχή του ανθρώπου, πρέπει το όριο να είναι το στοιχείο που θα δείξει τον δρόμο. Πρέπει να φανταστούμε τον Σίσυφο χαρούμενο.

## Remerciements

En premier lieu, mes plus vifs et sincères remerciements s'adressent à mon professeur et directeur de thèse Monsieur Yiannis E. Ioannou de m'avoir accompagné tout au long de ce travail. Je le remercie pour son aide qui m'a permis de faire cette thèse dans de bonnes conditions. Je voudrais lui exprimer ma gratitude pour la confiance dont il a fait preuve à mon égard.

J'exprime aussi ma gratitude et ma reconnaissance envers Madame Fabienne H. Baider et Madame May Chehab et pour avoir généreusement fourni des éléments indispensables afin de mener à bien ce travail. Je tiens à remercier tout particulièrement les membres externes du jury, Madame Danièle Chauvin et Monsieur Stavros Tombazos qui ont accepté d'évaluer mon étude et qui m'ont honorée de leur présence le jour de la soutenance de ma thèse.

Ma reconnaissance va également à mes chers amis et surtout ma famille d'avoir contribué, chacun à sa manière, à la réalisation de ce projet. Un grand merci pour leur patience et leur compréhension.

Je dédie cette thèse à mon père, à ma mère et ma sœur qui m'ont aidée tout au long de ce travail. C'est grâce à eux que je suis arrivée ici...

# SOMMAIRE

<b>1</b>	<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>LA JUSTICE : UNE NOTION POLYSÉMIQUE ET POLYMORPHE.....</b>	<b>7</b>
2.1	Notions philosophiques de la justice de l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui.....	7
2.2	Connaissance intuitive du mot ou mélange des différentes notions ? .....	16
2.3	Approche philosophique et sociale .....	19
2.3.1	<i>La justice métaphysique .....</i>	<i>19</i>
2.3.2	<i>La justice institutionnelle .....</i>	<i>26</i>
2.4	<b>La Justice et les vérités absolues .....</b>	<b>31</b>
2.4.1	<i>Justice « idéale » et justice institutionnelle.....</i>	<i>38</i>
2.4.2	<i>Le cas d'Albert Camus : Approche de la justice .....</i>	<i>53</i>
2.5	<b>Question d'un sentiment inné .....</b>	<b>60</b>
2.5.1	<i>Homme primitif / Homme social .....</i>	<i>64</i>
2.5.2	<i>Les notions du bien et du mal : commencement des injustices .....</i>	<i>68</i>
2.6	<b>L'injustice plus forte que la justice : une constatation à revoir.....</b>	<b>73</b>
2.6.1	<i>L'homme dans l'impasse : le chemin vers la justice, un sommet à atteindre .....</i>	<i>76</i>
<b>3</b>	<b>L'ABSURDE : MENACE OU LIBÉRATION.....</b>	<b>78</b>
3.1	La notion d'absurde dans l'œuvre d'Albert Camus .....	78
3.2	L'homme dans l'impasse .....	80
3.3	Sisyphé – Meursault : figures exemplaires de l'angoisse existentielle.....	82
3.4	La découverte de la finitude et la « mort de Dieu » .....	87
3.5	« La raison » chez Nietzsche.....	91
3.6	Nihilisme : conséquence de l'impasse existentielle.....	92
3.6.1	<i>L'affirmation absolue : une notion dangereuse .....</i>	<i>94</i>
3.6.2	<i>Camus et la rupture avec la philosophie nietzschéenne.....</i>	<i>97</i>
3.6.3	<i>Tout n'est pas possible : le cas des « Justes » d'Albert Camus .....</i>	<i>100</i>
<b>4</b>	<b>LA RÉVOLTE : JUSTIFICATION DE L'EXISTENCE .....</b>	<b>104</b>
4.1	La révolte .....	104
4.2	La révolte solitaire.....	109
4.2.1	<i>Prise de conscience et réévaluation des valeurs .....</i>	<i>109</i>
4.3	<b>La Révolte solidaire : une valeur existentielle .....</b>	<b>114</b>
4.3.1	<i>La valeur de solidarité et la découverte de l'autre .....</i>	<i>114</i>



4.3.2	<i>Lutte contre le totalitarisme</i> .....	124
4.3.3	<i>Le système totalitaire</i> .....	131
<b>5</b>	<b>LA « PENSÉE DE MIDI » ET LE CHEMIN VERS LE BONHEUR</b> .....	<b>145</b>
5.1	<b>La pensée grecque et le « mythe de Némésis »</b> .....	<b>145</b>
5.2	<b>L'amour de la vie et la « pensée de midi »</b> .....	<b>148</b>
5.3	<b>Les notions de la limite et de la valeur</b> .....	<b>154</b>
5.4	<b>L'« hybris » et la « catharsis »</b> .....	<b>158</b>
5.4.1	<i>Le cas de Meursault : est-ce une figure tragique ?</i> .....	<i>164</i>
5.5	<b>Où se trouve le vrai bonheur ?</b> .....	<b>170</b>
5.5.1	<i>Le bonheur et le fatalisme</i> .....	<i>179</i>
5.5.2	<i>La bonne vie</i> .....	<i>181</i>
	<b>CONCLUSION</b> .....	<b>183</b>
	<b>RÉFÉRENCES</b> .....	<b>191</b>
	<b>INDEX</b> .....	<b>204</b>

# 1 Introduction

« Dans notre société tout homme qui ne pleure pas à l'enterrement de sa mère risque d'être condamné à mort »<sup>1</sup>. Cette phrase d'Albert Camus résume peut-être toute sa pensée concernant le destin et la condition de l'homme. Camus est un écrivain dont l'œuvre a profondément marqué l'histoire de la littérature française. En effet, le monde littéraire doit beaucoup à ce franco-algérois, né en 1913 ; ainsi, les sujets qu'il traite à travers son œuvre restent encore remarquablement contemporains de nos jours. Bien qu'en 1960, un accident de voiture laisse son œuvre à jamais inachevée, Camus laisse déjà à ses lecteurs un héritage riche de messages significatifs concernant leur existence.

C'est très tôt que Camus, alors qu'il est encore jeune, prend conscience de son désir de devenir écrivain. Après que son professeur, Jean Grenier, lui ait donné *La Douleur* d'André de Richaud, Camus se trouve bouleversé par cette lecture ; « mes silences têtus, ces souffrances vagues et souveraines [...] mes secrets enfin, tout cela pouvait donc se dire »<sup>2</sup>. Une enfance pauvre, la tuberculose à dix-sept ans et la menace continue de la mort sont tant d'événements tragiques qu'il peut maintenant partager, par le biais de son écriture. Ce sont ses angoisses personnelles qui ouvrent la porte à des pensées qui touchent un niveau plus universel.

Fils du XX<sup>ème</sup> siècle, c'est en plein cœur que Camus ressent chaque sentiment provoqué par la barbarie des deux guerres mondiales. Comme tous ses contemporains, son quotidien est bercé, constamment, d'une angoisse et d'une incertitude existentielles, comme il le souligne très bien : « notre siècle est le siècle de la peur »<sup>3</sup>. Une partie de son œuvre littéraire reflète cette inquiétude qui régnait alors sur l'humanité et une tristesse commence à naître en lui; son besoin d'écrire devient de plus en plus urgent. La guerre, la souffrance, l'impasse soulèvent des questions. Il voulait donner une voix à tous ses esprits qui partageaient avec lui la peur de ce monde sans avenir. Quel est le destin de l'homme dans ce chaos ? Il lui faut établir une morale puisque la mort devient une situation quotidienne où la vie d'une personne se termine brutalement et, nous pourrions même dire, sans raison particulière. L'art semble être pour Camus le seul refuge pour « combattre »

---

<sup>1</sup> GRENIER Roger, *Albert Camus : soleil et ombre*, Gallimard, Paris, 2009, p. 105.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>3</sup> CAMUS Albert, *Actuelles*, Saint-Armand, Paris, 1977, p. 117.

cette absurdité. C'est ainsi que le meurtre collectif, entre autres, devient pour lui un point de départ pour l'élaboration de sa réflexion concernant la notion d'absurde.

Ajoutons que son nom est lié à cette notion ; il suffit d'effectuer une petite enquête pour noter que les lecteurs de la littérature européenne en entendant son nom s'exclament aussitôt, presque spontanément : « L'écrivain de l'absurde ». La majorité des gens connaissent Camus grâce à son œuvre *L'étranger*. C'est son premier roman publié en 1942 et qui est devenu un véritable classique grâce à son air mystérieux. À première vue, l'histoire semble être extrêmement simple, mais c'est à la deuxième et troisième lecture que le lecteur réalise qu'il est face à une création pleine de sens cachés. C'est ce même roman, traduit en une cinquantaine de langues, qui est considéré par plusieurs critiques littéraires comme étant une autobiographie de Camus. En un mot, il a été et reste pour toujours l'auteur de cet œuvre qui a suscité de vives réactions, tant positives que négatives.

Albert Camus ne demandait qu' « une seule chose [...] être lu avec attention »<sup>4</sup>. En lisant ses œuvres, nous remarquons qu'en plus de la notion d'absurde, d'autres notions, qui font partie intégrante de sa pensée, surgissent devant nos yeux. Nous pourrions même dire que toutes ces notions résument l'attitude de Camus face à l'existence de l'homme. Lire cet écrivain avec attention peut changer notre conception de la vie et nous ouvrir les yeux sur comment elle doit être vécue, selon ses idées élaborées mais aussi celles d'autres auteurs et philosophes qui l'ont radicalement influencé.

À un moment donné, Camus a écrit « je ne puis parler que de ce que je sais »<sup>5</sup>. Héritier d'une histoire sanglante, il comprend que le sentiment de l'absurde est associé à d'autres notions. En effet, de nombreux concepts ne peuvent pas être séparés de celui de l'absurde. L'homme absurde de Camus est celui qui prend conscience que quelque chose ne va pas ; une réflexion intérieure commence à se produire. Le rapport entre l'homme et l'univers dans lequel il vit n'est pas équilibré. Des questions commencent à surgir et l'homme troublé, souffre, et ne comprend pas pourquoi. C'est à ce moment-là que l'homme réalise que des notions fondamentales comme la justice, entre autres, doivent être vues d'un œil différent.

Camus voyait partout le règne de l'injustice. Ses écrits illustrent l'idée que la notion de justice ne doit pas être vue isolément car elle est liée à d'autres notions d'importance morale. Les chapitres qui suivent analyseront la manière dont Camus a tenté de démontrer les différents aspects de la justice ; d'une part la justice vue d'un point de vue

---

<sup>4</sup> CAMUS Albert, *Carnets*, Gallimard, Paris, 1989, p. 86.

<sup>5</sup> CAMUS Albert, *Actuelles*, Saint-Armand, Paris, 1977, p. 177.

philosophique et d'autre part la justice vue d'un point de vue social. À travers ses écrits, le lecteur peut comprendre que, selon Camus, il y a une contradiction entre ces deux aspects. Son œuvre *L'étranger* dépeint cette incompréhension qui existe entre Meursault, le personnage principal, et la cour de justice. Il est évident que la cour, qui est un symbole de la société, ne peut pas comprendre un homme qui se sent exilé, étranger au monde. Il est condamné à mort puisqu'il a commis un meurtre, mais Camus nous présente un homme qui n'a pas compris pourquoi il a tué quelqu'un ; alors, comment peut-il être jugé ? La question qui surgit est celle-ci : Cet homme est-il condamné à mort pour le meurtre qu'il a commis ou parce que son comportement semble bizarre ? La machine judiciaire a à faire à un homme qui n'a pas pleuré à l'enterrement de sa mère ; comment est-ce possible ? Les jurés cherchent un sens logique à cette situation ombrageuse et ils arrivent à la conclusion qu'ils accusent « cet homme d'avoir enterré une mère avec un cœur de criminel »<sup>6</sup>. Est-il possible que cette situation reflète des événements quotidiens où l'homme se sent « piégé », « étranger » ?

En quelques mots, nous pourrions dire, qu'à travers les œuvres de Camus, la justice est présentée comme un sentiment qui se vit au jour le jour, dans la vie personnelle de chacun, mais aussi dans la vie communautaire. Il n'est plus question d'un concept abstrait, la justice est devenue, d'une manière ou d'une autre, une énigme dont il faut trouver la solution. Camus n'a jamais essayé d'analyser le concept de la justice comme un philosophe ; il n'a d'ailleurs jamais prétendu être philosophe ou même tenté de le devenir. Tout son effort consistait à transmettre sa vision de la justice. D'ailleurs, il a écrit « je ne suis pas philosophe, en effet, et je ne sais parler de ce que j'ai vécu »<sup>7</sup>. C'est donc malgré lui, en écrivant des essais dits « philosophiques », comme par exemple *Le mythe de Sisyphe* et *L'homme révolté*, que, pour certains spécialistes en littérature, il entre dans le groupe des philosophes.

Albert Camus voulait laisser un héritage à l'humanité ; pour lui, ses œuvres caractérisées comme « philosophiques », forment une pensée qui se divise en « sections ». Ou plus précisément, comme les nomme l'écrivain algérois, des « cycles ». Il désirait commencer et terminer quelque part et la notion de « cycle » incarne cette façon de penser. En effet, Camus était de l'avis que pour pouvoir saisir le message profond de son œuvre, il fallait le percevoir comme un tout et ne pas considérer chaque livre individuellement.

---

<sup>6</sup> CAMUS Albert, *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1996, p. 136.

<sup>7</sup> CAMUS Albert, *Actuelles II*, Gallimard, Paris, 1965, p. 753.

Ainsi, le cycle de l'absurde et le cycle de la révolte sont respectivement les deux termes qu'il emploie pour désigner ce dévoilement surprenant de sa pensée.

*L'étranger*, *Caligula*, *Le mythe de Sisyphe*, et *Le Malentendu* font partie du cycle de l'absurde. Ce mélange de récits, de théâtre et d'essais incarne, par le biais de leurs personnages, l'absurde dans sa totalité. La rupture entre l'homme et le monde, et l'impasse qui s'en suit est représenté à travers le comportement de Meursault, de Caligula et de Sisyphe. Quand l'homme comprend que la quête du sens amène toujours à une impasse, le suicide se trouve parmi les premières pensées qui lui viennent alors à l'esprit. La question du suicide trouble la pensée de Camus ; « il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide »<sup>8</sup> écrit-il dans *Le mythe de Sisyphe*, essai de 1942. Le cycle de la révolte représente pour Camus le prolongement de sa pensée. Dès le premier cycle qui est celui de l'absurde, le thème de la révolte est présent. L'écrivain veut à travers ses écrits, souligner le fait que la vie de l'homme a un envers et un endroit ; d'une part, le soleil qui brille et de l'autre, l'ombre qui obscurcit. L'homme, conscient de sa situation, doit réaliser qu'il est possible qu'il ne trouve jamais les réponses qu'il cherche, comme le dit si bien Camus : « son rocher est sa chose »<sup>9</sup>. C'est à l'homme de décider comment il veut vivre sa vie. Face à sa condition malheureuse, l'homme doit se révolter pour pouvoir la dépasser. La rupture avec le monde est un point de départ et pas une conclusion. En effet, l'homme révolté de Camus est celui qui encadre la négation et l'affirmation en même temps. Au moment où l'homme, conscient, rejette le suicide en continuant de vivre, il lui faut alors trouver un moyen de survivre tout en écartant ces sombres pensées.

En 1951, Albert Camus aborde le sujet de la révolte avec l'essai intitulé *L'homme révolté*. Le concept de la révolte est étudié parmi d'autres, d'un point de vue historique et philosophique. En étudiant soigneusement les pages de cet essai, le lecteur réalise que la révolte qui était, au départ, individuelle devient maintenant une révolte collective. C'est une angoisse qui est maintenant partagée. Si le révolté individuel rejette le suicide, ici, il est question d'un autre rejet ; du meurtre. Nous pourrions dire que Camus invite le lecteur à réfléchir sur le thème de la mort. Les mots « suicide » et « meurtre » renvoient instantanément à la mort. Une fois que l'homme prend conscience que la vie n'a pas de sens, différentes pensées traversent son esprit, des pensées qui ont comme base des actes qui sont contre le bien-être de l'humanité.

---

<sup>8</sup> CAMUS Albert, *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 17.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 167.

En lisant *L'homme révolté*, le lecteur se trouve devant une réflexion qui a comme thème l'excès du XXème siècle. Fils de son temps, Camus a vécu les conséquences de la violence généralisée et nous pourrions même dire justifiée, de ce siècle sanglant. Il faut néanmoins signaler qu'il y a eu aussi d'autres périodes sanglantes ; les croisades sont un exemple de massacres et de cruauté. L'histoire européenne est pleine d'événements où la violence et la mort occupent des places importantes, mais Camus ne pouvait être plus troublé que par ce qu'il a lui-même vécu dans sa propre chair. Cette violence incontrôlable trouble l'écrivain algérois et en lisant son essai, le lecteur sent profondément son besoin de trouver un moyen de « combattre » cette folie. Il faut trouver un équilibre, une mesure ; cette fureur est devenue un cauchemar quotidien et il semble presque impossible de trouver quelque chose qui mettra fin à ce dérèglement. Quel est finalement le but de Camus ? Que voulait-il véhiculer dans l'esprit de son lecteur ? Les critiques littéraires ont tous leurs propres opinions concernant les messages cachés de ses œuvres, mais personne ne peut vraiment savoir ce que Camus avait en tête. Peut-être que l'auteur lui-même n'avait pas une idée claire du message définitif qu'il voulait transmettre ; plusieurs auteurs admettent que c'est en écrivant leurs œuvres qu'ils arrivent au message final et, parfois, il se peut qu'ils n'y arrivent jamais. Nous pourrions dire qu'en écrivant, Camus cherchait lui aussi une réponse, une justification pour tout ce qu'il vivait et ressentait ; une explication pour des choses qui étaient et seront pour toujours inexplicables. Les chapitres qui suivent tentent de contribuer à l'éclaircissement de ce message encore flou. Le message final, s'il y en a un, n'est pas si important ; l'importance se trouve ailleurs. Elle se trouve dans les lignes de chaque œuvre. La magie de la lecture est dans le message immédiat, la destination ne compte pas toujours autant que le voyage. La lecture des œuvres de Camus est un « voyage » qui offre des messages innombrables.

Les notions de justice, d'absurde, de révolte et du bonheur restent toujours des notions complexes. Comme toutes les notions philosophiques, elles suscitent continuellement des nouvelles questions qui concernent le sens de la vie. La question majeure qui découle de la lecture des écrits de Camus et d'autres philosophes concerne la vie et comment il faut la vivre. L'approfondissement sur les connaissances de ces notions, éclairera peut-être cette obscurité où l'existence est vue négativement. La compréhension des notions telles que la justice et l'absurde aidera l'homme à confronter l'injustice, à lutter contre toute absurdité. Notre thèse a pour but d'éclairer ces notions centrales qui ont troublé le monde philosophique depuis toujours. La justice, l'absurde, la révolte et le bonheur sont les quatre grandes notions qui seront analysées dans les chapitres suivantes. Dans la première partie, nous traiterons la notion de justice en tant que notion

philosophique, métaphysique et institutionnelle. En outre, nous nous intéresserons aux notions du bien et du mal et comment celles-ci poussent l'homme à commettre des actes injustes. Dans la deuxième partie, nous présenterons la notion d'absurde et comment elle peut être soit une menace soit une libération pour l'homme. Le thème du nihilisme va être abordé aussi, en analysant de près la pensée de Nietzsche. Ce qui va être analysé dans la troisième partie concerne la notion de révolte et comment l'homme conscient poursuit un chemin solitaire pour arriver enfin à la révolte solidaire. Enfin dans la quatrième partie, nous traiterons la notion du bonheur. Plus précisément, le chercheur réalise, à travers les écrits de Camus, qu'il est question d'un chemin sur lequel l'homme doit affronter plusieurs obstacles soit psychologiques soit sociaux pour qu'il puisse arriver, si c'est possible à son bonheur personnel.

## 2 La Justice : une notion polysémique et polymorphe

### 2.1 Notions philosophiques de la justice de l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui

La justice. Cette notion est peut-être la seule notion à préoccuper considérablement la pensée de l'homme depuis la nuit des temps. Elle se trouve parmi les notions qui ne peuvent pas être définies facilement ; son caractère polysémique, polymorphe et contradictoire est présent dans la pensée de l'Antiquité grecque et elle reste encore, jusqu'à nos jours, une notion qui trouble le monde philosophique et littéraire. Le premier livre de *La République*<sup>10</sup> est consacré à celle-ci ; Platon construit un dialogue qui introduit le thème de la justice et qui tente de répondre à la question suivante : Comment peut-on définir ce qu'est la justice ? Telle est la question qui tourmente l'histoire de la philosophie. Chacun répond selon son jugement personnel et selon les expériences qu'il a vécues. Dans un dictionnaire, quelqu'un pourrait trouver de nombreuses significations ; la justice est caractérisée entre autres comme « Principe moral qui exige le respect du droit et de l'équité » ou encore comme « Action par laquelle le pouvoir judiciaire, une autorité, reconnaît le droit ou le bon droit de quelqu'un »<sup>11</sup>.

À travers les siècles, la justice en tant que notion, a eu plusieurs connotations ; d'une part, on parle d'un ordre cosmique et d'autre part, de l'application du pouvoir. La modernité a effacé progressivement le visage de cette « justice métaphysique » ; elle prend un visage rationnel en donnant peut-être naissance aux irrationalités de l'histoire contemporaine. La justice avec ses visages différents, existe-t-elle vraiment ? Et si elle existe, où pouvons-nous la trouver ? Des énigmes éternelles qui restent sans réponse tangible. Au demeurant, la multiplicité des « visages » montre incontestablement que personne ne peut dire ce que la justice est vraiment. En parlant de justice, l'humanité se trouve dans l'impasse, même si elle pense avoir trouvé la vraie justice et l'équilibre qu'elle doit apporter avec elle, dans n'importe quelle circonstance.

La Grèce antique, à travers sa mythologie, désirait montrer que la justice était un concept central dans sa morale philosophique et politique ; « dikaiosynè » prenait plusieurs formes dans les mythes et les cosmogonies grecques. Plus précisément, elle prenait des formes anthropologiques : Dikè, Némésis, Thémis sont des noms qui ont pris le visage de

<sup>10</sup> PLATON, *La République. Œuvres Complètes*, Garnier, Paris, 1936.

<sup>11</sup> LAROUSSE, « Dictionnaires de français », *Le site des Éditions Larousse*, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/justice/45236?q=Justice#45189> consulté le 06 Mai 2019.



la justice ; elle change de noms mais son genre reste le même. Nous parlons presque toujours d'une déesse. De nombreux monuments symbolisent la justice et la représentent avec un bandeau, un glaive et une balance. Ces trois éléments représentent l'impartialité, la punition et la situation qui doivent être examinés par le juge ; lorsqu'il est question de justice, l'objectivité est une des qualités les plus essentielles. En ce qui concerne la punition, une fois que la décision a été prise, la peine doit être infligée, mais le juge doit considérer soigneusement chaque cas individuel afin d'arriver à la décision la plus juste. N'oublions surtout pas que tous ces éléments communiquent un seul message ; pour rendre la justice, il ne faut pas analyser chaque élément de façon isolée. La justice est donc équipée de trois éléments essentiels ; mais pourquoi est-elle représentée par une figure féminine ? Pour comprendre cela, il faut nous pencher sur la mythologie grecque, dans laquelle Zeus, le maître de l'univers et donc celui qui régnait sur le monde, s'est uni à Thémis, une Titanide, fille d'Ouranos et de Gaia. Thémis, qui était considérée comme déesse de la loi, a donné naissance à Dikè, parmi d'autres divinités féminines qui surveillaient le sort des hommes. Ainsi, Dikè devient la divinité de la justice et les monuments que nous rencontrons partout dans le monde lui sont peut-être consacrés. Pour aller plus loin, nous pourrions supposer que Dikè est une déesse et pas un dieu puisque c'est l'enfant du maître de l'univers et que c'est aussi une vierge. Métaphoriquement, une vierge est pure, impeccable et immaculée. Tous ces adjectifs ne pourraient-ils pas être utilisés afin de dresser le portrait de la justice idéale ?

Les premières traces de la puissance de cette déesse sont présentes dans les poèmes épiques d'Hésiode qui datent du VIII<sup>ème</sup> siècle avant J.C. Ce poète a laissé un héritage remarquable et ses œuvres sont aujourd'hui un point de référence pour ceux qui veulent connaître les origines et les fonctions de la justice. Le concept de la justice cosmique et humaine jouait un rôle essentiel dans la philosophie grecque ; cette croyance était enracinée dans l'âme des philosophes et de leurs compatriotes. Il est difficile pour l'homme contemporain de comprendre vraiment l'importance de cette déesse qui faisait régner l'ordre. Les poèmes épiques d'Hésiode intitulés *La Théogonie*<sup>12</sup> et *Les Travaux et les Jours*<sup>13</sup> évoquent le triomphe de la justice, là où il est question de démesure. Plus précisément, on se trouve devant une glorification de cette déesse ; elle surmonte toutes les violences et tous les excès.

---

<sup>12</sup> HÉSIODE, « Théogonie », *Éditions du Théâtre Classique*, 1814, [http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/HESIODE\\_THEOGONIE.pdf](http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/HESIODE_THEOGONIE.pdf), consulté le 28 Novembre 2016.

<sup>13</sup> HÉSIODE, « Théogonie ; Les Travaux et les jours », *Éditions du Théâtre Classique*, 1814, [http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/HESIODE\\_TRAVAUXJOURS.pdf](http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/HESIODE_TRAVAUXJOURS.pdf), consulté le 22 Novembre 2016.

L'image de la justice en tant qu'existence cosmique, comme nous l'avons vu plus haut, cède peu à peu sa place à une image plus concrète. Platon était parmi l'un des premiers philosophes, sinon le premier, à donner cette image plus pragmatique de ce que pourrait être vraiment la justice et des propriétés que nous pourrions lui attribuer. Les philosophes avant Platon, mais aussi ceux qui lui ont succédé, avaient tous une idée de ce qu'était la justice. Chacun marque l'histoire de la philosophie différemment ; en examinant les différentes opinions autour de ce sujet, nous pourrions dire que presque tous les philosophes, en se posant la question : « Qu'est-ce que la justice ? », arrivent à la même conclusion. Afin de répondre à cette question, il faut garder en tête le fait que la justice se définit par rapport à d'autres notions ; la complexité, pour comprendre vraiment de quoi il s'agit, se trouve dans cette relation qui existe entre la justice et toutes les autres notions qui surgissent lorsqu'il est question de la définir. Quel rôle joue-t-elle dans la vie sociopolitique de l'homme ? Quel est son rapport avec la morale, le bien ? La justice peut-elle exister seulement dans le contexte social ? Les lignes qui suivent ont pour but de revenir brièvement sur les idées des grands philosophes, de l'Antiquité jusqu'à nos jours.

La notion de justice a fasciné de nombreux philosophes à travers les siècles. C'est le cas notamment de Platon, qui dans la *République*, son œuvre la plus connue, développe une idée qui décrit la manière dont il envisage le bonheur et la vertu. Le but de la « cité », selon Platon, est la bonne vie. Pour arriver à celle-ci, les citoyens qui y habitent doivent avoir un excellent caractère. C'est-à-dire qu'il leur faut des vertus morales et intellectuelles. L'homme platonicien doit être capable de distinguer le juste de l'injuste, le bien du mal et la vérité du mensonge. Platon désirait peut-être transmettre le message que si le citoyen était capable de distinguer les vertus des maux mentionnés plus haut, il ne commettrait pas d'injustices. La justice doit être un idéal personnel mais aussi social. Si l'âme de l'homme se trouve en harmonie avec ce qui l'entoure, la société dans laquelle il vit en bénéficiera systématiquement, car il se comportera de façon convenable envers ses compatriotes.

La cité idéale et harmonieuse pour Platon est composée de trois classes : les artisans, les guerriers et les magistrats. Il élabore sa pensée en disant que, comme il y a trois classes dans la cité, il existe aussi trois facultés dans l'âme humaine : la raison, le cœur et l'instinct. Les magistrats, selon Platon, sont ceux qui utilisent la raison, ce sont des sages, alors que les guerriers sont les plus courageux et c'est donc à eux que revient la tâche de défendre la cité. Quant aux artisans, ils ont la sagesse nécessaire pour diriger. Si ces trois parties accomplissent leurs rôles, tout est dans l'ordre et la justice règne dans la

cité. Platon introduit un dialogue dans *La République* pour trouver la réponse à la question « Qu'est-ce que la justice ? » En un mot, selon le philosophe, la justice n'est rien d'autre qu'harmonie et équilibre. S'il y a un déséquilibre entre les trois classes et les trois facultés, on se trouve face à l'injustice. Pas d'équilibre, pas de justice.

Aristote, l'élève de Platon, considérait lui aussi que la justice était une vertu : « la justice totalise toutes les vertus car elle traite du rapport de l'homme avec ses semblables et non du rapport de l'homme avec lui-même comme c'est le cas des autres vertus »<sup>14</sup>. Le philosophe grec élabore sa pensée en soulignant le fait que, pour lui, la justice est une question d'échanges. Le cinquième livre de *L'Éthique à Nicomaque*<sup>15</sup> est un traité de la justice, cette vertu qui règle nos rapports avec autrui. En effet, lorsqu'il est question d'égalité, la distribution des biens doit être respectée. Ici, il est question de justice distributive. En un mot, cette justice, selon Aristote, se réfère à la répartition des biens en fonction d'une égalité proportionnelle fondée sur le mérite. Pour que la justice totale soit assurée à côté de la justice distributive, Aristote élabore sa pensée en introduisant d'autres aspects qui vont compléter son optique autour de ce thème. Le lecteur peut trouver une analyse plus approfondie en lisant le cinquième livre de *L'Éthique à Nicomaque*, pour avoir une image plus complète. Dans ce livre, Aristote souligne le fait que l'homme est un « animal politique », c'est-à-dire, un animal qui vit en société, qui doit se conformer aux lois. Celui qui ne peut pas vivre en société est, selon Aristote, une bête ou un Dieu et il n'y a pas de place pour lui dans l'État. Bref, l'homme juste pour le philosophe est celui qui promeut le bonheur en étant un citoyen obéissant aux lois qui lui sont imposées.

Une morale très proche de celle d'Aristote est abordée dans *La Somme Théologique*<sup>16</sup> de Saint Thomas d'Aquin, philosophe du Moyen Âge. Le philosophe italien est l'un des penseurs les plus aristotéliens issus d'un environnement strictement religieux. Après la fin de la période antique, le philosophe a permis la « résurrection », comme nous pourrions l'appeler, de l'idée d'Aristote concernant la justice. Saint Thomas est de l'avis que la justice en tant que vertu ne peut pas être vue isolément ; elle a toujours rapport avec d'autres vertus. Sur ce point, il est d'accord avec le philosophe grec. Selon Saint Thomas, la justice se divise en deux parties : la justice légale (ou générale) et la justice particulière. En ce qui concerne la première notion, nous remarquons que le philosophe annonce ici le thème de la loi, qui est une branche de la justice. Ainsi,

---

<sup>14</sup> SAINT-ARNAUD Jocelyne, « Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », *Philosophiques*, 1984, Vol II, N°1, p. 157-173.

<sup>15</sup> ARISTOTE, *Sur la justice, Éthique à Nicomaque, Livre V*, Flammarion, Paris, 2008.

<sup>16</sup> AQUIN Saint-Thomas, *Petite Somme Théologique*, Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1860.

l'éloignement de cette justice uniquement métaphysique qui existait durant la première période de l'Antiquité semble maintenant plus réel que jamais. Le philosophe italien envisage une cité avec des lois qui aideront les citoyens à vivre de façon à contribuer au bien-être de tous. En d'autres termes, la justice est vue comme une vertu générale qui n'a rien à voir avec les intérêts personnels mais contribue plutôt au bonheur de la communauté. La justice particulière, selon Saint Thomas, est la vertu qui dirige nos interactions avec les autres citoyens. Ici, il est question de citoyens qui se trouvent très proches de nous ; nos voisins, nos collègues, notre famille et en général, les gens avec lesquels nous avons un contact direct. En bref, c'est un concept important et même indispensable pour le philosophe médiéval.

Avec la fin du Moyen Âge et l'arrivée du XVI<sup>ème</sup> siècle, des changements radicaux apparaissent dans les domaines des idées, des arts, de la littérature et des sciences. C'est avec l'avènement de la Renaissance qui, avec ses nouvelles découvertes dans plusieurs domaines, fait naître, dans l'esprit des gens, une curiosité incessante autour de thèmes qui étaient jusqu'alors intouchables. Le domaine de la politique change lui aussi ; l'État devient laïc et les premières cours de justice apparaissent. Thomas Hobbes, un philosophe anglais, souligne le fait que la justice ne peut être rendue que dans un état souverain. Tout lien avec la justice métaphysique ne semble désormais être qu'une réalité lointaine. Dans *Léviathan*<sup>17</sup>, Hobbes montre que l'État permet de réguler les bonnes relations humaines. Si l'État est absent, l'homme est comme gouverné par ses instincts primitifs et il se trouve constamment dans un état de guerre puisque ses passions sont instables et incontrôlables. La bestialité n'a pas de place dans un état souverain.

Cette notion de justice, développée par Hobbes, est partagée aussi par Spinoza, un philosophe des Lumières. La recherche du bonheur se trouve parmi les thèmes dominants du XVIII<sup>ème</sup> siècle ; la dénonciation de la religion et de chaque transcendance donne sa place à un esprit gouverné par l'analyse rationnelle et scientifique. Spinoza est ainsi conduit à réfléchir à comment gouverner une multitude d'individus puisque, c'est une question théorique et pratique très urgente à ses yeux. Son avis est que, sans institutions politiques, il n'y a ni justice, ni injustice ; pour que l'homme puisse atteindre la justice il faut avoir, selon lui, des institutions fortes qui comprennent la nature de l'homme. Sa conception légaliste de la justice est encore plus forte que celle d'Hobbes. Comme Aristote, Spinoza voit la justice comme une vertu où la distribution des biens doit être

---

<sup>17</sup> HOBBS Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2002.

égale ; la justice distributive revient ainsi à la surface. Dans le *Tractatus Politicus*<sup>18</sup>, le philosophe souligne le fait que la justice n'est rien d'autre que le respect des droits civils. Effectivement, le respect des lois permet le bonheur de l'homme, et c'est ici où on voit qu'il partage la même idée que le philosophe grec.

D'un autre côté, d'autres philosophes ont une théorie complètement différente concernant la justice. David Hume, un philosophe écossais du XVIII<sup>ème</sup> siècle, considère que la justice est une vertu artificielle. Il affirme que la justice existe à cause des paramètres psychologiques et sociologiques qui conduisent à celle-ci. L'égoïsme, d'une part, lié au fait que l'homme ne possède pas toujours les biens qu'il désire, explique dans un sens pourquoi la justice est indispensable là où il est question d'intérêt commun. Selon lui, la justice et l'injustice ne sont pas des notions dérivées de la nature ; elles sont artificielles puisqu'elles apparaissent là où il existe des institutions humaines<sup>19</sup>. Hume, comme Hobbes, pensait que la société civile permettait aux hommes d'échapper à leur côté bestial. Là où il est question de petites communautés, Hume atteste que la bonté, qui est une vertu naturelle, est présente ; mais avec l'élargissement de la société, ce sentiment s'affaiblit entre les citoyens. Quant au philosophe, quand la société se trouve face à un développement économique et démographique, il affirme que des qualités telles que la cordialité et l'altruisme ne sont pas propres à l'esprit humain. En effet, les gens deviennent étrangers entre eux, et par conséquent, pour que la prospérité soit possible, le gouvernement devient plus indispensable que jamais. Pour qu'il y ait une stabilité face à ce développement, la justice semble être le seul moyen d'assurer la paix.

Ainsi, la justice, selon Hume, est nécessaire puisqu'elle est essentielle pour maintenir l'ordre social. Cela dit, un philosophe ne partage pas cette idée ; Kant, un philosophe allemand du XVIII<sup>ème</sup> siècle, considère que la justice est justifiée par la raison pratique et qu'elle n'a aucune utilité sociale. Dans son ouvrage *La Métaphysique des Mœurs*<sup>20</sup>, Kant tente d'expliquer que les principes politiques et éthiques ne peuvent être justifiés que par la raison. Ces principes sont objectifs et ils ont une portée universelle ; ils ne dépendent pas d'émotions subjectives et de désirs individuels. Kant distingue la justice des autres principes moraux ; il souligne le fait que nous ne pouvons pas obliger les individus à être vertueux puisque la vertu présuppose une action de volonté. Il continue sa réflexion en expliquant que bien que nous ne puissions pas forcer les hommes à être

---

<sup>18</sup> SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, Éditions Allia, Paris, 2015.

<sup>19</sup> HUME David, *Traité de la nature humaine, Livre III, De la morale*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de Université de Québec, Chicoutimi, 2007.

<sup>20</sup> KANT Emmanuel, *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, Grenoble, 2011.

vertueux, nous pouvons les obliger à suivre des lois et nous pouvons punir ceux qui ne les respectent pas. Son impératif catégorique est le développement de cette idée ; les lois doivent être valables pour chaque être vivant de manière universelle et égale.

Nietzsche, le philosophe allemand du XIX<sup>ème</sup> siècle essaie de comprendre les origines de la justice en s'appuyant nous pourrions dire sur la nature humaine. Dans certaines œuvres, le lecteur peut trouver des idées favorables à une démocratie politique. Dans son œuvre *Humain, trop humain*, Nietzsche est de l'avis que « la justice prend sa source parmi des hommes à peu près également puissants, [...] C'est à savoir que : là où il n'y a pas de puissance clairement reconnue pour prédominante et où une lutte n'amènerait que des dommages réciproques sans résultat, naît l'idée de s'entendre et de traiter au sujet des prétentions de part et d'autre »<sup>21</sup>. Alors, Nietzsche montre qu'en ayant cela en tête, il serait mieux que les deux parties négocient pour arriver à un pacte ; cela permettrait aux deux parties d'éviter un conflit et personne ne serait blessée. Il continue ainsi pour dire « À quoi bon me causer du dommage inutile, sans atteindre peut-être mon but ? »<sup>22</sup>.

D'ailleurs dans *Le Voyageur et son ombre*, Nietzsche montre que des disputes et des querelles peuvent être évitées si les deux parties concernés tentent de maintenir la paix. Il décrit une histoire où la paix a vaincu. « Entre deux chefs de bande voisins, l'on était depuis longtemps en querelle [...] Un troisième, qui, par la situation isolée de ses domaines, pouvait se tenir loin de ces disputes, [...] s'entremet finalement avec bienveillance et solennité entre les deux partis en lutte : et secrètement il ajoutait à ses propositions de paix un poids sérieux, en donnant à entendre à chacun des deux belligérants que dorénavant il ferait cause commune avec la victime de quiconque romprait la paix »<sup>23</sup>. Ainsi, les deux parties ont enfin compris que « chacun vit avec étonnement combien son bien-être et son aisance grandissaient soudain et que l'on trouvait, chez le voisin, au lieu d'un malfaiteur perfide ou arrogant, un marchand prêt à l'achat et à la vente, il vit même que dans des cas de nécessité imprévue, on pouvait réciproquement se tirer de la détresse, au lieu d'exploiter, comme cela s'était fait jusqu'à présent »<sup>24</sup>. La justice chez Nietzsche, vue comme une vertu et dont l'égoïsme ne fait pas partie, est bénéfique pour la communauté. Nikos Kazantzakis, l'écrivain grec influencé largement par Nietzsche souligne à son tour, que la société humaine n'est pas une jungle. C'est pour cette raison qu'elle a créé des idéaux purement humains, expression de son aspiration la plus

---

<sup>21</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain*, Société de Mercure de France, 1906, vol. 5, p. 110.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>24</sup> *Ibid.*

profonde : justice, égalité et bonheur pour tous ; « Les machines triomphent, l'homme d'aujourd'hui, enthousiasmé par ses nouveaux esclaves de fer, se jette, avec un espoir démesuré, avec un optimisme naïf, à la conquête de la matière. Il croit ainsi conquérir la liberté et libérer l'esprit. L'homme, et c'est là sa noblesse, luttera éternellement pour remplacer les lois inhumaines de la nature par celles que lui dicte son cœur. Il a créé des idéaux purement humains, expression de son aspiration la plus profonde : justice, égalité, bonheur pour tous »<sup>25</sup>.

L'avènement du XXème siècle apporte avec lui une atmosphère morose, pleine d'évènements aux antipodes des valeurs que la justice doit apporter avec elle. Les camps de concentration, l'absence de stabilité, de liberté et de fraternité deviennent, entre autres, le cauchemar quotidien de chaque individu. Les philosophes et les écrivains sont envahis par un sentiment d'impasse existentielle qui règne soudain sur l'humanité. La souffrance ressentie par l'être humain devient leur préoccupation et la question de la justice se voit encore une fois examinée. L'artiste « plaide vraiment l'amour du prochain »<sup>26</sup> et « l'autre » devient alors pour certains philosophes, une préoccupation majeure. La notion de justice semble être attachée à la relation avec autrui. Les valeurs dont la justice doit représenter semblent disparaître dans cette frénésie du XXème siècle.

Emmanuel Levinas est un philosophe français du XXème siècle, dont le nom est lié au concept de l'éthique dans l'esprit populaire. L'autre, en tant qu'être humain, semble être devenu dans le siècle de la terreur, insignifiant, négligeable, sans importance. Pour Levinas, la justice est cette chose qui surgit au moment où il entre en relation avec autrui. C'est notre obligation envers l'autre d'être juste ; la justice émerge du sentiment de responsabilité que l'homme éprouve quand il se trouve face au visage d'autrui. Préalablement, nous avons vu les différentes approches de la justice que les philosophes ont présentées au cours des siècles. Assurément, la justice étant à l'origine un idéal métaphysique et cosmique, est devenue graduellement, avec le développement de la raison humaine, une justice des institutions. Évidemment, chacun a sa définition personnelle de la justice, et si ces définitions varient selon l'époque, elles changent également d'une culture à l'autre. Comme Pascal, philosophe français du XVIIème siècle, le soulignait : « Vérité au

---

<sup>25</sup> KAZANTZAKH N. Ελένη, *Νίκος Καζαντζάκης, Ο ασυμβίβαστος*, Εκδόσεις Ελένης Ν. Καζαντζάκη, Αθήνα, 1983, σελ, 444, "Οι μηχανές θριαμβεύουν, ο σημερινός άνθρωπος, ενθουσιασμένος με τους νεούς του σιδερένιους σκλάβους, ρίχνεται πια ασυγκράτητος, με παράφορες ελπίδες, με απλοϊκή αισιοδοξία, στην κατάκτηση της ύλης. Έτσι νομίζει θα κατακτήσει την ευτυχία και θα λευτερώσει το πνέμα. Ο άνθρωπος, κι αυτό είναι το οικόσημο της ευγένειας του, θα μάχεται αιώνια ν' αντικαταστήσει τους απάνθρωπους φυσικούς νόμους με τους νόμους της καρδιάς του. Έπλασε καθαρά ανθρώπινα, πλάσματα της πιο βαθιάς του λαχτάρας – τη δικαιοσύνη, την ισότητα, την ευτυχία για όλους"

<sup>26</sup> CAMUS Albert, *Discours de Suède*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 58.

deçà des Pyrénées, erreur au-delà »<sup>27</sup>. Nous arrivons à la conclusion que la justice, en tant que concept, n'est jamais fixe. Elle ne peut pas être calculée et Levinas avec sa philosophie de l'altérité, élabore aussi sa pensée autour du thème de la justice et de comment elle doit être examinée à nouveau. La justice des institutions est devenue une sorte de tyrannie puisqu'elle représente une justice impersonnelle. La loi universelle ne peut atteindre son but sans prendre sérieusement en compte la personnalité de chaque individu. Selon Levinas, la justice n'atteint jamais vraiment son idéal d'égalité et son amélioration reste une question capitale. La loi en tant qu'institution humaine a échoué ; la « déconstruction » semble maintenant plus urgente que jamais.

John Rawls était un philosophe américain qui pensait, lui aussi, que si les institutions étaient injustes, il fallait soit les abolir, soit les réformer : « les lois et les institutions [...] doivent être reformées ou abolies si elles sont injustes »<sup>28</sup>. Aujourd'hui la notion de justice en tant qu'idéal est remplacée par la légalité. Les individus, dans ce système de lois, sont regroupés dans une catégorie générale. Ils ne sont pas traités de manière individuelle, là où il est question d'accusation. En examinant son livre *A Theory of Justice*<sup>29</sup>, le lecteur se trouve, entre autres, face à une philosophie qui indique que le juste est quelque chose à construire.

La justice est un terme, une notion, qui n'est pas totalement fixe, elle a un caractère incomplet et elle est traitée d'une manière contestable. La « déconstruction » fondée par le philosophe français du XXème siècle, Jacques Derrida, illustre le mouvement vers ce questionnement du caractère de la justice : « la justice est incalculable [...] la décision entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle »<sup>30</sup>. Derrida voulait lui aussi contribuer à la résolution des problèmes de son époque, en introduisant sa philosophie de « déconstruction ». Après de nombreux bouleversements, le monde change radicalement et des « vérités », jusqu'alors considérées comme indisputables, doivent être examinées à nouveau. La justice, le droit, l'éthique se trouvent parmi ces « vérités » qui étaient jusqu'alors intouchables. Alors, qu'est-ce que la déconstruction ? Selon Derrida, « la déconstruction est la justice »<sup>31</sup>. Cette phrase va perturber le monde philosophique, mais pas seulement. Cette « nouvelle justice » va être analysée en profondeur dans les chapitres

---

<sup>27</sup> PASCAL Blaise, *Pensées, sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Ebook par Samizdat, Igino Marini, 2010, p. 74.

<sup>28</sup> RAWLS John, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 3, "laws and institutions [...] must be reformed or abolished if they are unjust".

<sup>29</sup> RAWLS John, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

<sup>30</sup> DERRIDA Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 38.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 35.



suiuants pour montrer que, selon Derrida, pour qu'une décision soit juste, il faut réinventer la loi au cas par cas. En d'autres mots, selon la singularité de chacun.

Que faut-il retenir ? Il faut retenir que malgré les différentes approches adoptées au cours des siècles concernant la justice, personne ne peut définir avec certitude la nature de cette notion polysémique. La loi est-elle loi parce qu'elle est juste ? La loi est-elle contre la justice ? Sait-on vraiment ce qui est juste ? En posant déjà ces questions, il semble que nous sommes sur la bonne voie. La réflexion, nous pourrions dire, nous place sur la voie pour apprendre ce qui est juste. Penser, c'est douter, et c'est grâce à cette recherche continue que les réponses germeront. Certes, ce ne seront pas des réponses définitives mais plutôt des réponses toujours à réinventer. « Penser, c'est réapprendre à voir »,<sup>32</sup> cette phrase peut modifier notre vision de la vie si elle devient une formule appliquée quotidiennement. Comme Socrate le soulignait : « une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue ». <sup>33</sup>

## 2.2 Connaissance intuitive du mot ou mélange des différentes notions ?

« La chose la plus intéressante au monde est un autre être humain qui se demande, souffre et soulève les questions qui l'ont dérangé jusqu'au dernier jour de sa vie, sachant qu'il n'obtiendrait jamais les réponses »<sup>34</sup> a dit Will Durant, un historien américain. La notion de justice se trouve parmi ces questions qui vont troubler l'humanité, et sur laquelle l'homme n'obtiendra peut-être jamais de réponse définitive. Cette notion ne peut pas être analysée isolément. Il est presque surprenant de rencontrer un être humain qui puisse dire avec précision que la justice est telle ou telle chose, sans faire référence à d'autres notions qui ont un lien direct avec celle-ci. Les hommes de l'Antiquité et du Moyen Âge, en parlant de justice, avaient aussi en tête des concepts comme la morale, la mesure, le bien, le bonheur et la vertu. Avec l'avènement des siècles suivants, des concepts comme la loi, l'altérité et la raison accompagnent les notions mentionnées plus haut. Mais alors, comment définir une notion qui est « enchaînée » à une dizaine d'autres ?

---

<sup>32</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1992, p. 45.

<sup>33</sup> PLATON, *Apologie de Socrate*, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection Philosophie Vol. 3, p. 75.

<sup>34</sup> DURANT Will, "Will Durant Quotes", *BrainyQuote.com*, 2018,

<https://www.brainyquote.com/quotes/quotes/w/willdurant162217.html>, consulté le 19 février 2018, "The most interesting thing in the world is another human being who wonders, suffers and raises the questions that have bothered him to the last day of his life, knowing he will never get the answers".

Dès notre enfance, une première perception de la justice est cultivée dans notre cerveau ; l'environnement familial stimule inconsciemment cette perception. L'enfant enregistre, pour ainsi dire, certains actes qu'il faut éviter pour que la « justice » règne dans le contexte de la famille. Ainsi, on apprend qu'il ne faut pas maltraiter nos frères et sœurs, qu'il faut partager nos jouets, qu'il ne faut pas crier sur nos parents, et notre cerveau catégorise d'autres activités qui sont considérées comme « injustes ». Il y aura aussi des personnes qui vont dire que ces actes doivent être évités, parce que ce n'est pas poli de maltraiter ou de crier et pas parce que c'est injuste ; la politesse joue un rôle important dans l'éducation d'un enfant, mais ce qui lui tient à cœur, c'est qu'il sera puni pour avoir commis quelque chose de mal. Notre enfance est liée à cette idée de justice qui est associée à l'idée de la punition. Un acte injuste entraîne une punition, le mal infligé doit être puni. C'est la norme.

L'enfant, en devenant adulte, éprouve un sentiment imprécis vis-à-vis de ce qui est juste ; parallèlement, le bien, le mal, la morale envahissent son esprit qui, face à ces notions, se trouve devant une impasse. Sait-il vraiment ce qui est juste ? Connait-il véritablement la distinction entre le bien et le mal ? Notre vie quotidienne est le reflet de cette enfance où un acte qui brise l'équilibre familial, brise aussi la stabilité de cette société dont il est membre. Il n'est plus seulement question de partage et de cris, d'autres paramètres qui peuvent détruire la justice et la mesure, entrent aussi en jeu. Cela dit, l'individu pense avoir peut-être une connaissance intuitive de la justice et des notions qui guident le comportement humain. En effet, il a grandi en ayant inconsciemment en tête que chaque action entraînait des conséquences, soit positives, soit négatives.

Pierre Bourdieu, introduit la notion d'« habitus » dans le domaine de la sociologie, pour décrire cette attitude inconsciente face à plusieurs situations de la vie quotidienne. Dans son livre *Questions de Sociologie*<sup>35</sup>, Bourdieu explique que des actions insignifiantes, comme parler avec un accent ou jouer au tennis, sont les produits d'une socialisation. Plus précisément, il alimente l'idée que toutes nos manières d'agir sont influencées par notre environnement. L'*habitus*, selon lui, est l'ensemble de normes, ou plutôt de tendances, qui guide inconsciemment notre comportement et notre pensée ; l'*habitus* est créé par un processus social et pas individuel. Cette connaissance intuitive que l'homme semble avoir concernant les notions mentionnées plus haut, semble être liée à ce processus social analysé par Bourdieu. Notre famille, notre éducation, notre religion, notre

---

<sup>35</sup> BOURDIEU Pierre, *Questions de Sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2002.

environnement influencent notre comportement, même si tout cela se déroule sans que nous en prenions vraiment conscience.

Le sentiment de justice, qui surgit dans notre esprit, est lui aussi un résultat de cette influence ; l'homme est « attaqué » quotidiennement par des événements et des expériences dits injustes. Instinctivement, l'homme associe la justice au bien ; quand ce dernier se comporte bien, cela équivaut à être juste. Une action bienveillante suscite, en nous, des émotions positives et agréables : la compassion, la générosité, la politesse, la sincérité sont des émotions qui provoquent cette sensation positive. David Hume l'avait d'ailleurs souligné : « ces qualités, étant donc agréables [...] répondent à toutes les caractéristiques de la vertu »<sup>36</sup>. Par contre, une action qui provoque des émotions négatives, comme la colère, l'angoisse et l'inquiétude, est liée inconsciemment à un sentiment d'injustice. Nous parlons notamment ici, des sentiments de justice et d'injustice ; des dispositions psychologiques et pas de la notion de justice, évidemment.

Il existe dans le cerveau humain quelque chose qui nous permet d'acquérir un système de normes morales. Marc Hauser, un psychologue américain, soutient que nos jugements passent par un processus inconscient ; dans son livre *Moral Minds*<sup>37</sup> il souligne le fait que l'homme a une faculté morale innée, idée partagée aussi par David Hume. C'est une réflexion remarquable puisque si quelqu'un dit que les hommes, en tant qu'espèce, ont une faculté morale innée, il nous vient tout de suite à l'esprit qu'il existe des espèces qui n'ont pas cette faculté, bien qu'elles fassent partie de notre environnement. Les chiens, les chats n'acquièrent jamais des normes morales malgré le fait qu'ils vivent parmi les humains. Nous sommes tous des êtres vivants mais si la théorie d'une faculté morale innée chez les hommes est examinée de plus près, nous pourrions alors parler d'un sentiment intuitif de la justice qui est lié à d'autres sentiments entremêlés avec elle. Nos décisions et notre comportement sont largement influencés par ce sentiment de justice mais nous ne pouvons jamais dire à coup sûr que nous possédons une connaissance intuitive de cette notion.

---

<sup>36</sup> HUME David, *Traité de la nature humaine, Livre III, De la morale*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2007, p. 123.

<sup>37</sup> HAUSER Marc, *Moral minds: how nature designed our universal sense of right and wrong*, Abacus, London, 2008.

## 2.3 Approche philosophique et sociale

### 2.3.1 La justice métaphysique

La justice métaphysique est une notion qui se trouve au sein de la vie quotidienne de l'humanité depuis des millions d'années ; des philosophes, des hommes de sciences, des hommes politiques ont contribué au caractère pluraliste qui entoure cette notion et qui détermine, d'une manière ou d'une autre, notre comportement et notre façon de vivre.

Il s'agit d'une forme de justice qui se distingue des autres ; la justice métaphysique peut être considérée comme le seul type de justice à avoir influencé énormément la pensée des hommes dès l'Antiquité. De ce fait, et à cause de l'absence de connaissance scientifique, la création de dieux était un phénomène fréquent. De surcroît, ces divinités prenaient très souvent le visage de la méchanceté, de la malveillance, ils manifestaient leur force là où la désobéissance régnait.

Les dieux du Panthéon grec aidaient la civilisation antique à se situer dans l'univers ; cette religion polythéiste représentait l'ignorance du peuple face au monde qui les entourait. Les hommes primitifs étaient incapables de comprendre les phénomènes de la nature et le changement des saisons ; les grecs anciens étant, eux aussi, stupéfiés et impuissants face à ce monde incompréhensible, ont créé des dieux pour presque chaque élément de la nature. Zeus, le dieu suprême, était celui qui se cachait derrière les pluies, les orages et, en général, derrière tous phénomènes météorologiques. La mer, le soleil, la terre avaient eux aussi des attributs divins. Thomas Hobbes souligne « qu'il y avait chez les païens, une diversité presque aussi importante de dieux que d'activités »<sup>38</sup>.

Que se passe-t-il en cas d'inondations et de sécheresse ? Les hommes des civilisations anciennes ne voyaient dans ces phénomènes naturels que des manifestations effrayantes de la colère des dieux ; ces événements étaient considérés pour ces peuples comme des punitions pour leurs mauvais actes. L'ignorance et la peur face aux phénomènes inexplicables poussent l'imagination troublée à inventer l'idée de l'existence des dieux. Ces derniers observent et guident le destin de ces hommes confus par leur vie ; personne ne peut échapper à la volonté divine. Socrate l'avait dit : « il n'y a qu'un mal, c'est l'ignorance »<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> HOBBS Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2004, p. 99.

<sup>39</sup> DIDEROT Dennis, *Œuvres de Dennis Diderot, Tome troisième, 1<sup>ère</sup> Partie*, A. Belin, Paris, 1818, p. 646.

Selon de nombreux philosophes, cette ignorance était, et continue d'être, jusqu'à aujourd'hui, la raison pour laquelle la présence des dieux est devenue inhérente à notre vie quotidienne. Cette faiblesse de l'âme, était à l'origine de toute religion, polythéiste comme monothéiste ; l'idée des dieux tout-puissants satisfait cette faiblesse, cette peur de l'inexplicable. Tout ce que l'homme ne comprend pas est fait ou provoqué par une force métaphysique. Là où les choses vont mal, il ne sait pas vers où se tourner. Peut-on parler d'une sorte de consolation, de soulagement ? Nous constatons que dans le cas de certaines expériences déplorables, certaines personnes peuvent se sentir soulagées en pensant que tout est la volonté de Dieu. Si un enfant meurt d'une maladie, c'est la volonté de Dieu ; si quelqu'un a un accident, c'est encore une fois la volonté de Dieu. L'homme est soumis à la volonté de cette figure toute puissante, il est puni pour ses mauvais actes et pour cette raison, toutes les malédictions sont nécessaires pour qu'il puisse retrouver son innocence perdue. Les hommes primitifs croyaient déjà en la vengeance des dieux ; leur punition était le résultat de leur mauvaise conduite et cette punition équivalait à une sorte de purification.

Le polythéisme a graduellement cédé sa place aux religions monothéistes. Les dieux de la mer, du soleil, de la terre sont tour à tour remplacés par la figure d'un Dieu omniprésent et omnipuissant. Depuis des milliers d'années, l'humanité est divisée en plusieurs religions ; le christianisme, l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme sont des systèmes majeurs qui se divisent, eux aussi, en sous-groupes. Toutes ces religions ont une entité à laquelle il faut rester fidèle. Il faut néanmoins signaler que de nombreuses contradictions existent au cœur de ces dogmes. Les dieux de ces religions incarnent l'amour, la justice, la compassion ; pourquoi faut-il associer le nom de « dieu » à ces attributs ? Peut-être qu'il est plus facile de croire à une entité que de croire à des concepts abstraits comme la justice, par exemple. De plus, l'homme a toujours voulu croire à l'existence d'un être supérieur qui maîtrise ce que lui ne maîtrise pas. C'est plus facile de penser qu'un dieu remplace tout ces concepts et que tout ce qui se passe est dû à sa volonté. N'est-ce pas une tâche difficile de demander des questions sur des notions abstraites ? L'existence des religions est, pour certains, la preuve incontestable de cette faiblesse humaine. Pour d'autres, le rapport entre l'homme et le divin peut être conçu comme un réconfort apporté aux souffrances de la vie.

Par ailleurs, cette faiblesse a encouragé certains individus à promouvoir ces croyances. En tant qu'être humain, nous avons plein de défauts ; nous ne savons pas vraiment qui nous sommes et quelle est notre mission, si nous en avons véritablement une. Stendhal l'avait souligné : « Qu'est-ce que le moi ? Je n'en sais rien. Je me suis réveillé sur

cette terre, je me trouve lié à mon corps, à un caractère, à une fortune [...] je me soumetts à leurs défauts ». <sup>40</sup> En un mot, l'homme est perdu dans ce chaos et ceci explique en partie qu'il est incontrôlable. Comment maintenir l'ordre ? Comment expliquer aux hommes qu'il ne faut pas vivre selon leurs caprices ?

Moïse, ce prophète qui était l'intermédiaire entre le dieu hébraïque et le peuple élu, se trouve parmi ces individus qui ont introduit l'action législative dans la vie quotidienne des Juifs. La révélation divine au mont Sinaï, un événement majeur dans le livre de l'*Exode*, est considérée comme cruciale pour l'histoire de la loi et c'est le besoin de maintenir l'ordre qui lui a donné naissance. La « loi de Moïse » n'est pas seulement considérée comme une loi morale ; elle est vue comme incarnant un pacte entre Dieu et son peuple, c'est le Décalogue et il faut lui obéir pour avoir la grâce de Dieu. Le peuple d'Israël, rejoint plus tard par ceux qui embrassent le christianisme, se trouve face à un ensemble de règles qui lui garantit l'entrée au ciel après la mort. Cependant, dans le cas où ces règles ne sont pas respectées, la justice de Dieu ne sera pas agréable. En effet, le pécheur va brûler éternellement dans un endroit plein de feu, de fumée et d'angoisse. Il faut néanmoins signaler que ce Dieu représente et incarne l'amour ; nous pourrions dire que c'est au moins paradoxal d'appeler Dieu celui qui punit ses créatures. John Stuart Mill, un philosophe anglais, souligne le fait que c'est « étonnant que des multitudes des gens aient tenu pour indubitable la croyance à un Dieu créateur de l'enfer, sans hésiter pour cela à le confondre en une seule personne avec le Dieu qui réalisait pour eux l'idéal de la souveraine bonté » <sup>41</sup>. L'enfer et le paradis vont contrôler le désir d'anarchie du peuple : « c'est l'idée de la justice transposée en termes humains. La justice qui récompense et qui punit » <sup>42</sup>. Comment l'homme peut-il être fidèle à une entité qu'il ne peut ni voir ni toucher ? La réponse réside dans le fait que si le peuple ne croit pas, il est directement condamné à une éternité de malheur. « Le visage bête et incompréhensible des dieux » <sup>43</sup> hante les consciences troublées du peuple.

En vivant selon le Décalogue, le peuple se trouve face à la promesse d'un bonheur éternel. Que doit-il faire pour atteindre ce bonheur ? Éviter une dizaine de choses sur cette terre qu'il voit et touche pour obtenir un bonheur dans un endroit dont il ignore l'existence concrète. Des hommes puissants, tel que Moïse, qui s'appuient sur des lois, guident le comportement humain, bien conscients qu'une promesse peut provoquer des réactions

---

<sup>40</sup> CAMUS Albert, *Carnets*, Gallimard, Paris, 1989, p. 95.

<sup>41</sup> MILL John Stuart, *Mes mémoires. Histoire de ma vie et de mes idées*, Alcan, Paris, 1894, p. 40.

<sup>42</sup> NANCY Jean-Luc, *Dieu, la justice, l'amour, la beauté : Quatre petites conférences*, Bayard, Paris, 2009, p. 43.

<sup>43</sup> CAMUS Albert, *Caligula*, Maury-Imprimeur, Malherbes, 2011, p. 97.

positives dans ces consciences éperdues. Comme le dit Osho : « La promesse vous maintient dans le troupeau »<sup>44</sup> et comme l'histoire mondiale nous le prouve, diriger un troupeau effrayé a des résultats tout à fait satisfaisants en termes de contrôle. La libre volonté cesse d'exister ; toute la signification de l'univers est résumée dans un livre intitulé « La Bible », plein de proverbes et de règles. Quand quelqu'un se trouve devant une obligation quelconque, sa volonté de choisir, diminue immensément. Le libre arbitre semble être une notion enterrée au fond de l'âme. Le sentiment de la peur règne, et quelqu'un pourra dire que c'est à travers celle-ci que les religions contrôlent le comportement de l'homme. Ce dernier n'a-t-il donc pas la capacité de distinguer le bien du mal ? A-t-il besoin d'un dieu qui punit pour comprendre que tuer ou voler le bien d'autrui est mal ? Une des raisons pour laquelle nous obéissons aux dix commandements est peut-être la peur d'une présence qui surveille nos moindres mouvements ; il serait peut-être dangereux pour l'Église que l'homme commence à distinguer le bien du mal et le juste de l'injuste. Un homme conscient ne peut pas être manipulé facilement, car la peur cède sa place à la rationalité et l'homme appartenant au troupeau n'est plus qu'une image lointaine. Marx l'avait dit ; la religion « est l'opium du peuple »<sup>45</sup> et une fois que le peuple ne se trouve plus sous l'influence de cette « drogue », la conscience s'éveille et l'homme n'est plus désorienté.

C'est difficile pour l'homme de faire confiance à la morale des religions lorsqu'il sait que pendant « l'Inquisition [...] des millions de femmes infortunées [ont été] brûlées [...] comme des sorcières ; et il y avait toutes sortes de cruauté pratiquée sur toutes sortes de personnes au nom de la religion »<sup>46</sup>. Chaque religion a une histoire sanglante ; des notions comme l'amour ou le bien deviennent des concepts étrangers dès qu'il est question de promouvoir la diffusion de telle ou telle religion. Comment obéir au commandement « Tu ne commettras pas de meurtre », là où les guerres religieuses entre protestants et catholiques, l'Inquisition, le World Trade Center se trouvent parmi les exemples les plus destructifs de l'histoire de la religion ? Certes, des millions d'innocents ont été assassinés au nom d'un dieu.

---

<sup>44</sup> JAIN Rajneesh Chandra Mohan [OSHO], « Leaders Religieux », *OSHO*, 2018, <http://www.osho.com/fr/read/osho/osho-on-topics/topic-200>, (consulté le 20 mai 2018).

<sup>45</sup> MARX Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*, Entremonde, Genève, 2010, p. 10.

<sup>46</sup> RUSSEL Bertrand, "Why I am not a Christian", *Routledge*, London, 2005, p. 16. "there was the Inquisition, with its tortures; there were millions of unfortunate women burnt as witches; and there was every kind of cruelty practised upon all sorts of people in the name of religion", [http://www.academia.edu/11791682/Bertrand\\_Russell\\_-\\_Why\\_I\\_Am\\_Not\\_a\\_Christian\\_and\\_Other\\_Essays\\_on\\_Religion\\_and\\_Related\\_Subjects](http://www.academia.edu/11791682/Bertrand_Russell_-_Why_I_Am_Not_a_Christian_and_Other_Essays_on_Religion_and_Related_Subjects), consulté le 10 Septembre 2017.

Le dieu de l'Ancien Testament n'est pas exactement décrit comme étant une figure plaisante ; différents adjectifs pourront lui être attribués selon les histoires qui se déroulent dans « le livre sacré ». Un dieu qui est représenté comme jaloux, injuste, raciste et tueur d'enfants n'est pas un dieu auquel un homme peut obéir aveuglément. Quel type de créateur peut être si cruel et tyrannique ? « L'amour de Dieu est un amour difficile [...] mais lui seul peut effacer la souffrance et la mort des enfants [...] voilà la foi, cruelle aux yeux des hommes » comme nous explique Albert Camus à travers le père Paneloux<sup>47</sup>. D'ailleurs, les caractéristiques négatives attribuées à ce dieu, peuvent facilement dépeindre l'âme complexe d'un homme ; pourquoi l'esprit humain doit-il imaginer un dieu qui tue, qui tourmente ? Il est possible qu'un homme n'avoue jamais que, tout ce qu'il ne comprend pas, doit être détruit d'une manière ou d'une autre ; une sorcière est dangereuse parce que la majorité, ne peut pas saisir la logique de son comportement, qui est alors dit étranger. Son élimination semble être la seule solution ; une autre catégorie qui doit être éliminée, selon le livre sacré, est celle des homosexuels. Dans *Le Lévitique* le message est clair « Tu ne coucheras pas avec un homme comme on fait avec une femme : c'est une abomination »<sup>48</sup> et continue par expliquer que « ces abominations seront retranchées du milieu de leur peuple »<sup>49</sup>. Comme les sorcières, les homosexuels n'appartiennent pas à la normalité, alors leur destruction est une question indiscutable. Ainsi, il est plus facile de dire que cette destruction est la volonté d'un dieu que nous avons peut-être inventé, plutôt que d'admettre, que notre faiblesse humaine ne nous permet pas de comprendre certaines attitudes. Voltaire, le philosophe français des Lumières l'avait souligné : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer »<sup>50</sup>.

Pourquoi alors suivons-nous telle ou telle religion ? Quelqu'un pourrait dire que nous en sommes les héritiers. La plupart d'entre nous, nous sommes nés dans des familles et des sociétés qui suivent différentes religions, nous grandissons dans des sociétés où des normes et des traditions règlent nos vies. Nous avons presque tous été des petits enfants « appartenant à telle ou telle religion particulière. Les petits enfants sont trop jeunes pour décider de ce qu'ils pensent de l'origine du cosmos, de la vie ou de la morale »<sup>51</sup>. Nous entendons le mot « Dieu » quotidiennement. Alors que la question « qui a fait Dieu ? »<sup>52</sup> est posée, les réponses qui surgissent sont insatisfaisantes face à l'incompréhension du fait

---

<sup>47</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 207.

<sup>48</sup> CRAMPON Augustin, *La Sainte Bible*, Société de S. J Évangéliste, Paris, 1923, p. 176.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>50</sup> VOLTAIRE [François-Marie Arouet], *Œuvres Complètes de Voltaire*, Garnier, Paris, Tome 10, Épître 104, 1877, p. 402.

<sup>51</sup> DAWKINS Richard, *Pour en finir avec Dieu*, Perrin, Paris, 2009, p. 503.

<sup>52</sup> MILL John Stuart, *Mes mémoires. Histoire de ma vie et de mes idées*, Alcan, Paris, 1894, p. 41.



qu'il faut obéir à des lois créées par une existence dont nous ne connaissons pas l'origine. Quelle théorie devons-nous accepter comme suffisamment prouvée ? Toutes les cultures ont une religion ; « elle apporte consolation et réconfort [...] Elle répond à notre besoin de comprendre pourquoi nous existons »<sup>53</sup>. Probablement ; mais répond-elle aux questions qui concernent l'origine du dieu qu'elle représente ? Il faut néanmoins signaler qu'il existe beaucoup de personnes qui, au cours de leur vie, changent des religions et ils ne suivent pas la religion de leurs parents ; il y a aussi ceux qui ne croient en aucune religion. L'héritage peut être un concept relatif concernant la religion puisqu'il existe aujourd'hui des pays où l'athéisme est très répandu. En faisant une recherche, quelqu'un peut constater que la population de la Chine, du Japon, de la Suède et de la République Tchèque entre autres, est dans leur majorité athée.

Dès la nuit des temps, l'humanité entière résonne des noms de déités surnaturelles qui existent surtout à travers des parthénogénèses. D'une manière ou d'une autre, ces déités majoritairement invisibles, nous guident sur le droit chemin, celui d'une vie « morale ». Le langage effrayant utilisé dans les livres sacrés de la plupart des religions pouvait influencer les hommes qui n'appartenaient pas à l'époque moderne. L'intelligence de l'homme, qui l'a aidé à découvrir un monde de science et de progrès, provoque aussi un sentiment ; celui de l'incertitude. Le langage de ces livres peut-il le toucher comme il touchait les hommes ignorants des siècles précédents ?

Comme nous l'avons mentionné plus haut, ces déités existent depuis toujours ; à l'époque païenne, elles gouvernaient déjà les cultes et les légendes. Les histoires et les mythes autour de chaque culte et légende n'ont jamais pu être prouvés comme vrais ; il s'agit d'histoires qui sont racontées et transmises oralement et qui subissent donc des changements à travers les siècles. Des mythes, des légendes, des cultes qui malgré leur allure fictive influençaient largement la pensée et le comportement du peuple. Un mélange de croyances en des déités mortes et ressuscitées qui sont adorées de nouveau sous d'autres noms ; ces déités légendaires sont probablement devenues aujourd'hui les déités des religions monothéistes du monde tel que nous le connaissons. En somme, les déités sont devenues des dieux en ayant gardé leur caractère divin et mystérieux et les légendes et cultes sont devenus des religions auxquelles une grande partie de l'humanité croit dévotement.

Et la question revient à nouveau ; pourquoi être si dévoué à des dieux dont nous ne connaissons pas l'origine ? Pensons-nous que leur résurrection va nous amener nous aussi

---

<sup>53</sup> DAWKINS Richard, *Pour en finir avec Dieu*, Perrin, Paris, 2009, p. 241.

à une vie après la mort ? Nous pouvons considérer que le fait que la fête de Pâques soit la fête la plus importante du christianisme est une preuve indiscutable de cette théorie ; « Pâques est le lieu de la victoire de la vie sur l'œuvre de la mort »<sup>54</sup>. Il faut néanmoins signaler que la fête de Pâques coïncide avec l'arrivée de l'équinoxe printanier ; celui-ci était célébré par les païens pour accueillir la « renaissance » de la nature. En gardant en tête ce mélange de dieux, de coutumes et de coïncidences entre fêtes païennes et religion chrétienne, on comprend pourquoi un homme peut avoir du mal à accepter l'obligation de rester fidèle à un dieu qui a eu plusieurs identités abstraites à travers les siècles. Cependant, à côté de ces hommes qui se demandent si cette histoire de cultes et de religions est authentique, il y en a aussi ceux qui ne cesseront jamais de créer des dieux pour des raisons personnelles. La peur de la mort « celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur »<sup>55</sup>, et de tout ce qu'un homme ne comprend pas, le pousse à adopter le concept d'une entité qui ne fait pas partie de son monde.

Un monde où les phénomènes naturels tuent des millions chaque année, où les maladies tuent de petits enfants qui n'ont jamais fait de mal à personne, où les gens meurent à cause de la famine ne provoque pas de sentiments agréables. Il est difficile pour une grande majorité de l'humanité de croire à un dieu qui reste toujours absent face à la souffrance de ses « créatures » ; « Dieu ne peut être présent dans la création que sous la forme de l'absence »<sup>56</sup> comme le souligne Simone Weil. Il y aura toujours un décalage entre ces dieux, à la fois bienveillants et vindicatifs, et leurs créatures sur terre. Nous pourrions dire que ce décalage, cette distance, est la raison pour laquelle l'existence des dieux est une réalité qui existe depuis toujours. Ce décalage englobe, entre autres, la peur de la mort, et l'angoisse liée à notre existence ; des inquiétudes qui tourmentent la conscience de l'homme et pour lesquelles il n'obtiendra jamais de réponses plausibles qui permettront d'atténuer son angoisse. « Les liens que nous ne pouvons pas nouer sont le témoignage du transcendant »<sup>57</sup> a dit Simone Weil en ayant peut-être en tête ce vide insurmontable.

---

<sup>54</sup> MAINVILLE Odette, Daniel MARGUERAT, *Résurrection : l'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Éditions Labor et Fides, Genève, 2001, p. 202.

<sup>55</sup> ÉPICURE, « Lettre à Ménécée », in *Revue de métaphysique et de morale*, *Les Échos du Maquis*, 2011, p. 4, <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Lettre-%C3%A0-M%C3%A9n%C3%A9c%C3%A9.pdf>, consulté le 23 septembre 2018.

<sup>56</sup> WEIL Simone, *La pesanteur et la grâce*, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2013, p. 110.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 98.

### 2.3.2 La justice institutionnelle

À travers les siècles, la justice métaphysique a subi de nombreux changements. Elle a aussi été particulièrement importante, et l'impact qu'elle avait, et qu'elle a encore, sur l'esprit de l'homme a été discuté précédemment. La justice institutionnelle, à son tour, a elle aussi évolué et a, par ce fait, profondément marqué l'histoire de la loi. Contrairement à la justice métaphysique où aucun homme ne sait vraiment s'il sera puni ou pas pour sa mauvaise action, la justice institutionnelle, incarnant l'ensemble des règles et des lois, est cette justice qui va punir la méchanceté commise sans hésitation. Laquelle faut-il craindre le plus ? C'est une affaire complètement personnelle.

La justice institutionnelle ne peut pas exister sans les lois qui « ne sont que de simples conventions ayant pour but de remédier à un état de choses nuisible au plus grand nombre »<sup>58</sup>. Elles s'imposent aux individus et elles s'appliquent à tous ; pauvres, riches, hommes et femmes, personne ne peut échapper à celles-ci. C'est précisément ce principe d'égalité dont Aristote était supporteur : « Le juste, donc, est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité, et l'injuste ce qui est contraire à la loi et ce qui manque à l'égalité »<sup>59</sup>. Pour atteindre une société plus juste, ce qui constitue le but suprême de chaque civilisation, les lois semblent être le seul moyen. Elles fixent les rapports entre ses membres et c'est grâce à elles qu'une communauté existe et continue à exister. La loi ne nous protège pas seulement de notre propre injustice, mais encore de celle qu'autrui peut commettre à notre égard ; il est d'ailleurs important de signaler que les hommes primitifs qui vivaient sans lois, résolvaient leurs problèmes en tuant et en torturant leurs semblables. Ces derniers ne vivaient pas en société puisque une société est un phénomène politique. Ces groupes d'hommes n'avaient pas des lois écrites alors ils étaient plus susceptibles à commettre des injustices.

Nous sommes des humains qui ressentons de la joie quand nous nous trouvons parmi d'autres humains, « l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société »<sup>60</sup>. Ainsi, si l'on en croit Hobbes, vivre ensemble permet un certain contentement. Cela dit, il ne faut pas oublier que l'espèce humaine fait partie de l'ensemble des autres espèces animales qui partagent la terre. Ces dernières vivent elles aussi en troupeau ; il n'y a en effet qu'une chose que les hommes possèdent par rapport aux autres animaux. En tant que créatures rationnelles, nous avons la capacité de percevoir ce qui est bien, juste, mal et

---

<sup>58</sup> PLATON, *La République. Œuvres Complètes*, Garnier, Paris, 1936, p. XXII.

<sup>59</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Éditions Les Échos du Maquis, Québec, 2014, p 106.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 208.

injuste et pour cette raison-là, nous n'agissons pas immédiatement selon nos instincts, comme les animaux. Les lois sont là pour aider l'homme à réfléchir deux fois avant de commettre ou de ne pas commettre un acte qui pourrait provoquer du mal. Hobbes soutient la thèse que les notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste sont des notions vides de sens dans l'état de la nature : « Les notions de bien et de mal, justice et injustice [...] sont des qualités relatives aux hommes en société, non dans la solitude »<sup>61</sup>. Cette idée montre que, même si l'homme a une perception des notions mentionnées plus haut, il agit instinctivement sans l'imposition des lois. Quelle est la première pensée qui surgit en lisant cette phrase d'Hobbes ? La justice peut-elle régner sans lois ? Peu importe la réponse, cette question a au moins l'avantage d'offrir une problématique.

Une fable, racontée par Glaucon dans le deuxième livre de *La République*, et intitulée *L'anneau de Gygès*<sup>62</sup>, dépeint, pour ainsi dire, cet aspect de la nature humaine. Gygès, un berger, trouve un jour une bague qui le rend invisible. Sachant que personne ne peut le voir, il s'arrange pour faire partie des messagers délégués du roi ; ensuite, après avoir séduit la reine, ils assassinent ensemble le roi et Gygès s'empare du pouvoir. Ce dernier veut profiter des avantages de son invisibilité pour satisfaire ses désirs profonds. En racontant ce mythe, Glaucon veut peut-être montrer que n'importe quel être humain agirait injustement s'il avait le pouvoir ; mais l'homme ne pense pas que les injustices qu'il commet peuvent un jour être commises à son égard. En règle générale, la justice est considérée comme une vertu basée sur la relation d'un individu avec un autre. Démocrite était de l'avis que même seul et sans personne autour de soi, il ne faut pas commettre d'injustices « celui que la persuasion amène à accomplir son devoir ne fera sans doute rien de répréhensible ni en cachette ni ouvertement »<sup>63</sup>, il estime qu'il faut rester fidèle à soi-même et faire ce qui est juste pour sa conscience.

Un homme ne doit pas vivre avec la peur d'être puni s'il commet une injustice ; bien évidemment, il y a ceux qui soutiennent que les lois renforcent cette crainte et que c'est pour le bien commun. « Qui, s'il n'éprouve clairement en son cœur aucune crainte, s'agissant d'une cité ou d'un homme, respecterait encore la Justice ? »<sup>64</sup> souligne Athéna dans *Les Euménides* d'Eschyle. La punition qui sera infligée sur celui qui commet une

---

<sup>61</sup> HOBBS Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2004, p. 110.

<sup>62</sup> PLATON, *La République. Œuvres Complètes*, Garnier, Paris, 1936, p. 44-45.

<sup>63</sup> MOTTE André, « Présence et figures de l'autre dans l'éthique de Démocrite », *Peitho/Examina Antiqua*, 2017, Vol. 1 (8), p. 132.

<sup>64</sup> ESCHYLE, « Les Euménides », *Ouvroir Hermétique*, 2017, [http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad\\_grec/eumeni.pdf](http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad_grec/eumeni.pdf), consulté le 1 juillet 2018.

injustice est celle qui provoque le sentiment de la peur, et comme le dit Socrate « ce qui convient à tout être qu'on châtie [...], c'est de devenir meilleur et de tirer profit de la punition, ou de servir d'exemple aux autres, afin qu'en le voyant souffrir, [...] ils prennent peur et s'améliorent »<sup>65</sup>. Un homme doit vivre comme si les lois n'existaient pas en s'appuyant sur ses propres définitions de la justice et de l'honnêteté. La phrase de Bob Dylan « pour vivre hors la loi il faut être honnête » a été et peut encore être considérée comme très pertinente.

En entendant les mots « justice » et « loi », certains hommes voient apparaître devant leurs yeux une série de règles qu'il faut éviter. Il y a même des individus qui affirment qu'une loi fait naître chez eux un sentiment d'angoisse et les pousse à commettre des injustices qu'ils ne commettraient pas s'il n'y avait pas de loi qui leur imposait telle ou telle attitude. Dans ce cas, les individus réagissent et nous avons des résultats qui sont totalement contre le concept que représente une loi puisque ces derniers sentent qu'une loi les prive de leur liberté. Nous pourrions dire que la phrase de Montesquieu qui dit que « la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent »<sup>66</sup> ne représente pas exactement l'idée qu'ils ont concernant la notion de liberté. Le philosophe français affirmait que, dans la nature, les choses étaient chaotiques et désordonnées ; et que la loi éliminait au contraire cette anarchie et permettait à l'ordre de régner. Pourtant, Thucydide était de l'avis qu'« il est impossible [...] de croire que l'homme, quand il se porte avec ardeur à quelque entreprise, peut être arrêté par la force des lois ou par quelque autre crainte »<sup>67</sup>. Alors, pour lui, les passions et les désirs humains sont plus forts que n'importe quelle loi.

Au cours des siècles, nous assistons à une transition concernant les différentes normes non écrites et écrites. Quand nous faisons référence aux normes non écrites, nous parlons de ces règles qui étaient soit le produit d'une volonté divine, soit une habitude traditionnelle. Alors que les normes écrites sont les lois qui sont liées au développement de la démocratie. En ce qui concerne les normes non écrites, nous pourrions penser qu'elles n'étaient pas autant prises au sérieux que celles qui étaient écrites pour la simple raison qu'il n'y avait aucune trace notée de ces règles. En effet, les gens ne savaient pas écrire, et ils vivaient selon les croyances de leurs coutumes. Avec l'avènement de l'écriture, les lois

---

<sup>65</sup> PLATON, *Gorgias ou sur la Rhétorique*, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2005, p. 170.

<sup>66</sup> MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Gallimard, Paris, 1995, p. 111.

<sup>67</sup> THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Garnier, Flammarion, Paris, 1966, p. 199.

deviennent écrites et comme le dit Euripide « quand il existe des lois écrites, le faible, et le riche sont égaux devant la justice »<sup>68</sup>.

Les Grecs, fondateurs de la démocratie, obéissaient aux lois, ils reconnaissaient l'importance de celles-ci après avoir vu des civilisations vivre des périodes obscures sous le règne d'une dynastie, comme les Perses, qui en sont un exemple remarquable. Les philosophes grecs ont écrit un vaste nombre de textes philosophiques sur la loi et sa fonction. Cette création humaine provoquait des réactions variées chez les philosophes ; ils avaient des idées différentes concernant le rôle qu'une loi devait avoir, comment elle devait être appliquée et si elle devait être assimilée à des notions comme la justice et le bien, par exemple. Malgré leurs opinions différentes, la majorité d'entre eux reconnaissaient que le respect d'une loi était primordial au bon fonctionnement d'une cité. C'est le cas de Socrate, qui a accepté sa condamnation à mort afin de ne pas désobéir à la loi : « je n'en dois pas moins obéir à la loi et plaider ma cause »<sup>69</sup>. Même s'il aurait pu fuir avec l'aide de ses disciples, il a préféré rester devant le tribunal qui l'accusait d'avoir méprisé les dieux de l'État et d'avoir introduit des nouvelles déités.

La mort de Socrate dépeint, pour ainsi dire, la fidélité la plus extrême qu'un individu peut montrer face aux institutions d'une société. En plus de l'égalité que promeut la loi, nous remarquons qu'elle établit aussi la paix entre des personnes qui se trouvent en situation de vengeance. Une des plus anciennes lois écrites, la loi dite du talion dont la formule la plus connue est : « œil pour œil, dent pour dent »<sup>70</sup> montre bien précisément ce caractère vengeur quand il est question d'une dispute. Cette loi qui est présente dans la Bible dans le livre de l'*Exode* sous la formule mentionnée plus haut, est présente aussi dans des textes antiques avec des formules différentes ; dans le *Choéphores* d'Eschyle par exemple, la phrase « qu'un coup mortel se paie d'un coup mortel »<sup>71</sup> désigne cette loi. Il faut néanmoins signaler que, avant l'apparition des lois telles que nous les connaissons aujourd'hui, les individus pensaient que la loi du talion était une loi d'égalité. La seule chose qui a changé est que les disputes entre les individus ne sont plus une affaire personnelle mais une affaire publique que la justice juridique doit gérer. Dans le cas contraire, « la passion et la vengeance sont fort propres à les porter bien loin, à les jeter

---

<sup>68</sup> EURIPIDE, « Les Supplantes », *Ouvroir Hermétique*, 2017, [http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad\\_grec/e\\_suppli.pdf](http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad_grec/e_suppli.pdf), consulté le 30 juin 2018.

<sup>69</sup> PLATON, « Apologie de Socrate », *Bibliothèque Électronique de Québec*, Collection *Philosophie*, Vol 3, Paris, p. 33, <https://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-apologie.pdf>, consulté le 29 juin 2017.

<sup>70</sup> CRAMPON Augustin, *La Sainte Bible*, Société de S. J Évangéliste, Paris, 1923, p. 114.

<sup>71</sup> ESCHYLE, « Les Choéphores », *Ouvroir Hermétique*, 2017, [http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad\\_grec/choepho.pdf](http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad_grec/choepho.pdf), consulté le 1 juillet 2018.

dans de funestes extrémités et à leur faire commettre bien des injustices »<sup>72</sup> souligne John Locke, philosophe anglais des Lumières.

Locke respectait et encourageait profondément l'organisation d'une société. Pour que cette organisation soit possible, l'exercice d'une loi est divisé en trois parties ; le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif. Le premier pouvoir est celui qui décrète une loi, le deuxième est celui qui juge les différents cas et le troisième concerne l'exécution de la décision prise par les juges qui exercent le pouvoir exécutif. Selon Locke, « le pouvoir législatif [...] est obligé de gouverner suivant les lois établies [...] d'établir des juges désintéressés et équitables qui décident les différends par ces lois » pour ajouter un peu plus tard que la tâche d'une organisation politique est « de ne se proposer d'autre fin que la tranquillité, la sûreté, le bien du peuple »<sup>73</sup>. Arraché à la fragilité de sa condition humaine, l'homme en société peut mener une vie en paix. S'il ne désobéit pas aux lois qui sont une forme de pacte entre lui et la société, il sera juste ; sinon il est injuste. Thèse favorisée par Aristote, comme nous l'avons vu auparavant.

À travers les siècles, des philosophes expriment le fait qu'ils ne sont pas entièrement d'accord avec l'idée d'Aristote. Ainsi, ils soulignaient que la loi n'était pas nécessairement juste simplement parce que c'était une loi. Montaigne, dans *Les Essais*, dit que « les lois se maintiennent en vigueur non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont des lois »<sup>74</sup>. Plus précisément, nous comprenons par cette phrase que les citoyens sont obligés d'obéir aux lois parce qu'elles sont construites par un gouvernement ou par quelques individus qui dirigent une société. Jacques Derrida continue cette pensée de Montaigne en soulignant qu'« on ne leur obéit pas parce qu'elles sont justes mais parce qu'elles ont de l'autorité [...] c'est là leur seul fondement »<sup>75</sup>. Évidemment, en disant cela, il est de l'avis que le concept de loi n'est pas seulement une notion juridique qu'il faut respecter aveuglement ; il laisse entendre qu'une loi a aussi des aspects qui pourront être caractérisés comme négatifs. Dans *La Force de loi*, Derrida nous montre que la loi est « violente et non violente, parce qu'elle ne dépend que de qui est devant elle [...] de qui la produit, la fonde, l'autorise »<sup>76</sup>. Dans les chapitres suivants, nous analyserons comment une loi peut être considérée violente.

Peut-il vraiment y avoir un consensus dans la société concernant les règles de la justice ? Est-il possible d'imposer les mêmes règles à tous les membres d'une

---

<sup>72</sup> LOCKE John, « Traité du Gouvernement Civil », *Institut des libertés*, Chicoutimi, 2002, p. 77.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>74</sup> MONTAIGNE Michel de, *Les essais. Livre III*, Léoceats, 2008, p. 358.

<sup>75</sup> DERRIDA Jacques, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 30.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 89.

communauté ? Cette imposition des règles représente-t-elle une société démocratique au sens strict du terme ? Il ne faut pas oublier que la démocratie désigne une forme de société dans laquelle les citoyens ont le pouvoir. Ainsi, Abraham Lincoln a dit que la démocratie est « le gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple »<sup>77</sup>. Des lois qui ont été établies il y a des siècles, correspondent-t-elles encore à la société d'aujourd'hui ? La culture, l'esprit, la langue et même les traditions d'une société changent. Les lois doivent-elles rester les mêmes ? Nous essayerons d'analyser cet aspect négatif dans les chapitres suivants.

## 2.4 La Justice et les vérités absolues

« Il y a des vérités, mais point de vérité »<sup>78</sup> écrit Albert Camus dans *Le mythe de Sisyphe*. Cette phrase montre qu'il peut s'avérer difficile de saisir la réalité des choses ; le mot « vérité » a d'ailleurs préoccupé des philosophes et des théoriciens pendant des années ; et c'est en tentant de définir ce mot, que de nouvelles questions autour du sens de cette notion font leur apparition. Diderot a dit « on doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve »<sup>79</sup>. Jules Lagneau, un professeur français de philosophie, souligne à son tour qu'« il n'y a qu'une vérité absolue, c'est qu'il n'y a pas de vérité absolue »<sup>80</sup>. En outre, en niant l'existence d'une vérité absolue, ne remettons-nous pas en cause l'existence de la vérité elle-même ? S'en suit alors une quête continuelle et la question du relativisme commence tout juste à émerger. Dans ces conditions, la vérité semble rester relative puisqu'elle change dans l'espace et dans le temps. Auguste Comte l'avait souligné : « tout est relatif, est cela seul est absolu »<sup>81</sup>.

Pareillement à la notion de justice, le concept de vérité peut renvoyer à d'autres notions comme la valeur, par exemple. Nous entendons souvent la phrase que « l'humanité est à la recherche de la vérité » ; cette phrase reflète, en effet, un sens de valeur. L'homme est en train de chercher quelque chose à laquelle il attribuera une très grande valeur. « Ne

---

<sup>77</sup> LINCOLN Abraham, « Citations avec Dico-Citations », *Le Monde.fr*, 2018, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-24956.php>, consulté le 3 juillet 2018.

<sup>78</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2010, p. 25.

<sup>79</sup> DIDEROT Denis, *Œuvres complètes de Diderot, revues sur les éditions originales, Étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle / J. Assézat, Tome I*, Garnier Frères, Paris, 1875, p. 140.

<sup>80</sup> ALAIN, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Les Classiques des Sciences Sociales, Chicoutimi, 2008, p. 78.

<sup>81</sup> COMTE Auguste, « Citations avec Dico-Citations », *Le Monde.fr*, 2018, <https://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-58584.php>, consulté le 31 janvier 2018.



crois pas que ta vérité puisse être trouvée par quelque autre »<sup>82</sup> souligne André Gide. En outre, Diderot, indique que « si l'on considère une ville sous différents points, on la voit différente ; c'est une multiplication d'optique [...] voilà la source de la vérité, de l'ordre [...] de la plus grande perfection possible »<sup>83</sup>. Dans *l'Encyclopédie*, Diderot prolonge sa pensée en expliquant que « l'univers soit réel soit intelligible a une infinité de points de vue sous lesquels il peut être représenté, et le nombre des systèmes possibles de la connaissance est aussi grand que celui de ces points de vue »<sup>84</sup>. Par conséquent, il y aura autant de « vérités » que de « points de vues ».

En parlant de points de vue, certaines personnes sont de l'avis que si nous disons que quelque chose n'existe pas dans la réalité, c'est un mensonge. Si par exemple, quelqu'un dit qu'il mange une pomme et qu'en réalité, il la mange bien, cela montre une vérité. S'il ne mange pas de pomme et que quelqu'un dit qu'il la mange, ceci au contraire, est un mensonge ; « on ne peut ni concevoir ni exprimer ce qui n'est pas »<sup>85</sup>. Tout ce qui est illusion et rêve n'est pas vrai. En ayant cela en tête, quelqu'un pourrait dire qu'il s'agit d'une notion facile et qu'il est inutile d'aller chercher plus loin. À un moment donné, Albert Camus écrit que « les vérités qui sont à ma mesure, la main peut les toucher » ; <sup>86</sup> la vérité pour l'écrivain est tout ce qui l'entoure et ce qu'il voit.

Il est vrai que dès notre naissance, nous appartenons déjà à un monde avec des théories et des connaissances créées par des gens qui existaient avant nous ; bien évidemment, parmi ces théories, il y a celles qui sont claires et précises mais il y en a aussi qui sont complètement imprécises. La vérité peut être considérée comme un concept imprécis. En effet, un concept n'est pas quelque chose de donné et en ayant cette caractéristique, plusieurs opinions entoureront toujours chaque concept philosophique. Plus précisément, nous pourrions dire que les philosophes fabriquent des concepts afin d'exprimer plus clairement leurs idées sur l'existence. Comme un peintre a besoin de ses couleurs pour peindre, un philosophe a besoin de concepts pour dépeindre ses pensées.

Leibniz, un scientifique allemand du XVII<sup>ème</sup> siècle, soutient vigoureusement que la notion de vérité doit être analysée, en ayant en tête plusieurs critères. En lisant son œuvre, le lecteur se trouve devant une analyse assez compliquée. Il affirme que la vérité est

---

<sup>82</sup> GIDE André, « Les Nourritures Terrestres », *Édition du groupe « Ebooks livres et gratuits »*, 2007, <https://www.ebooksgratuits.com/>, consulté le 25 juin 2018.

<sup>83</sup> DIDEROT Denis, *Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie*, Encre, Académie des Sciences, 2017, Vol IX, p.375b.

<sup>84</sup> *Ibid.*, Vol. V, p. 640.

<sup>85</sup> PLATON, *Le Sophiste*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2018, Collection « Philosophie », Volume 5 : version 1.01, p. 59.

<sup>86</sup> CAMUS Albert, *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 123.

un rapport d'idées et de concepts. Le monde existe dans les individus qui l'expriment. L'idée qui surgit est complexe puisque, selon lui, chaque individu a un point de vue concernant chaque chose ; ils expriment tous le même monde mais ils n'expriment pas la même chose. Chacun voit le monde selon son propre point de vue. Dans son œuvre *La Monadologie*, la notion de l'harmonie préétablie est mentionnée ; « l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les représentations d'un même univers »<sup>87</sup>. Ces substances s'harmonisent les unes avec les autres puisqu'elles ont été programmées par Dieu, préétablies par Dieu, selon le philosophe allemand ; « Dieu a, dès l'origine, réglé toutes les monades sans exception de manière qu'à chaque perception distincte de l'une d'elles correspondent, en toutes les autres, des perceptions confuses, et réciproquement, de telle sorte que chaque monade soit représentative de tout l'univers, à son point de vue »<sup>88</sup>.

En outre, il explique que nous n'avons le plus souvent qu'une connaissance a posteriori, c'est-à-dire expérimentale, de la possibilité des choses et des notions. Si une personne dit que « Bin Laden a été assassiné », il se rapporte à ce qui s'est passé pour savoir si c'est vrai. Il y a aussi des vérités qui sont a priori, c'est-à-dire qu'elles ne dépendent pas de l'expérience, « toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver [...] sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience »<sup>89</sup>. Alors qu'ici, Leibniz indique que nous avons des capacités innées pour comprendre si quelque chose est vraie ou pas ; les énoncés mathématiques, par exemple, sont des connaissances a priori parce que leur justification n'a aucun rapport avec l'expérience. Deux plus deux égalent quatre.

La « vérité » pour chaque philosophe comme nous l'avons vu plus haut ne représente qu'un point de vue et nous ne pouvons pas affirmer que quelqu'un ait trouvé une réponse concrète et définitive concernant l'origine de cette notion. Aucun point de vue ne peut être considéré comme un absolu, du fait qu'il est et qu'il reste toujours un point de vue. Comment pouvons-nous parler des vérités absolues quand personne n'a pu déterminer l'origine de la notion, s'il y en a une ? « La fable a caché la Vérité au fond d'un puits si profond, qu'il n'est pas donné à tous les yeux de l'y apercevoir »<sup>90</sup> dit Diderot. Est-ce que la vérité est quelque chose qu'il faut trouver, ou s'agit-il plutôt d'un concept qui est à créer et

---

<sup>87</sup> LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *La Monadologie*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2011, Collection « Les auteur(e)s classiques », p. 32.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>89</sup> LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, « Nouveaux Essais sur l'entendement humain », *bouquinex.com* 'livres numériques gratuits et libres de droits', <http://www.bouquineux.com>, consulté le 18 septembre 2018.

<sup>90</sup> DIDEROT Denis, *Œuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales, Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle/ J. Assézat, Tome II*, Garnier Frères, Paris, 1875-1877, p. 371.

à construire ? Comme le souligne Paul Valéry, « les vérités sont choses à faire [...] ce sont des constructions et non des trésors »<sup>91</sup>.

Nous rencontrons souvent l'expression « vérité absolue » dans des textes philosophiques ; nous pourrions dire que ces deux notions ne vont pas ensemble. En entendant le mot « vérité », un individu pense à des notions plutôt positives ; des mots comme la valeur, la justice, le vrai, lui viennent à l'esprit. Alors que le mot « absolu », a plutôt des connotations négatives ; les concepts comme total, extrême, totalitaire sont des synonymes au sens négatif. Existe-il des vérités absolues ? Tout au long de l'histoire politique, scientifique, idéologique et religieuse, nous avons remarqué que plusieurs vérités ont été considérées comme absolues ; avant que l'histoire ne prouve que ces vérités, considérées comme certaines, ne l'étaient absolument pas.

Un exemple mémorable est celui de Galilée, un astronome italien, qui a bouleversé une vérité dite absolue. En effet, l'Église défendait la théorie du géocentrisme, alors que Galilée défendait celle de l'héliocentrisme. Rappelons que la théorie du géocentrisme avançait l'idée selon laquelle le soleil tournait autour de la terre, et qu'elle était au centre de l'univers ; alors qu'au contraire, l'héliocentrisme suggérait que la terre tournait autour du soleil, qui était le centre de l'univers. Galilée fut donc condamné car il défendait une théorie considérée comme hérétique par l'Église. Il faut néanmoins signaler que la religion combattait la science depuis longtemps ; « La science représentait pour moi la forme la plus exaltante de la révolte contre l'incohérence de l'univers. Le moyen le plus puissant trouvé par l'homme pour faire concurrence à Dieu »<sup>92</sup> souligne François Jacob dans son livre *La Statue Intérieure*. Alors, « ce moyen puissant » est venu chambouler une vérité établie par l'Église de l'époque. La science, en recherchant constamment des réponses sur l'univers et sur comment celui-ci fonctionne, se heurte aux religions et aux idéologies qui promeuvent des vérités absolues.

Au fil des années, des vérités considérées absolues deviennent tour à tour des vérités relatives. Pour répondre à la question posée auparavant, s'il existe des vérités absolues, nous pourrions dire qu'il existe des faits incontrôlables constants, auxquels la notion de relativité ne peut être attribuée. Un fait qui est complètement certain est que chaque être vivant qui naît, meurt. Il y a ceux qui adoucissent cette pensée en ajoutant qu'après la mort de notre corps terrestre, notre esprit continuera de vivre éternellement. Pour certains, cette déclaration peut être discutable, alors que le fait que notre corps

---

<sup>91</sup> VALÉRY Paul, *Cahiers (1894 – 1914)*, Tome VIII, Gallimard, Paris, 2001, p. 319.

<sup>92</sup> JACOB François, *La Statue Intérieure*, « Citations et extraits », *Babelio*, 2015, <https://www.babelio.com/livres/Jacob-La-statue-interieure/478151>, consulté le 9 Juillet 2018.

humain cessera d'exister est indiscutable. En parlant de la vie et de la mort, un autre fait incontestable est que chaque être humain est né d'un homme et d'une femme. Plus précisément, de l'union d'un ovule et d'un spermatozoïde puisqu'avec l'avènement de la technologie, une nouvelle vie peut être conçue dans un laboratoire et que l'union de deux personnes n'est pas toujours nécessaire.

Ces vérités absolues touchent à l'essence de l'existence humaine ; la naissance et la mort, les deux moments les plus importants de l'existence sont les seules vérités concrètes de cette réalité dans laquelle nous vivons. Alors que le monde, lui, représente une réalité qui ne cesse d'évoluer quotidiennement. Le nombre d'espèces qui ont disparu, il y a des millions d'années, en sont la preuve indiscutable. L'être humain, lui-même, est le résultat d'une longue évolution, comme le prouvent les anthropologues par le biais de leurs incessantes découvertes de squelettes qui montrent l'évolution du corps humain à travers le temps. Les langues que nous parlons ont aussi subi des transformations; le latin, le grec ancien, l'ancien français sont considérées aujourd'hui comme des langues mortes.

Dans cet univers qui semble évoluer incessamment, il peut être difficile de croire en l'existence de vérités définitives. D'ailleurs, Héraclite le soulignait ; tout change et varie, tout s'effrite. Pour Héraclite, tout s'écoule comme un fleuve : l'univers est semblable à une masse d'eau en incessant mouvement : "Πάντα ῥεῖ" est la formule qui, en grec ancien, signifie littéralement « Toutes les choses coulent ». Pour que l'humanité atteigne une connaissance suffisante du monde qui change continuellement, elle ne doit pas arrêter sa quête. Ainsi, Socrate déclare que la « vraie sagesse vient à chacun d'entre nous quand nous nous rendons compte combien peu nous comprenons à la vie, à nous-mêmes et au monde qui nous entoure »<sup>93</sup>. Il faut du temps pour trouver la vérité, n'importe quelle vérité ; en revanche, le mensonge est créé facilement car il est plus facile pour l'homme de croire à quelque chose pour laquelle il lui est interdit de questionner. Simone Weil indique qu'« il n'y a rien de plus confortable que de ne pas penser »<sup>94</sup>. Ainsi, le monde contemporain avec ses idéologies et ses religions peut pour ainsi dire empêcher l'homme de comprendre que la vérité est une affaire personnelle.

Que se passe-t-il lorsque certains individus pensent que la vérité qu'ils semblent avoir trouvée ne représente pas exactement des idéaux positives ? Que se passe-t-il quand la vérité est entremêlée à des passions et des désirs obscurs, confus et ombreux de l'âme ?

---

<sup>93</sup> SOCRATE, « Socrates-Citations, *BrainyQuote.com*, 2018, <https://www.brainyquote.com/fr/auteurs/socrates>, consulté le 10 juillet 2018.

<sup>94</sup> WEIL Simone, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2013, p. 125.

Une vérité absolue risque de devenir un mal absolu ; telle est le fruit d'une union désastreuse. Dans l'histoire mondiale, la figure d'Adolf Hitler est associée aux mots totalitarisme, terrorisme, meurtres et à plein d'autres qui n'ont rien à voir avec la notion de la vérité telle qu'elle est conçue par les philosophes. Ainsi, pour imposer sa propre vision de la vérité au reste du monde, Hitler a utilisé les génocides et les camps de concentration dans le but d'assurer la domination de la race aryenne. C'était sa vérité personnelle qui est devenue aussi la vérité de ceux qui l'ont aidé à arriver à celle-ci. « Personne ne dirait que ce qu'ont fait les Nazis est « bien », ou que « c'est leur vérité, il ne faut pas juger »<sup>95</sup>. Telles vérités doivent au moins être remises en question puisqu'elles risquent d'être considérées comme des illusions. Nietzsche a indiqué que « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et vidées de leur force sensible, des pièces de monnaie [...] qui ne comptent plus comme monnaie mais comme métal »<sup>96</sup>.

À chacun sa vérité ; le vrai est subjectif et tout est relatif à chaque individu car les choses sont telles que nous les percevons et non comme elles sont. Protagoras constate « que l'homme est la mesure de toute chose »<sup>97</sup>, une phrase qui sous-entend que des notions telles que la vérité sont reliées à la vision unique de chaque individu. Ici, la notion d'une vérité existentielle émerge puisqu'au moment où la vérité de chacun est relative et subjective, il faut décider comment il faut se comporter. La recherche de la vérité pour chacun ne doit pas affecter ses semblables ; il faut néanmoins signaler que la vérité d'Hitler a engendré la mort de millions de personnes. Ainsi Albert Camus indique dans ses *Carnets* que « la limite doit être la vérité de tous »<sup>98</sup>, comme le dit aussi le proverbe : « ma liberté s'arrête là où commence celle des autres ». La vérité personnelle ne peut pas être trouvée sans avoir en tête, que d'autres notions comme la justice, la valeur, le bien doivent être pris en considération. Toutes ces notions sont entremêlées. Comment et pourquoi sont des questions qui seront analysées dans les pages à suivre.

Quel est le lien entre la justice et la vérité ? C'est une question qui vient à l'esprit là où l'homme ne comprend pas comment ces deux notions sont entrelacées. Blaise Pascal dans ses *Pensées* indique que « la justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos

---

<sup>95</sup> HARGREAVES Elias, « Existe-t-il une vérité ? », *Archives de Repensez-vous.fr*, <http://www.visiomundus.fr/home/archives-de-repensez-vous-fr/>, consulté le 10 juillet 2018.

<sup>96</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Ed. Actes Sud, Paris, 2002, p. 16.

<sup>97</sup> PLATON, *Protagoras*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Collection Philosophie, Volume 10, p. 8.

<sup>98</sup> CAMUS Albert, *Carnets*, Gallimard, Paris, 1989, p. 33.

instruments sont trop émoussés pour y toucher exactement »<sup>99</sup>. Selon Pascal, ces deux notions sont difficiles à comprendre et à saisir ; elles ont un caractère délicat et peut-être voulait-il transmettre l'idée que la justice exercée dans les tribunaux ne peut pas représenter la justice et la vérité en tant qu'idéaux. La loi et le droit sont des constructions humaines qui visent à rendre justice, mais peuvent-elles s'approcher au sens cosmique de celle-ci ? Au demeurant, la justice et la vérité en tant que constructions humaines sont très loin de leur statut de valeurs universelles ; le « vrai », le « juste » sont associés à des significations et ont des connotations différentes dès lors qu'elles sont insérées dans le monde des institutions.

Edmond Jabès souligne dans son *Livre des Questions* qu'il ne faut pas confondre les deux notions. Plus précisément, il écrit « ne confond pas justice et vérité ; car la justice est rendue au nom de la vérité et la vérité se cherche »<sup>100</sup>. Ici, Jabès parle peut-être de la justice en tant qu'idéal. C'est une phrase qui n'éclaire pas tout à fait le lien entre justice et vérité ; il y a des hommes qui pensent que justice et vérité ne sont qu'une seule chose. Au moment où la vérité se cherche, comme dit Jabès, et où elle n'est pas encore trouvée, l'homme ne peut pas rendre la justice au nom de quelque chose qui n'a pas de caractère stable. Les philosophes grecs divinisaient la justice, ils la considéraient comme quelque chose qui n'appartenait pas complètement à ce monde ; la justice des tribunaux au contraire ne peut pas être caractérisée comme stable. Comment rendre justice au nom d'une vérité instable ? Tout ce qui se passe dans le tribunal est un processus humain, la vérité au nom de laquelle la justice se rend, est une vérité complètement terrestre et au cours de laquelle chaque étape peut contenir une erreur.

Dans *Le Talmud*, qui est l'un des textes fondamentaux du judaïsme rabbinique, il est écrit que « le monde se maintient par trois choses ; par la vérité, par la justice, par la concorde. Toutes les trois ne sont qu'une seule et même chose »<sup>101</sup>. Ici, nous constatons que les trois notions ne font qu'une ; quelle question se soulève alors ? Est-ce que ce sont des synonymes ? Et si la réponse est positive, alors pourquoi existe-t-il trois notions différentes pour caractériser une seule chose ?

---

<sup>99</sup> PASCAL Blaise, *Pensées, sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Ebook par Samizdat 2010, Igino Marini, p.75, [http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees\\_1671\\_ancien.pdf](http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_1671_ancien.pdf)

<sup>100</sup> JABÈS Edmond, *Le livre des questions*, « Citations avec Dico-Citations », *Le Monde.fr*, 2018, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-24956.php>, consulté le 11 juillet 2018.

<sup>101</sup> TALMUD, « Citations avec Dico-Citations », *Le Monde.fr*, 2018, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-24956.php>, consulté le 12 juillet 2018.

« Mystérieuse, fugace, toujours à conquérir »<sup>102</sup> selon les mots d'Albert Camus, la vérité semble sans cesse nous échapper puisque la grande majorité ne peut se mettre d'accord sur son origine. Il a conscience de la pluralité de significations de la vérité. Elle est pour les uns, scientifique, pour d'autres, judiciaire, garante de l'ordre social. Elle est religieuse, historique mais aussi idéologique. Au demeurant, l'homme n'est pas capable d'expliquer ce qu'il n'a pas encore complètement compris. En parlant de vérités absolues, comme nous l'avons vu, chacun a son point de vue; ce phénomène, qu'on appelle vérité, est plus proche de la notion du doute que de la notion de l'absolu. En effet, nous pourrions dire que la vérité sans le doute n'existe pas. Comment pouvons-nous parler de la justice comme si c'était une vérité absolue ?

Quotidiennement dans les tribunaux, nous pourrions dire que les décisions qui sont prises au nom de la justice et au nom de la vérité ne sont que des décisions subjectives qui se cachent sous forme de lois. La vérité du droit n'est rien d'autre que la mise en pratique des normes. Le témoin doit dire la vérité, toute la vérité et rien que la vérité ; des mots vides de sens pour un homme qui ne comprend pas de quelle vérité il s'agit exactement. Lorsque le témoin s'engage à dire la vérité, cela signifie, en un mot, qu'il s'engage à ne pas mentir, à rapporter les faits tels qu'il les a perçus. Lorsque le juge dit la vérité, il énonce des faits qualifiés par le droit, et il est censé prendre une décision qui représente la vérité du droit sur le cas. Nous pourrions même dire que le juge exprime la vérité du système de droit, si l'on considère que le droit n'est rien d'autre que des décisions prises par les juges. Il faut peut-être dire que l'absolu réside dans le respect que nous devons avoir face à la vérité puisque nous ne pouvons pas l'atteindre ; c'est elle qui est dans l'absolu et c'est à chacun de l'atteindre individuellement. Ce que nous défendrions, nos points de vue, notre mode de vie se trouvent englobés par le mot « vérité ».

#### **2.4.1 Justice « idéale » et justice institutionnelle**

Aujourd'hui, en entendant le terme « justice », les premiers mots qui viennent à l'esprit des gens sont des mots tels que « témoins », « audience », « accusés », ou « peine infligée ». Rares sont ceux qui pensent à la justice universelle et idéale présente dans les textes philosophiques de l'humanité. Cette justice n'a que très peu en commun avec celle des sociétés humaines. La justice qui n'est pas de ce monde est un idéal moral. Théognis

---

<sup>102</sup> CAMUS Albert, *Discours de Suède*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 20.

de Mégare a dit que « la justice contient en elle seule toute vertu »<sup>103</sup>. Cette phrase signifie que « toute vertu » c'est-à-dire des notions telles que la morale, la valeur et la dignité sont incluses dans cette notion universelle nommée « justice ». Alors que la justice de ce monde est plutôt d'une autre nature ; elle représente l'exercice du pouvoir. Plus précisément, cette justice est l'ensemble des institutions d'un état destinées à appliquer le droit. Ces deux notions de justice peuvent-elles coexister ?

*Antigone*, la tragédie grecque de Sophocle, illustre ce conflit qui existe entre un idéal supérieur de justice et de devoir et la loi de la Cité. Antigone est à la fois la fille et la sœur d'Œdipe. Après que ses frères Étéocle et Polynice soient entretués pour la conquête du pouvoir royal à Thèbes, Antigone accomplit les rites funéraires indispensables pour que son frère, Polynice, puisse entrer dans le royaume des morts et cela malgré l'interdiction formelle de Créon d'ensevelir le corps. Pour cela, elle sera condamnée à mort, illustrant magnifiquement la figure de la révolte face à l'ordre établi. Le dialogue qui suit dépeint ce conflit entre la loi dite institutionnelle et la loi non écrite.

- **CRÉON** : Et tu as osé transgresser mes lois ?
- **ANTIGONE** : Ce n'est pas Zeus qui les avait proclamées,  
Ni la Justice qui siège à côté de Dieux infernaux ;  
Ce ne sont pas ces lois qu'ils ont fixées pour les hommes :  
Et je ne pensais pas que tes proclamations fussent assez fortes  
Pour permettre à un homme, à un simple mortel,  
De transgresser les lois non écrites et immuables des Dieux.  
Elles ne datent ni d'aujourd'hui, ni d'hier, Elles sont toujours  
En vigueur, et nul ne sait depuis quand elles existent <sup>104</sup>.

La justice d'Antigone a des connotations morales et c'est sur cette justice-là que s'appuie l'univers selon elle. Aux yeux d'Antigone, les lois non écrites divines sont supérieures à celles de Créon. Pour l'héroïne tragique, ces lois sont bien légitimes, alors que les lois divines sont, nous pourrions dire, un absolu qui est incarné par sa famille, son frère, les liens du sang; sa conscience et sa morale personnelles ne lui permettent pas

<sup>103</sup> BERGOUGNAN E., *Poètes Élégiques et moralistes de la Grèce*, Frères Garnier, Paris, 1940, p. 165.

<sup>104</sup> SOPHOCLE, « Antigone », *Ouvroir Hermétique*, 2017, p. 21,

[http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad\\_grec/antigon.pdf](http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad_grec/antigon.pdf), consulté le 13 juillet 2018.



d'obéir aux lois de Créon. Héraclès dans *Les Trachiniennes* de Sophocle dit qu'« il n'est pas de loi plus belle, [...] que celle qui dit d'obéir à son père »<sup>105</sup> ce qui démontre sa croyance que le lien familial est supérieur en puissance à toute loi. Antigone, cette héroïne tragique pourrait incarner chaque personne qui écoute sa conscience, sa voix innée ; au moment où il faut faire un choix juste, aucune loi ne peut l'empêcher de faire ou de ne pas faire ce qui est, pour elle, une obligation morale.

- Si j'avais perdu un mari, je pouvais en trouver un autre,  
Avoir un enfant d'un autre homme, si j'avais perdu le mien ;  
Mon père et ma mère ont été ensevelis, ils sont chez Hadès,  
Il n'y a plus de chance qu'il me naisse un frère d'eux.  
Voilà pourquoi je me suis fait un devoir de te faire passer  
Avant toute autre considération.<sup>106</sup>

Il ne faut surtout pas oublier que la quête d'une société juste est une aspiration pour chaque civilisation et, c'est pour cette raison qu'à travers les tragédies grecques, la notion de justice se trouve parmi les convictions fondamentales. « La tragédie grecque a été pendant des siècles le « point de rencontre de la philosophie, de la littérature et de l'éthique, de la raison, de la forme et du droit »<sup>107</sup>. Les dieux de cet ère hellénique incarnaient les idéaux de la moralité humaine. Comme le dit Platon dans *Les Lois*, « Dieu est pour nous la juste mesure de toute chose, beaucoup plus qu'aucun homme ne peut l'être »<sup>108</sup>. À travers les personnages de Créon et d'Antigone, Sophocle a voulu illustrer ce conflit entre la loi divine et la loi humaine « Créon et Antigone, c'est le conflit tragique, [...] c'est un conflit pour la cité entre deux de ses lois : la loi humaine, loi politique et manifeste, et la loi divine, loi naturelle et absolue, loi des ancêtres, loi de la fidélité, du rapport immédiat à Dieu »<sup>109</sup>. Bien que de nombreux siècles soient passés depuis les premières tragédies, nous pourrions dire que rien n'a changé dans le domaine du conflit entre l'homme et la Cité. Antigone symbolise cette notion que les lois humaines ne peuvent peut-être jamais être

<sup>105</sup> SOPHOCLE, « Les Trachiniennes », *Ouvroir Hermétique*, 2017, [http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad\\_grec/trachi.pdf](http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad_grec/trachi.pdf) consulté le 14 juillet 2018.

<sup>106</sup> SOPHOCLE, « Antigone », *Ouvroir Hermétique*, 2017, p. 42.

<sup>107</sup> DOUZINAS Costas, Ronnie WARRINGTON, *Justice Miscarried: Ethics and Aesthetics in Law*, University Press, Edinburgh, 1997, p. 26, "Greek tragedy has been for centuries the meeting point of philosophy, literature and ethics, of reason, form and law".

<sup>108</sup> PLATON, *Les Lois*, p. 197, [http://ekldata.com/UtbpXcycl2ovR\\_Jjw4NvJg46Eq8/Platon-Les-Lois.pdf](http://ekldata.com/UtbpXcycl2ovR_Jjw4NvJg46Eq8/Platon-Les-Lois.pdf)

<sup>109</sup> TOUCHET Philippe, « Antigone », <http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/soirees09-10.PhT.tragedie.pdf>, consulté le 14 juillet 2018.

considérées comme égales aux lois morales que chaque individu porte en lui. La limite des lois institutionnelles semble être de plus en plus évidente. Antigone est l'emblème de cette justice toujours en contradiction. Existe-t-il une contradiction entre justice idéale et institutionnelle ? La réponse semble être positive. La Cité incarne la généralité et l'impersonnel ; la famille par contre, incarne l'individualité et la fraternité. Une union qui n'est pas facile à briser.

#### 2.4.1.1 Justice institutionnelle : vertu et délit

S'il est difficile de définir ce qu'est la justice pour l'homme, il sera peut-être plus facile de le faire pour l'État ; pourtant, en lisant les différents avis sur la justice institutionnelle nous pourrions dire que cette tâche peut se révéler tout aussi difficile. « La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes dépeintes »<sup>110</sup> indique John Rawls, dans sa *Théorie de la Justice*. De plus, Platon souligne que « Si la cité que nous venons de fonder est parfaite, elle enferme les quatre vertus cardinales : sagesse, courage, tempérance et justice »<sup>111</sup>. Il ajoute encore que « génératrice d'ordre et de force, elle est à l'origine de tout progrès moral »<sup>112</sup>.

La justice se distingue des autres vertus puisque c'est la vertu de la communauté, elle règle les rapports entre les membres de cette communauté et c'est grâce à elle qu'une communauté existe ou peut continuer d'exister. Aristote souligne que la justice est « une vertu complète, non pas cependant au sens absolu, mais dans nos rapports avec autrui. Et c'est pourquoi souvent on considère la justice comme la plus parfaite des vertus »<sup>113</sup>. D'ailleurs, au moment où les individus forment une communauté, ils visent à arriver à un bien : « toute action et tout choix tendent vers quelque bien »<sup>114</sup> dit Aristote. Quel est ce bien ? Le bien est autre dans chaque domaine ; si nous parlons de la médecine par exemple, la santé pour le médecin est le bien auquel il veut arriver, comme nous explique Aristote un peu plus bas. Le philosophe arrive à la conclusion que « le bonheur semble être au suprême degré une fin ».<sup>115</sup> Donc, si le bien pour chaque individu est d'atteindre le bonheur, le bien pour la communauté est lorsque chaque membre souhaite le bonheur de

---

<sup>110</sup> RAWLS John, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 3, "justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought"

<sup>111</sup> PLATON, *La République*. Œuvres Complètes, Garnier, Paris, 1936, p. XXXI,

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. XXXII.

<sup>113</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Éditions Les Échos du Maquis, Québec, 2014, p. 107.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 27.

tous pour tous. La société existe pour le bien de tous ; c'est cela son but. Le but suprême de la vie humaine est le bonheur, mais on ne peut arriver à celui-ci que par la vertu. Cette vertu engendre la justice qui montre le chemin.

Dans une société libre, seule la justice peut garder l'ordre puisque chacun vit comme il lui plaît. Hegel, souligne que « l'état est par définition l'organisation raisonnable – c'est-à-dire – universelle de la liberté »<sup>116</sup> et que « l'individu ne peut être pleinement lui-même [...] que dans l'état »<sup>117</sup>. Pourtant, tous appellent « bonheur » ce qu'ils désirent, mais tous ne désirent pas les mêmes choses et ici se trouve peut-être le commencement des injustices au sein de la société. La justice dans la vie des sociétés et dans leur organisation politique est une demande récurrente, les individus réclament la justice quotidiennement puisqu'ils se trouvent dans des situations « injustes » continuellement. Chacun réclame la justice mais la trouve-t-il jamais vraiment ? Éprouve-t-il vraiment la satisfaction qu'il espère lorsque la punition est infligée au coupable ? Cette punition restaure-t-elle la justice ?

Afin que tous puissent coexister, des institutions sont mises en place et le pouvoir judiciaire devient constamment présent dans les affaires de la société, pour restaurer la justice à chaque fois qu'elle est bafouée. Il faut néanmoins signaler que le fait que chaque société soit composée de nombreux individus peut compliquer les choses en matière de justice. En effet, la justice est une vertu, mais au sein d'une communauté où il faut résoudre des problèmes qui surgissent à cause des injustices, il arrive que des personnes se trouvent en désaccord avec la décision prise par les juges. Ici, nous remarquons encore une fois que la justice personnelle va, dans certains cas, aller à l'encontre des décisions prises dans les tribunaux. Quand les juges décident, par exemple, que la punition sera la peine de mort, puisque cette pratique existe encore dans certains pays du monde, les opinions autour de cette punition varient. Il y a ceux qui sont d'accord mais il y a aussi ceux qui ne croient pas que la justice puisse être rétablie par le biais de la mort.

La mondialisation et le pluralisme sémantique font de la notion de justice l'une des plus complexes qui soient, puisque, dans chaque société, la justice a des connotations différentes. Aux États-Unis, par exemple, la peine de mort existe dans certains états et dans d'autres non. C'est à chaque état de décider si la justice peut être restaurée par la peine de mort. Nous allons désormais nous pencher un peu plus sur le thème de la peine capitale puisque c'est la forme la plus absolue de punition dans le système judiciaire. Cesare

---

<sup>116</sup> WEIL Eric, « *Hegel et l'Etat* ». In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 49, n°23, 1951. p. 471-473.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 471-473.

Beccaria s'interroge dans *Des Délits et des Peines* : « la peine de mort est-elle véritablement utile, nécessaire, indispensable pour la sûreté et le bon ordre de la société ? Les tourments et les tortures sont-ils justes ? Conduisent-ils au but que se proposent les lois ? »<sup>118</sup> Des questions qui ont le mérite de provoquer une réflexion.

Kant, au contraire, indique qu' « aux yeux de la justice absolue, celui qui a volontairement donné la mort à autrui a perdu lui-même le droit de vivre »<sup>119</sup>. La loi du *jus talionis*, œil pour œil, dent pour dent, mentionnée dans les chapitres précédents, représente pour lui la loi la plus apte à restaurer la justice. Plusieurs questions se soulèvent alors, mais l'une d'entre elles invite à une réflexion plus profonde : quelle justice peut être considérée comme juste si elle tue celui qui a tué ? Cette justice doit-elle utiliser les mêmes moyens que ceux qui l'ont bafouée ? Kant pensait peut-être qu'en infligeant la peine de mort à un coupable, la société serait protégée puisque celui-ci serait pour toujours incapable de commettre à nouveau d'injustice quelconque. Peut-être même que cette punition servirait d'exemple à ceux qui pensaient commettre des crimes semblables. Cependant en tuant le coupable, ceux qui l'ont condamné oublient qu'il laisse parfois derrière lui des membres de sa famille, ou des amis, de nombreuses personnes qui n'ont rien fait de mal. « Ces innocentes, qu'ont-elles fait ? N'importe ; on les déshonore, on les ruine. C'est la justice »<sup>120</sup>. La même chose se passe pour les coupables qui sont mis en prison. Leur vie familiale n'est plus qu'une image lointaine. De sorte, nous pourrions dire qu'une certaine justice est restaurée en tuant l'accusé alors qu'au même moment, sa famille se retrouve punie injustement, victime d'injustice à son tour. Ainsi, Nietzsche réfute, nous pourrions dire, les idées de Kant puisqu'il dit que « celui qui est puni ne mérite pas la punition ; il est seulement employé comme un moyen de détourner dorénavant de certains actes par la terreur »<sup>121</sup>. Cette constatation de Nietzsche semble pouvoir s'appliquer au droit pénal saoudien. La loi nationale exige que tout accusé soit jugé en vertu de la « charia » qui est « la loi canonique islamique régissant la vie religieuse, politique, sociale et individuelle »<sup>122</sup>. Plus précisément, les décisions et les sentences divergent selon les cas, puisque l'Arabie saoudite ne possède pas de code pénal écrit complet. Leurs lois s'appuient sur une

---

<sup>118</sup> BECCARIA Cesare, *Des délits et des peines*, Éditions du Boucher, Paris, 2002, p. 9.

<sup>119</sup> KANT Emmanuel, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, Durand, Paris, 1853, p. 195.

<sup>120</sup> HUGO Victor, *Dernier Jour d'un Condamné*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Collection *À tous les vents*, vol. 141, p. 92.

<sup>121</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain*, Société de Mercure de France, 1906, vol. 5, p. 347-372.

<sup>122</sup> LAROUSSE, « Dictionnaires de français », *Le site des Éditions Larousse*, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/charia/14756?q=charia#14632>, consulté le 17 juillet 2018.

loi religieuse : les hadiths [...] sont le second fondement du dogme de l'islam »<sup>123</sup>. Ces lois sont religieuses et non pas institutionnelles ; apparemment ces deux types de lois ne font qu'un dans le monde islamique puisque le juge ne peut pas les changer, elles sont ordonnées par Dieu. Le vol, le blasphème, l'adultère, le meurtre, la sorcellerie se trouvent parmi les crimes les plus sérieux ; comment le pays islamique rétablit-il la justice lorsqu'elle a été bafouée ? Par la peine de mort ; celle-ci est appliquée de plusieurs façons. La lapidation, est une forme d'exécution qui consiste à tuer l'accusé à coups de pierres. La décapitation en est une autre. Il y a des cas où le vol, par exemple, est puni par l'amputation d'une main ou d'un pied. Par ailleurs, la loi du talion est aussi appliquée. Ainsi, lorsqu'un homme commet un crime contre quelqu'un d'autre, il est châtié de la même façon. L'idée est de faire subir au criminel ce qu'il a fait subir aux autres. S'il a tué sa victime, il sera exécuté. S'il a coupé un de ses membres ou qu'il lui a infligé une blessure, il sera lui aussi amputé ou blessé de la même façon. Il faut cependant noter que la loi du talion n'est permise que si le meurtre a été commis de façon délibérée. Dans ces crimes où l'accusé cause directement du tort à une autre personne, l'islam accorde à la victime ou à sa famille le rôle important de décider si le châtiment doit être appliqué ou non. La sévérité des châtiments a pour but de décourager le crime et de le limiter. Tout ceci prend place dans des lieux publics, où de nombreuses personnes se regroupent pour assister à la condamnation. Platon dans son *Traité de Lois* a une opinion forte sur ce thème ; « il servira d'exemple aux autres, lorsqu'ils verront sa mémoire flétrie et son cadavre jeté loin de tous les regards hors des frontières de l'État »<sup>124</sup>.

La majorité des gens, consciente de ces punitions, va réfléchir à deux fois avant de commettre un crime, ou une injustice. Alors Nietzsche avait peut-être raison de croire que la punition sert plutôt d'exemple pour les autres, même s'il se demandait « comment faire souffrir peut-il être une réparation »<sup>125</sup>.

Pareillement, Jérémie Bentham souligne que la punition « est exemplaire ; [...] et dans les lieux où elle est rarement administrée, elle laisse une longue impression de terreur »<sup>126</sup>. Dans *La Généalogie de la Morale*, Nietzsche indique que l'homme pense toujours, qu'au moment où il commet un crime ou une faute quelconque, il sera puni d'une manière ou d'une autre et que cette punition lui infligera un certain degré de souffrance. Plus précisément, il dit que « cet étrange enchaînement d'idées, aujourd'hui peut-être

---

<sup>123</sup> LAROUSSE, « Dictionnaires de français », *Le site des Éditions Larousse*,

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/hadith/38819>, consulté le 17 juillet 2018.

<sup>124</sup> PLATON, *Les Lois*, p. 416, [http://ekladata.com/UtbpXcycl2ovR\\_Jjw4NvJg46Eq8/Platon-Les-Lois.pdf](http://ekladata.com/UtbpXcycl2ovR_Jjw4NvJg46Eq8/Platon-Les-Lois.pdf)

<sup>125</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La Généalogie de la Morale*, Librairie générale française, Paris, 1990, p. 101.

<sup>126</sup> BENTHAM Jérémie, *Théorie des peines et des récompenses. Tome 1*, B. Dulau, Londres, 1811, p. 235.

inséparable, l'enchaînement entre « la faute et la souffrance »<sup>127</sup>. C'est comme si ces deux notions ne peuvent pas exister seules. Henri Bergson explique que « le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité »<sup>128</sup>. Par conséquent, nous pourrions dire que le souvenir de la faute, du péché originel, existe depuis toujours. La désobéissance, qui a comme conséquences la culpabilité et la punition, règne dans le monde depuis l'âge primitif. La souffrance et la peine sont des paramètres indispensables de l'acte injuste. L'histoire de l'humanité est pleine d'exemples où la peine était nécessaire afin qu'une punition soit considérée comme efficace. Les premières machines ou structures qui servaient à infliger la peine de mort sont un exemple de cette cruauté humaine.

Les exécutions, la torture et la technologie vont de pair dans l'histoire de l'humanité. Chez les Grecs anciens, pendant le règne des tyrans, nous constatons que leur cruauté était reflétée dans les inventions qu'ils faisaient construire pour exécuter ceux qu'ils jugeaient coupables. Le « Taureau d'airain » en est un exemple parfait. Cet instrument de torture était utilisé pour faire souffrir l'homme qui devait être exécuté ; tout d'abord, la victime se retrouvait enfermée dans un taureau en métal, ensuite, des flammes s'élevaient d'un foyer et venaient lécher le ventre de l'animal. C'est alors la panique totale pour la victime puisqu'elle est brûlée vive de tous côtés. C'est l'intelligence humaine qui a permis à l'homme de dominer la nature et ses quatre éléments, comme le feu dans ce cas précis, mais cette intelligence l'a aussi aidé à découvrir des moyens pour torturer. Le feu a fait progresser les civilisations mais a aussi été la cause d'innombrables souffrances<sup>129</sup>.

Une autre « machine à tuer » qui utilisait le feu, était « l'homme d'osier ». Cette invention sadique n'était pas seulement utilisée pour brûler les voleurs, elle faisait partie d'une cérémonie, considérée comme un spectacle pour le peuple, avide de larmes et de divertissements. C'est César qui a imaginé cet atroce rituel d'exécution, où de nombreuses victimes étaient attachées à l'intérieur d'une effigie en osier à laquelle on mettait le feu. Au fur et à mesure que les flammes s'élevaient, chaque individu, piégé, brûlait vif dans cette construction. Les inventeurs de ces terribles machines étaient bien conscients que la peur de la torture était beaucoup plus effective que la torture elle-même<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La Généalogie de la Morale*, Librairie générale française, Paris, 1990, p, 101.

<sup>128</sup> BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Édition électronique, Les Échos du Maquis, 2013, p. 5.

<sup>129</sup> « (1) Machines de Mort - l'Antiquité », *YouTube*, téléchargé par Machines de mort, 3 mars 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=Q74vetWgEcY&t=45s>, consulté le 18 juillet 2018.

<sup>130</sup> *Ibid.*

Le Moyen Âge est la période la plus cruelle si nous prenons en compte les machines fabriquées à cette époque dans le but de tuer ; elles étaient plus douloureuses et plus odieuses les unes que les autres. Comme dans l'Antiquité, le Moyen Âge donnait aussi plus d'importance à la torture et à la peine infligée qu'à l'action de tuer. Les inquisiteurs développent notamment des instruments beaucoup plus douloureux que leurs ancêtres. Leur objectif était de créer des instruments qui s'attachaient à une partie spécifique du corps afin d'infliger à la victime une douleur insupportable, tout en la gardant en vie. C'est ainsi qu'apparaissent des instruments de torture tels que la « poussette », dont la fonction principale est d'écraser des doigts entre deux pièces de métal et de provoquer ainsi une douleur constante <sup>131</sup>.

Plusieurs « appareils à tuer » ont été construits comme nous l'avons vu, pendant les siècles pour punir les criminels en tous genres. Nous constatons que la passion de l'homme pour rendre justice, si c'était bien là son but final, ne diminue pas, même après des siècles de progrès, qui ont succédé à ceux de l'âge antique et de l'époque médiévale. Pour assurer le respect de son système pénal, la France révolutionnaire crée une machine effrayante : la guillotine, destinée à couper les têtes des criminels. Bien évidemment, la guillotine a été inspirée d'anciens modèles de machines de décapitation. Jules Loiseleur explique le but de cet instrument bien clairement : « nous avons montré le droit criminel reposant partout alors sur deux principes, la vengeance publique et la terreur, partout la tendance à établir une analogie matérielle entre le délit et la peine, à proportionner l'une à l'autre »<sup>132</sup>. Ainsi, la justice se retrouve liée à une longue histoire semée de souffrance, de peine et de vengeance. Ce qui amène certains à se poser la question à savoir si cette histoire de rendre la justice ne sert en réalité que d'excuse à la nature cruelle et sadique de l'homme. Aujourd'hui, avec la suppression de ces machines à tuer, nous pourrions dire que cette nature violente est relativement apaisée.

Chaque jour dans une société quelconque, de « petites injustices » se produisent. Un père vole du pain au marché pour nourrir ses enfants affamés ; un enfant vole le vélo de son ami parce qu'il ne comprend pas la différence entre riches et pauvres et les inégalités que cette différence provoque. Ces inégalités existent au sein de la société ; « le corps social a un vice dans le sang [...] les lois que vous faites, quand vous en faites, ne sont que

---

<sup>131</sup> « (2) Machines de Mort - l'EreMédiévale », *YouTube*, téléchargé par Machines de mort, 3 mars 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=5dLJ1qPdW-4>, consulté le 19 juillet 2018.

<sup>132</sup> LOISELEUR Jules, *Les crimes et les peines dans l'antiquité et dans les temps modernes*, Hachette, Paris, 1863, p. 333-334.

des palliatifs et des expédients »<sup>133</sup> souligne le personnage de Victor Hugo qui est condamné à mort.

Émile Durkheim, souligne que le crime fait partie d'une société, il considère que le crime pourrait être un phénomène naturel et bénéfique. Selon lui, lorsqu'un crime est commis, celui-ci permet de souligner le fait qu'une société ne fonctionne pas normalement, puisque ce crime prouve qu'il existe une contradiction sociale et économique. Cela est bénéfique pour Durkheim puisque le crime est un élément qui montre que quelque chose doit changer au sein de la société. La bourgeoisie, par exemple, ne commettra pas les injustices mentionnées plus haut puisque la pauvreté pour cette classe n'est rien d'autre qu'un mot vide de sens. Au demeurant, selon Durkheim, ce qui pousse un homme vers le crime c'est la différence qui existe entre ses besoins et ses désirs, et les capacités qu'il a à les réaliser <sup>134</sup>.

Bartol, à son tour, a dit que « se livrer à un comportement criminel pourrait être la façon d'une personne de s'adapter ou de survivre dans des conditions physiques, sociales et psychologiques désastreuses »<sup>135</sup>. D'ailleurs, la culture, la société et, en général l'environnement dans lequel un individu vit quotidiennement, façonne son comportement. Quant à David Abrahamsen, il remarque que « la conduite d'un homme normal est un résultat réciproque entre plusieurs facteurs liés entre eux »<sup>136</sup>. De plus, le psychiatre Philippe Roche, explique qu'il existe des cas où « chaque criminel est tel en raison de forces inconscientes en lui »<sup>137</sup>. Peut-être que ces forces ont un lien direct avec notre instinct animal ; « les humains [...] comptent beaucoup sur la pensée, les associations, les croyances et l'apprentissage [...] ainsi, les gens sont agressifs et violents parce que leurs instincts animaux continuent à promouvoir ce comportement particulier ? »<sup>138</sup> De temps en temps, nous entendons des gens dire que si des criminels commettent des injustices, c'est parce qu'ils sont malades ; plus précisément, c'est parce qu'ils ont une maladie mentale ou psychique. Platon, dans ses *Lois*, semble être du même avis, puisque « si la coupable [...] a

---

<sup>133</sup> HUGO Victor, *Dernier Jour d'un Condamné*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Collection À tous les vents, Vol. 141, p. 260-261.

<sup>134</sup> DURKHEIM Émile, *Sociologie et philosophie*, Presse Universitaire de France, Paris, 1974.

<sup>135</sup> BARTOL Curt, *Criminal behaviour: a psychosocial approach*, Pearson/Prentice Hall, Englewood Cliff, N.J, 2005, p. 163. 'engaging in criminal behaviour might be one person's way of adapting or surviving under physically, socially or psychologically dire conditions.

<sup>136</sup> ABRAHAMSEN David, 'Crime and the human mind', *Digital Library of India*, 1945, p. 16, 'the normal man's conduct is the result of the interplay among several interrelated factors'

<sup>137</sup> ROCHE Philippe *The criminal mind: A study of communication between Criminal Law and Psychiatry*, Grove Press, New York, 1958, p. 29, 'every criminal is such by reason of unconscious forces within him'

<sup>138</sup> BARTOL Curt, *Criminal behaviour: a psychosocial approach*, Pearson/Prentice Hall, Englewood Cliff, N.J, 2005, p. 238, 'humans [...] rely heavily on thought, associations, beliefs and learning [...] thus are people aggressive and violent because their animal instincts continue to promote this particular behaviour?'



commis contre les dieux, contre ses parents, contre l'État, quelque'une de ces fautes énormes [...] le juge [...] le regardera comme un malade incurable : son châtement sera la mort, le moindre des maux pour lui »<sup>139</sup>. Platon va encore plus loin en expliquant qu'il faut analyser les causes qui portent l'homme à faire le mal. Le philosophe distingue trois raisons : la colère, l'amour du plaisir et l'ignorance. Ainsi il explique que « cette colère est de sa nature aisée à irriter, difficile à apaiser, et que par une violence dépourvue de raison, elle fait souvent de grands ravages »<sup>140</sup>. Quant à l'amour du plaisir, selon lui, c'est « un sentiment du plaisir, qui n'a rien de commun avec la colère, et qui, exerçant sur l'âme son empire avec une force d'un caractère tout opposé, l'entraîne, par une tromperie mêlée de violence, à faire tout ce qu'il lui suggère »<sup>141</sup>. En ce qui concerne l'ignorance, Platon souligne qu'il y en a deux sortes : « l'une simple, qu'il regardera comme la cause des fautes légères ; l'autre double, lorsqu'on est dans l'erreur non seulement par ignorance, mais par une fausse opinion de sagesse »<sup>142</sup>.

Les constatations mentionnées plus haut doivent pour le moins être prises en considération par le corps judiciaire. Il semblerait que nous arrivions à la conclusion que toute justice institutionnelle peut toujours se tromper. Seule la recherche constante du perfectionnement de cette procédure permettra d'atteindre la vérité judiciaire. En effet, même si un homme aux tendances criminelles est témoin de l'emprisonnement d'un accusé, de sa condamnation à mort et de son humiliation, personne ne peut vraiment savoir si son esprit sera affecté par ce constat, au point de décider de ne pas commettre de crime. Il est possible que l'accusé soit innocent et que le système tue ou emprisonne un homme qui n'a absolument rien à se reprocher. En revanche, le cas contraire est aussi possible : de nombreux hommes commettent des crimes sans que personne n'en sache rien. « Un procès, alors, est un exemple de justice procédurale imparfaite. Même si la loi est soigneusement suivie, et si les procédures sont menées de manière juste et appropriée, elle risque d'aboutir au mauvais résultat »<sup>143</sup> constate John Rawls.

---

<sup>139</sup> PLATON, *Les Lois*, p. 416, [http://ekldata.com/UtbpXcycl2ovR\\_Jjw4NvJg46Eq8/Platon-Les-Lois.pdf](http://ekldata.com/UtbpXcycl2ovR_Jjw4NvJg46Eq8/Platon-Les-Lois.pdf)

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>143</sup> RAWLS John, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 86, 'a trial, then, is an instance of imperfect procedural justice. Even though the law is carefully followed, and the proceedings fairly and properly conducted it may reach the wrong outcome'.

### 2.4.1.2 Le rôle de la raison absolue et universelle

Albert Camus écrit dans ses *Carnets* : « le seul problème contemporain : peut-on transformer le monde sans croire au pouvoir absolu de la raison ? »<sup>144</sup> La raison, une faculté spécifiquement humaine, semble gouverner presque tous les domaines de nos vies. Elle a atteint le statut d' « absolu », et le rationalisme croit être capable de répondre à toutes les questions qui préoccupent l'homme. Y parvient-il vraiment ? Et qu'en est-il des questions qui restent sans réponses depuis des siècles ? La raison est-elle capable de trouver une solution à tout ce qui nous tourmente ? Une question qui reste toujours en suspens, puisque le monde dans lequel nous vivons nous prouve quotidiennement qu'à chaque fois que nous trouvons la réponse à quelque situation, une nouvelle question se soulève alors. « Cette raison universelle [...] ces catégories qui expliquent tout [...] ils n'ont rien à voir avec l'esprit [...] dans cet univers sans mesure »<sup>145</sup>. Bien que la raison puisse nous aider dans beaucoup de domaines, il peut s'avérer négatif de la considérer comme absolue. Pascal l'avait souligné : « deux excès également dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre que la raison »<sup>146</sup>. Comme chaque notion abstraite, la raison a ses limites. Sur ce sujet, Camus écrit dans *L'été* « je ne crois pas assez à la raison »<sup>147</sup>. Cela dit, nous ne pouvons pas ignorer la constatation d'Hegel qui dit que « la raison a régné et règne dans le monde, et donc aussi dans l'histoire mondiale »<sup>148</sup>. Même si certains écrivains et philosophes restent perplexes face à cette notion, personne ne peut ignorer le fait qu'elle se trouve partout ; dans l'histoire, dans le présent, dans les décisions prises chaque jour dans le domaine familiale, sociale et politique. Sa présence est pour le moins imposante.

À son tour, Descartes, le fondateur du rationalisme moderne s'appuie sur les forces de la raison pour aboutir à la vérité. Dans le *Discours de la Méthode*, il affirme que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »<sup>149</sup> ; le bon sens est identique à tous les hommes, il est universel, explique-t-il. En disant cela, a-t-il voulu montrer que tout le monde est sage et utilise son intelligence de la même manière ? Il continue en affirmant

---

<sup>144</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 113.

<sup>145</sup> CAMUS Albert, *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 36.

<sup>146</sup> PASCAL Blaise, *Pensées, sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Samizdat, 2010, Igino Marini, p. 18.

<sup>147</sup> CAMUS Albert, *L'été*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 112.

<sup>148</sup> HEGEL Friedrich, « citations avec Dico-citations », *LeMonde.fr*, 2018, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations-auteur-hegel-0.php>, consulté le 20 juillet 2018.

<sup>149</sup> DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Berthier, Paris, 1894, p. 6.

que « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien »<sup>150</sup> puisque les « âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus »<sup>151</sup>. D'ailleurs, découvrir la vérité en se basant sur la faculté de la raison n'est pas une tâche facile puisque nous avons vu plus haut que la recherche de la vérité est une œuvre difficile. En cultivant sa raison, Descartes désire arriver à la vérité ; « employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la connaissance de la vérité suivant la méthode que je m'étais prescrite »<sup>152</sup>. Sa formule « je pense donc je suis »<sup>153</sup> est celle qui va l'aider à découvrir le monde ; en se distinguant des bêtes « la raison [...] est la seule chose qui nous rend hommes »<sup>154</sup> et c'est sur cette capacité qu'il s'appuie.

En soulignant que c'est l'application de la raison qui compte et pas le simple fait d'en avoir, Descartes promeut l'idée que la quête de la vérité pose des problèmes. Chacun a des opinions différentes, souvent contradictoires sur des thèmes différents. Il faut du travail pour distinguer le vrai du faux ; « la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes »<sup>155</sup>. Chaque homme est-il donc apte à juger si une situation est vraie ou fausse ? Peut-il vraiment distinguer le bien du mal, le vrai du faux ? Le philosophe français, parle d'un « droit chemin » ; ce chemin semble être pour lui, l'usage qu'on fait de notre raison en tant qu'instrument. Ce chemin est la conduite de nos pensées, c'est l'usage correct de notre raison qui peut nous aider à faire le bon choix ; de plus, c'est ce chemin qui va nous aider à réfléchir avant de faire quelque chose. Apparemment, il ne faut pas utiliser la raison pour arriver à des buts affreux, la moralité doit aussi jouer un rôle définitif dans chaque cas. La recherche de la vérité prend du temps et il est préférable d'aller lentement plutôt que de se dépêcher et d'arriver à des résultats négatifs ; « ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent »<sup>156</sup> comme le souligne Descartes. Il faut néanmoins signaler que le terme de raison vient du latin *ratio* qui désigne la faculté d'organiser et d'ordonner. Il s'agit d'une attitude qui s'oppose aux mouvements irréfléchis de la passion, du cœur et du sentiment. Descartes semble vouloir trouver un équilibre entre les deux attitudes.

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*

Ainsi, il y a ceux qui parlent de l'universalité de la raison ; Montesquieu en est un exemple représentatif. Plus précisément, dans le monde institutionnel, le philosophe souligne que « la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre »<sup>157</sup>. La liberté politique, la loi et l'État forment, pour Montesquieu, à la fois, un système et un ensemble rationnels. Il cherche à donner à la loi une rationalité, et il veut trouver un juste équilibre entre l'autorité du pouvoir et la liberté du citoyen. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent, et non pas de faire ce que l'on veut, soutient Montesquieu. La raison universelle fait du principe de raison, non seulement, une faculté humaine, mais aussi une partie fondamentale de la nature, qui implique l'existence de liens entre toutes choses réelles, de telle sorte que rien n'est jamais sans raison, mais que toute chose possède toujours une cause logique. Dans *l'Esprit des Lois*, le philosophe explique sa pensée : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois »<sup>158</sup>.

Comment une loi peut-elle être un ensemble de choses ? Cette idée nous montre qu'une chose quelconque n'existe qu'à condition d'avoir une certaine nature, c'est pour cette raison que Montesquieu appelle « lois », les rapports qui résultent de cette nature. Alors, nous pourrions arriver à la conclusion que les lois institutionnelles sont des rapports, dérivant de la nature des choses, c'est-à-dire qu'elles ne dérivent pas des législateurs en tant qu'hommes qui créent les lois, mais qu'elles découlent de conditions sociales, historiques, culturelles, etc. Elles dérivent de la réalité elle-même, et quand le philosophe dit que « tous les êtres ont leurs lois », il veut peut-être dévoiler le fait que tous les êtres, qui font partie de la réalité, sont sujets aux lois de l'univers, puisque ces lois expriment le fonctionnement de la réalité. Les lois sont donc universelles ; elles s'appliquent à tous les êtres. « La loi ne doit être que la traduction d'un principe supérieur inhérent à tous les individus : la raison »<sup>159</sup>.

En outre, le concept de loi s'applique à de nombreuses réalités différentes : il y a la loi physique, la loi juridique, la loi morale, la loi du plus fort, la loi de Dieu, parmi tant d'autres. Peut-être que Montesquieu pensait que les lois de la nature exprimaient mieux l'idée qu'il voulait promouvoir ; ces lois permettent de rendre compte du réel, de décrire

---

<sup>157</sup> MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Gallimard, Paris, 1995, p. 24.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>159</sup> CARVALHO Thérèse, *Nicolas Bergasse et la souveraineté de la raison universelle*, Journal of interdisciplinary history of ideas, 2013, 2 (1), p. 7.

son fonctionnement. Alors tout ce qui dérive de la nature des choses est plus claire que ce qui dérive des lois humaines. Ces dernières sont des règles faites par les hommes pour les hommes et comme les rapports entre eux ne sont pas les meilleurs, elles ne sont pas cohérentes, la plupart du temps. La question est de savoir si les lois humaines obéissent, elles aussi, comme les lois de la nature, à une logique. Montesquieu cherche à établir la différence importante entre les lois naturelles et les lois humaines puisque l'homme n'est pas un mécanisme et qu'en raison de sa condition, il ne suit pas toujours les lois.

Dans les rapports humains, il y a une vérité de la justice qui ne dépend pas d'une loi positive quelconque, c'est-à-dire d'un droit des règles juridiques ; « avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles »<sup>160</sup>. Ainsi, l'obéissance à la loi de l'État, montre que la morale et la politique ne sont qu'une affaire de mœurs. S'il n'y avait que des lois positives et point de vérité de la morale ou de la politique indépendamment des hommes, la révolte d'Antigone contre Créon n'aurait eu aucun sens. C'est alors que Montesquieu souligne qu'il existe des lois morales et politiques universelles qui dérivent, elles aussi, de la nature des choses. Si certaines lois positives changent et s'adaptent selon les peuples, les religions et les civilisations, les lois morales et naturelles ne changent jamais.

Quelle est la conclusion possible de sa philosophie ? La nature humaine a des particularités, l'homme est sujet à l'erreur. Pour obéir aux lois, l'homme doit donc apprendre à bien juger ; le respect aux lois n'est pas une donnée immédiate, mais un processus auquel il faut se conformer. « La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur ; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes »<sup>161</sup>. À ce sujet, Nicolas Bergasse constate que « partout où il n'y a que volonté, il y a despotisme ; partout où il existe un accord de la raison et de la volonté, il y a loi »<sup>162</sup>. Alors ici, il est question de la volonté d'une part, et de la raison de l'autre, mais pour que la loi existe, les deux doivent coexister. Si la volonté refuse de coopérer, alors elle « ne peut que divaguer et finir par s'égarer tant qu'elle refuse de se soumettre à la raison universelle »<sup>163</sup>.

La nature de l'homme est compliquée, imprévisible et c'est pour cette raison-là qu'existe de nombreuses études sans conclusions concrètes concernant le comportement de

---

<sup>160</sup> MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Gallimard, Paris, 1995, p. 22.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> BERGASSE Nicolas, *Discours de M. Bergasse sur la manière dont il convient de limiter le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif dans une monarchie*, Bibliothèque municipale de Lyon, Lyon, 1789, p. 35.

<sup>163</sup> CARVALHO Thérèse, *Nicolas Bergasse et la souveraineté de la raison universelle*, *Journal of interdisciplinary history of ideas*, 2013, 2 (1), p. 12.

l'homme. Afin de tenter de découvrir une logique, Montesquieu a observé ce comportement, et a tenté de trouver des liens entre des faits différents, comme nous l'avons vu auparavant. Le fait que la raison ait envahi le domaine de la loi institutionnelle nous amène à de nouvelles questions : a-t-elle éclairé le lien entre justice et loi ? A-t-elle obscurci ce lien ? Est-ce que la raison absolue et universelle a trouvé le moyen pour que justice idéale et justice institutionnelle coexistent ? La loi, une construction humaine, cherche à imposer un ordre rationnel ; que se passe-t-il dans les cas où l'ordre irrationnel vient à la surface ? Encore une fois, la raison seule semble inefficace face aux problèmes de la société. Partout, il est question de concepts absolus ; le moment est peut-être arrivé où l'absolutisme doit céder sa place au relativisme, si l'humanité doit obtenir les réponses qu'elle cherche.

#### **2.4.2 Le cas d'Albert Camus : Approche de la justice**

Certains philosophes et théoriciens pensent qu'il est possible que la justice soit incarnée à travers les institutions ; Camus ne partage pas cette opinion ; pour lui, la vraie justice ne réside ni dans la légalité, ni dans les tribunaux. Il détestait les institutions et tout ce qui avait un lien avec les systèmes ; dans une interview pour la revue *Servir* en 1945 il explique : « je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système »<sup>164</sup>. Ce qui explique aussi son refus d'appartenir à un courant philosophique. En effet, un courant philosophique représente une forme de système ; alors, quand le titre d'existentialiste lui a été donné, il l'a refusé. Il se dressait contre toute raison qui divinisait soit un dieu, soit l'Histoire. Comme il l'indique ici : « je n'ai pas beaucoup de goût pour la trop célèbre philosophie existentielle » : <sup>165</sup> ainsi « pour l'existentialisme, l'homme n'est pas sa propre fin [...] tandis que, pour Camus, “ l'homme est sa propre fin” »<sup>166</sup>.

Pour lui, « la justice est à la fois une idée et une chaleur de l'âme » ; <sup>167</sup> au sujet de son aspect humain, Camus ajoute qu'il ne faut pas « la transformer en cette terrible passion abstraite qui a mutilé tant d'hommes »<sup>168</sup> en faisant référence aux guerres mondiales, notamment, qui sont enracinées dans les âmes de ses contemporains. « Ce siècle de la

---

<sup>164</sup> CAMUS Albert, *Essais, Interview à Servir*, 20 Décembre 1945, Gallimard, Paris, 1965, p. 1427.

<sup>165</sup> CAMUS Albert, *Actuelles*, Saint-Amand, 1977, p. 92.

<sup>166</sup> GRENIER Roger, *Albert Camus: soleil et ombre*, Gallimard, France, 2009, p. 133-134.

<sup>167</sup> CAMUS Albert, *Actuelles*, Saint-Amand, 1977, p. 35.

<sup>168</sup> *Ibid.*

peur »<sup>169</sup> a marqué cette génération irrémédiablement. Appartenant à celle-ci, l'enfant Camus, qui a perdu son père pendant la bataille de la Marne en 1914, ne peut qu'avoir une idée abstraite de la justice. À cause de quelle justice n'a-t-il pas connu son père ? Cette dernière semble avoir un statut paradoxal dans l'œuvre de l'écrivain algérien ; d'une part, il voulait combattre la justice en tant qu'institution et de l'autre il voulait la valoriser en tant qu'idéal.

Dans son œuvre, d'un bout à l'autre, la justice a deux faces ; elle a un envers et un endroit. Elle a un aspect politique et un aspect philosophique. En tant qu'institution, c'est un instrument qui procure le mal associé au totalitarisme qui, à son tour, est l'excès du rationalisme. En tant qu'idéal, elle incarne cette vertu morale à laquelle Camus espère arriver un jour. C'est cette justice qui doit guider les actions politiques, pour ne jamais revenir aux atrocités des années précédentes. La justice institutionnelle, confondue avec le pouvoir, est une justice destructrice. Pourquoi devenir un Caligula contemporain ? « Je vis, je tue, j'exerce le pouvoir délirant du destructeur »<sup>170</sup>. Pourquoi les hommes laissent-ils la justice devenir captive d'idéologies meurtrières ? Camus rêve d'une justice où la mesure est reine et où l'équilibre gouverne tout, une justice bien différente de celle de la violence institutionnelle. Sur ce sujet, la pensée camusienne se résume à un « sentiment tragique de la vie, nécessité de se forger une morale, méfiance envers le rationalisme [...] révolte et acceptation, envers et endroit »<sup>171</sup>.

C'est dans son essai, intitulé *L'homme révolté*, que Camus analyse ses propres idées concernant la notion de révolte ; nous constatons qu'à travers le livre chacun « est pesé selon le prix qu'il attache à la vie et à la liberté, sans rien renier de l'idéal de justice »<sup>172</sup>. Camus explique, en parlant de ce livre, que « c'est celui auquel il tient le plus ». Bien que cette œuvre lui ait valu beaucoup d'ennemis, ce n'est pas un problème pour l'écrivain algérois dont le but était d'éclairer un peu cette obscurité qui régnait pendant ce siècle de terreur. Il voulait donner du courage et de l'espoir ; « écrire était aujourd'hui un honneur, parce que cet acte obligeait [...] à porter [...] avec tous ceux qui vivaient la même histoire, le malheur et l'espérance que nous partagions »<sup>173</sup>. Il ne peut se taire devant ce malheur, il veut défendre les valeurs de l'humanité, et parmi elles, la

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>170</sup> CAMUS Albert, *Caligula*, Maury-Imprimeur, Malherbes, 2011, p. 148.

<sup>171</sup> GRENIER Roger, *Albert Camus : soleil et ombre*, Gallimard, France, 2009, p. 28.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>173</sup> CAMUS Albert, *Discours de Suède*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 17.

justice. À ce sujet, Faulkner avait dit que « Camus a été fidèle à ses principes, qui ont toujours été de chercher l'âme, ce qui est à mon avis le premier travail de l'écrivain [...] donner un portrait convenable, vivant, de l'homme devant les problèmes humains »<sup>174</sup>.

Dans ses *Carnets*, Camus écrit que « nous devons servir la justice parce que notre condition est injuste, ajouter au bonheur et à la joie, parce que cet univers est malheureux »<sup>175</sup>. Il cherche à défendre l'individu contre tout ce qui l'opprime ; depuis l'apparition des civilisations historiques, l'homme est témoin d'une lutte constante entre justice et liberté. À travers ses écrits, Camus veut faire coexister le droit à la justice et le droit à la liberté ; il souhaite contribuer à la création d'une société où ces deux valeurs seraient réunies. Il ne veut pas sacrifier l'une pour que l'autre puisse exister ; il désire une société juste dans une société libre. Il ne faut pas « empoisonner » la liberté pour créer un monde juste, comme il ne faut pas accepter un monde où la liberté fait régner l'injustice. Une société est libre si « la personne humaine est respectée dans ce qu'elle est comme dans ce qu'elle exprime »<sup>176</sup>. Au demeurant, « aucun homme n'estime sa condition libre si elle n'est pas juste en même temps, ni juste si elle ne se trouve pas libre »<sup>177</sup>.

En parlant de liberté, Camus voulait de tout cœur protéger cette valeur ; selon lui, ôter la vie pour rendre justice n'a rien à voir avec la liberté. Il remet en cause ce lien entre justice et punition dans le cas de la condamnation à mort. Dans l'essai intitulé *Réflexions sur la guillotine*, Camus analyse le rôle de l'État dans la peine de mort. Pour lui, la peine capitale n'a pas sa place dans la société, elle ne doit pas faire partie de la loi ; « ni dans le cœur des individus ni dans les mœurs des sociétés, il n'y aura de paix durable tant que la mort ne sera pas mise hors de loi »<sup>178</sup>. Sa raison ne lui permet pas de comprendre pourquoi l'État croit encore à l'effet dissuasif de la peine de mort. En effet, issues d'une tradition datant de plusieurs siècles, le but principal des exécutions semblent être de dissuader les futurs criminels. De plus, la peine de mort répare-t-elle vraiment le mal qui a été commis ? La société semble chercher vengeance contre quiconque enfreint sa loi. C'est ainsi que l'on revient encore une fois à la loi du talion, qui, selon Camus, était employée pour venger selon le principe de l'égalité. Cette loi, il ne la trouve pas juste ; à ce sujet, il écrit « le talion est de l'ordre de la nature et de l'instinct, il n'est pas de l'ordre de la loi. La loi, par définition, ne peut obéir aux mêmes règles que la nature. Si le meurtre est dans la nature de

---

<sup>174</sup> GRENIER Roger, *Albert Camus : soleil et ombre*, Gallimard, France, 2009, p. 316.

<sup>175</sup> CAMUS Albert, *Carnets II*, Gallimard, Paris, 1962, p. 129.

<sup>176</sup> LAWRENCE Olivier, PAYETTE Jean-François, *Camus : nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2007, p. 46.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>178</sup> CAMUS Albert, *Réflexions sur la guillotine*, Novoprint, Barcelone, 2008, p. 61.



l'homme, la loi n'est pas faite pour imiter ou reproduire cette nature. Elle est faite pour la corriger »<sup>179</sup>.

Ainsi, Camus se refusait d'accepter, pour aucune raison, que quelqu'un soit tué ; « c'est pourquoi j'ai décidé de refuser tout ce qui [...] pour de bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie qu'on fasse mourir »<sup>180</sup> comme dit Jean Tarrou, personnage du roman *La Peste*. Les mots de Tarrou représentent, dirons-nous, le message politique que Camus veut promouvoir en s'opposant à toutes sortes d'actions politiques et révolutionnaires qui provoquent la mort de personnes, dont la plupart est innocente. L'innocence joue un rôle important dans son œuvre la plus connue et la plus discutée : *L'étranger*, dans laquelle Meursault, le personnage central, est condamné à mort. Plus précisément, il est question ici d'un homme qui va être exécuté pour avoir tué un homme ; quand les juges lui demandent la raison pour laquelle il a commis cet acte, il dit simplement « c'était à cause du soleil »<sup>181</sup>. À la question : « pourquoi avez-vous attendu entre le premier et le second coup ? »<sup>182</sup> Meursault n'a rien à dire, il souligne d'ailleurs : « je trouvais mon affaire très simple »<sup>183</sup>.

Nous pourrions nous demander comment et pourquoi Camus a créé un personnage qui tue son semblable sans aucune raison ; à la première lecture, tout semble pour le moins bizarre, mais comme nous l'avons déjà dit, le lecteur de Camus doit lire chacune de ses œuvres attentivement pour comprendre leur sens caché. Pourquoi a-t-il placé un homme qui ne pouvait se défendre lui-même dans le monde judiciaire ? Très vite, le lecteur est envahi d'un sentiment de pitié envers le héros, et cela malgré le fait que celui-ci ait tué un homme. A-t-il voulu peut-être montrer son désaccord face au fonctionnement du système judiciaire ? La réponse semble positive si nous prenons en compte son attitude face aux systèmes. À travers le personnage de Meursault, Camus dénonce, entre autres, les conventions familiales et sociales et le système judiciaire. Le lecteur peut lui attribuer diverses interprétations, il peut l'aimer ou le détester pour son comportement. *L'étranger* est divisé en deux parties : avant le meurtre et après le meurtre. Comme nous avons deux parties dans l'œuvre, nous avons aussi deux Meursaults ; c'est-à-dire que nous sommes témoins de deux comportements différents face à la vie. Le Meursault de la première partie est un homme qui semble ne pas réfléchir, ne rien ressentir ; comment la société peut-elle accepter un homme qui n'a pas pleuré à l'enterrement de sa mère ? Quand on lui demande

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>180</sup> CAMUS Albert, *La Peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 228.

<sup>181</sup> CAMUS Albert, *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1996, p. 146.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 92.

s'il a tenté de cacher ses sentiments naturels à l'enterrement, il dit « non, parce que c'est faux »<sup>184</sup>. Cette réaction est étrange dans la civilisation occidentale. Tout le monde pleure à l'enterrement d'un membre de sa famille, celui qui ne pleure pas doit avoir un problème. Un homme qui a ce comportement doit être jugé, ou du moins, c'est la logique dont nous sommes témoins dans le roman. Camus crée un héros qui est « étranger » ; étranger par rapport à la société « normale ». Comme nous l'avons dit auparavant, il reste passif, indifférent devant l'intimité, il ne comprend ni l'amour, ni le désir de mariage ; « elle m'a demandé si je l'aimais. Je lui répondis que cela ne voulait rien dire, mais qu'il me semblait que non »<sup>185</sup>. Cette indifférence est étrangère, incompréhensible pour les membres d'une société ; comment est-il possible qu'un homme ne pleure pas, ne veuille pas se marier, refuse de voir sa mère morte et semble heureux de reprendre le cours de sa vie quotidienne après un deuil et même après un meurtre ? Dans la société d'aujourd'hui, ce comportement semble être bizarre et inacceptable. Une communauté exclut tous ceux qu'elle juge différent.

La seconde partie du roman nous présente un Meursault qui commence à développer une conscience réflexive. Il est mis en prison et c'est là où il commence à réagir face à certaines choses auxquelles il n'attribuait auparavant aucune importance. Dans la première partie, il semble être détaché du monde qui l'entoure, dans la deuxième partie, il semble accepter le monde tel qu'il est et tout ce qu'il offre. C'est en prison qu'il se sent « prêt à tout revivre »<sup>186</sup>, et les jours qui précèdent son exécution sont pour lui comme une renaissance. Quand Meursault tue l'Arabe, le lecteur n'imagine pas, que dans les pages qui suivent, le héros puisse échapper à ce monde machinal dans lequel il vivait. C'est quand même paradoxal. Dans la deuxième partie, Camus nous montre, comment Meursault est vu par le monde judiciaire ; là où les actes de Meursault n'ont aucun sens avant le meurtre, nous avons maintenant affaire à un système qui cherche du sens partout. Il cherche, par exemple, une raison pour laquelle il n'a pas pleuré à l'enterrement ; le système essaie de comprendre la raison de cette insensibilité, même si peut-être qu'il n'y en a pas. L'écrivain algérien laisse le lecteur comprendre que Meursault est jugé pour son indifférence et pas pour son crime. Le procureur l'a dit « j'accuse cet homme d'avoir enterré une mère avec un cœur de criminel »<sup>187</sup>. En d'autres termes, le juge l'accuse d'avoir tué l'arabe tout en laissant entendre qu'il a tué sa mère, d'une manière symbolique.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 136.

Tous les regrets et la peine que Meursault a ressentis lorsque sa mère est décédée et qu'il n'a pas pu exprimer deviennent autant d'accusations contre lui. Les scènes du procès, qui se déroulent devant nos yeux, sont représentatives du système judiciaire de l'époque. La recherche d'une logique quelconque dans chaque situation semble être un mensonge, une tromperie. Nous sentons que nous avons affaire à un condamné innocent ; nous avons devant nous un procès d'une justice qui prétend à la vérité, alors qu'elle se contente de débats superficiels. Pourquoi Meursault a tué un homme ? Avait-il peur ? Était-il en colère ? Avait-il une raison quelconque ? Le procès juridique ne prend pas en compte la relativité de toute réalité. La phrase de l'avocat semble résumer la superficialité de la situation ; « Enfin, est-il accusé d'avoir enterré sa mère ou d'avoir tué un homme ? »<sup>188</sup> Une parodie de justice qui va juger l'homme et non ses actes. Parodie révélée aussi par le fait que c'est lorsque le concierge dit que Meursault a fumé, est dormi et a pris du café au lait le jour de l'enterrement, que Meursault lui-même réalise qu'il est coupable ; « je sentais alors quelque chose qui soulevait toute la salle et pour la première fois, j'ai compris que j'étais coupable »<sup>189</sup>. Coupable non parce qu'il a commis un meurtre mais parce qu'il avait le comportement étrange mentionné plus haut.

La scène de la visite de l'aumônier est représentative de la condamnation religieuse qui hante la plupart des hommes. Avec cette scène, Camus a peut-être voulu s'intéresser aussi, aux thèmes du péché et du salut. « Tu as fait du mal, l'enfer t'attend, tu as fait du bien, le paradis. Cet endroit idyllique, t'attend pour jouir du bonheur éternel. » Si un homme ose dire qu'il ne croit pas en dieu, il est automatiquement considéré comme un cas particulier et comme une personne étrange. Dans sa prison, Meursault est aussi accusé d'avoir une « âme endurcie »<sup>190</sup> puisqu'il a répondu négativement à la question « croyez-vous en Dieu ? » C'était impossible, « tous les hommes croyaient en Dieu »<sup>191</sup> ; alors cela aussi faisait de Meursault un homme « étranger » , c'est une raison de plus de le condamner. Ce qui découle de cette scène juridique, entre autres, c'est le refus de Camus qu'une accusation soit totale, c'est-à-dire qu'il faut toujours, selon lui, prendre chaque élément en compte séparément. Il veut arriver à un idéal de justice où l'absolutisme cessera de régner. Personne n'est absolument coupable et personne n'est absolument innocent. Il y a toujours un équilibre entre les deux. Kamel Daoud, un autre écrivain algérien, a dit que

---

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 99.

« je voudrais que justice soit faite [...] J'entends par là, non la justice des tribunaux, mais celle des équilibres »<sup>192</sup>.

Nous constatons que Camus a eu dès son enfance, des expériences injustes et ce sont ces expériences qui ont rendu la recherche de la justice plus qu'urgente. Orphelin de père, il vivait avec sa famille dans un quartier pauvre où l'électricité et l'eau étaient des choses rares ; « dans ce monde de pauvreté [...] où j'ai longtemps vécu »<sup>193</sup> qu'il fut « placé à mi-distance de la misère et du soleil »<sup>194</sup>. Nous pourrions dire qu'il éprouvait de la tristesse pour cette enfance « injuste » ; il commence à distinguer les injustices sociales au moment où il entre au lycée. Il avait honte d'être pauvre mais cette honte disparaît quand il réalise comment fonctionne une société. « Je n'ai plus honte de cette honte [...] je n'ai connu cette honte que lorsqu'on m'a mis au lycée. Auparavant, tout le monde était comme moi et la pauvreté me paraissait l'air même de ce monde. Au lycée, je connus la comparaison »<sup>195</sup>. Ce déséquilibre qui existe au sein de la société était la raison pour laquelle sa famille était pauvre et pas riche ; « il m'eût fallu un cœur d'une pureté héroïque et exceptionnelle pour ne pas souffrir de ces jours où je lisais sur le visage d'un ami plus fortuné la surprise qu'il cachait mal devant la maison que j'habitais »<sup>196</sup>.

Le fait qu'il ait eu la tuberculose a contribué d'avantage à ce sentiment d'injustice, « quand une grave maladie m'ôta provisoirement la force de vie qui, en moi, transfigurait tout, malgré les infirmités invisibles et les nouvelles faiblesses que j'y trouvais, je pus connaître la peur et le découragement »<sup>197</sup>. Malheureusement pour lui, un adolescent pauvre, qui ne mangeait pas bien, était plus susceptible d'être atteint par la maladie. Cette maladie qui l'empêche dorénavant de jouir des récréations physiques qui lui étaient si chères ; sa passion pour le football était si grande qu'il ne pouvait pas imaginer son adolescence sans le pratiquer. « Je n'ai vraiment été sincère et enthousiaste qu'au temps où je faisais du sport [...] les matches du dimanche [...] que j'ai aimé avec une passion sans égale, sont les seuls endroits du monde où je me sentais innocent »<sup>198</sup>. Il éprouvait du regret, il a connu « la peur et le découragement [...] cette maladie sans doute ajoutait d'autres entraves »<sup>199</sup>. Cela dit, ce sentiment d'injustice est aussi amoindri par les merveilles naturelles que lui offrait le monde. « Il y a une solitude dans la pauvreté, mais

<sup>192</sup> DAOUD Kamel, *Meursault, contre-enquête*, Éditions Bazakh, Alger, 2013, p. 16,

<sup>193</sup> CAMUS Albert, *L'envers et l'endroit*, Bussière, Saint-Amand, 2010, p. 13.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>195</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul Émile Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 141.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>197</sup> CAMUS Albert, *L'envers et l'endroit*, Bussière, Saint-Amand, 2010, p. 19.

<sup>198</sup> CAMUS Albert, *La Chute*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 93.

<sup>199</sup> CAMUS Albert, *L'envers et l'endroit*, Bussière, Saint-Amand, 2010, p. 19.

une solitude qui rend son prix à chaque chose [...] le ciel lui-même et la nuit pleine d'étoiles semblent des biens naturels. Mais au bas de l'échelle, le ciel reprend tout son sens : une grâce sans prix »<sup>200</sup>.

Une réalité, faite d'éléments contrastants, suscite en lui des émotions également contrastantes. Aux moments de plénitude s'ajoutent des moments de déception. Camus veut essayer de décrire ces deux pôles opposés qui se trouvent dans l'existence, il veut montrer que la vie humaine s'enrichit dans son équilibre. Il s'agit d'une recherche continue d'unité et d'équilibre ; « soleil et ombre. Si j'emploie ces deux mots [...] c'est qu'ils peuvent aussi résumer sa pensée et son œuvre, sa façon de comprendre la vie, le sens de son combat »<sup>201</sup> dit Roger Grenier. Justice idéale et justice institutionnelle doivent trouver un point d'équilibre pour que le monde puisse avancer.

## 2.5 Question d'un sentiment inné

Dès la petite enfance, un sentiment inné de la justice se manifeste; un passage dans *Émile* de Rousseau dépeint ce sentiment. Rousseau raconte une histoire où il a vu un enfant se faire frapper par sa nourrice. Cet enfant « suffoquait de colère, il avait perdu la respiration [...] un moment après vinrent les cris aigus ; tous les signes du ressentiment, de la fureur, du désespoir de cet âge, étaient dans ses accents »<sup>202</sup>. Rousseau, en ayant été témoin de cet incident, indique que « quand j'aurais douté que le sentiment du juste et de l'injuste fût inné dans le cœur de l'homme, cet exemple seul m'aurait convaincu »<sup>203</sup>. La plupart du temps, ce sentiment surgit spontanément. Pouvons-nous vraiment dire quelle est son origine ? L'amour et la pitié par exemple sont aussi des sentiments considérés comme innés ; nous éprouvons l'amour, la colère, l'angoisse et tant d'autres choses qui font partie de la nature humaine. Pour créer des lois, Cicéron s'appuyait sur la nature de l'homme. Cette nature a des règles instinctives qui viennent directement de l'âme ; « je chercherai les sources du droit dans la nature »<sup>204</sup> et continue « nous sommes nés pour la justice, et que le droit n'a point été établi par l'opinion, mais par la nature »<sup>205</sup>. Alors selon Cicéron, le juste et l'injuste sont des sentiments que nous apportons avec nous le moment

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>201</sup> GRENIER Roger, *Albert Camus : soleil et ombre*, Gallimard, France, 2009, p. 9.

<sup>202</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation, Livres I et II*, les Bourlapey, bibliothèque numérique romande, 1792, p. 88.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> CICÉRON, *Œuvres complètes de Cicéron*, Tome IV, Frères Didot, Paris, M DCCC LXIV,

<sup>205</sup> *Ibid.*

où nous sommes nés. L'homme est naturellement capable de distinguer le vice de la vertu. Quand, par exemple, nous voyons un homme faire quelque chose de mal puis être victime d'une catastrophe quelconque, la plupart d'entre nous va dire qu'il a mérité son sort ; un sentiment de vengeance surgit.

D'ailleurs, Rousseau en écrivant sur ce sujet, nomme « conscience » ce sentiment inné du juste et de l'injuste. « Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience »<sup>206</sup>. C'est la faculté que possède l'esprit humain de porter des évaluations morales. Au demeurant, la conscience, selon Rousseau, est un sentiment, c'est-à-dire, une force spirituelle et intuitive : « Conscience! Conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix »<sup>207</sup>. Instinct divin puisque dieu pour Rousseau est « cet être enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses »<sup>208</sup>. Il nous invite à « écouter la voix intérieure »<sup>209</sup> puisque selon lui, l'homme a oublié cette voix à cause de la société qui l'a affaibli ; « la société a fait l'homme plus faible, non seulement en lui ôtant le droit qu'il avait sur ses propres forces »<sup>210</sup>. Le progrès des connaissances et les opinions des autres, entre autres, empêchent l'homme d'écouter sa conscience ; « la conscience [...] le monde et le bruit l'épouvantent : les préjugés dont on la fait naître sont ses plus cruels ennemis »<sup>211</sup> et en ce qui concerne les opinions, il indique que « c'est l'opinion seule qui rend tout difficile, qui chasse le bonheur devant nous »<sup>212</sup>.

Confronté à une décision, Rousseau indique que « dans toutes les questions de morale difficiles [...], « je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de ma conscience, plutôt que par les lumières de ma raison »<sup>213</sup>. Alors, il se rend compte que la conscience, face à de tels problèmes moraux, doit amener à une décision sans équivoque « le meilleur de tous les casuistes est la conscience ; et ce n'est que quand on marchande

---

<sup>206</sup> ROUSSEAU Jean Jacques, *Émile ou l'éducation, Livre IV*, Bibliothèque Paul Émile Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2002, p. 72.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>210</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation, Livres I et II*, les Bourlapapey, bibliothèque numérique romande, 1792, p. 130

<sup>211</sup> ROUSSEAU Jean Jacques, *Émile ou l'éducation, Livre IV*, Bibliothèque Paul Émile Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2002, p. 73.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>213</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Édition du groupe Ebooks libres et gratuits, 1817, p. 40.

avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement »<sup>214</sup>. Combien de fois avons-nous écouté cette petite voix qui nous poussait à faire telle ou telle chose ? Combien de fois avons-nous dit que nous allions faire ce que nous indiquait notre conscience ? C'est un aspect de notre esprit dont nous ne comprenons ni la provenance, ni la raison pour laquelle il 'envahit' nos pensées au moment où une décision doit être prise. Comme le dit Rousseau « combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui nous faisons mal ! Nous croyons suivre l'impulsion de la nature, et nous lui résistons ; en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs [...] la conscience est la voix de l'âme »<sup>215</sup>. De plus, lorsque nous entendons le mot « voix », nous pensons immédiatement qu'elle s'accompagne d'un énoncé verbal ; chez Rousseau, la voix de la conscience n'est pas vraiment une voix, mais une voix « muette » qui se fait sentir. « Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal »<sup>216</sup> dit Rousseau, rien de compliqué, tout est simple. En effet, il ne faut pas ignorer notre intuition.

Au contraire, dans cette frénésie du jugement qui existe dans le monde contemporain, il y a ceux qui ne sont pas d'accord avec l'idée que la justice est un sentiment inné. Ils soutiennent que c'est quelque chose d'acquis, qui est développé par l'éducation et par la vie sociale. La question de l'inné et de l'acquis reste très débattue et le débat sur ce sujet est en constante évolution, cela dit, personne ne réfute l'idée que la culture d'origine et le contexte historique modèlent les structures psychologiques, les comportements et les personnalités de chaque individu, ainsi que leur façon de parler et de réagir à certaines situations. Même la façon dont nos parents nous ont éduqués et les valeurs qu'ils nous ont enseignées jouent un rôle important dans nos évaluations des circonstances.

John Locke dans son *Essai sur l'entendement humain*, soutient qu'il n'y a pas d'innéité et que tout se sait grâce à l'expérience. Au sujet des contrats, il écrit : « ces règles ne sont pas respectées comme des lois de nature innées : elles sont appliquées comme des règles utiles dans leur communauté ; et on ne peut concevoir que celui qui agit correctement avec ses complices mais pille et assassine en même temps le premier honnête homme venu, embrasse la justice comme un principe pratique »<sup>217</sup>. Il abolit, nous pourrions dire, l'innéité de toute connaissance. En matière de morale, John Locke affirme qu'il en va

---

<sup>214</sup> ROUSSEAU Jean Jacques, *Émile ou l'éducation, Livre IV*, Bibliothèque Paul Émile Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2002, p. 69.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> LOCKE John, *Essais sur l'entendement humain, Livre I et II*, Pierre Moritier, Amsterdam, M. DCC. XXXV, Chapitre II.

de même : nombre de connaissances morales ou conceptuelles sont directement véhiculées par la coutume, les habitudes, l'héritage familial ou sociétal « sans que la Nature ait rien gravé dans le cœur des hommes [...] autres vérités, peuvent venir à reconnaître la justice [...] d'autres peuvent en être instruits par l'éducation, par les compagnies qu'ils fréquentent, et par les coutumes de leur Pays »<sup>218</sup>. Si nous comprenons bien la philosophie de Locke, nous venons tous au monde « vierges », tels des pages blanches. C'est-à-dire qu'au moment de notre naissance, notre esprit ne connaît rien et qu'il est ensuite « rempli » par nos expériences.

Pour éclairer la situation et comprendre si les sentiments sont innés ou acquis, nous allons voir comment réagissent les animaux lorsqu'ils sont confrontés à certaines situations ; leur comportement peut nous enseigner beaucoup de choses dans le domaine des instincts. Les animaux présentent une gamme de comportements qui rappellent étrangement ceux de notre espèce. « Il est clair aujourd'hui que les mammifères, et particulièrement les primates, disposent d'une forme de conscience »<sup>219</sup>. Nous avons tous vu et lu des histoires qui racontent comment des animaux ont agi en faveur de certains individus ; ainsi, on peut évoquer un événement, datant de 1996, où une femelle gorille du zoo de Chicago a recueilli un jeune enfant, inconscient après une chute de plus de cinq mètres dans la fosse des primates, et l'a remis délicatement aux soigneurs par la seule porte de l'enclos<sup>220</sup>. Serait-il possible d'expliquer scientifiquement ce type de comportement ? Des recherches montrent que les animaux « ne sont pas capables de discriminer entre les actions intentionnelles et les actes accidentels. Ils s'en tiennent aux conséquences objectives de l'action pour la juger bonne ou mauvaise, et non aux éventuelles intentions qui l'ont motivées »<sup>221</sup>.

Chez les primates non-humains, comme les singes par exemple, des études ont mis en évidence l'existence d'un sentiment d'équité, même s'il n'est pas aussi élaboré que celui de la justice sociale chez l'homme. De surcroît, une expérimentation a été organisée par des chercheurs de l'Université de Vienne sur des chiens. Friederike Range et ses collègues ont sélectionné une trentaine de chiens de différentes races habitués à donner la patte lorsqu'une personne leur tend la main. Cette expérimentation fait de ces animaux de

---

<sup>218</sup> *Ibid.*

<sup>219</sup> CHAPOUTHIER Georges, « Jusqu'où la morale est-elle naturelle ? », *Cités*, vol. 15, no. 3, 2003, p. 163-167.

<sup>220</sup> JACOBO Julia, "Gorilla Carries 3-Year-Old Boy to Safety After He Fell Into Enclosure in 1996 Incident", *abcNEWS*, 2016, <https://abcnews.go.com/US/gorilla-carries-year-boy-safety-fell-enclosure-1996/story?id=39479586> consulté le 31 juillet 2018.

<sup>221</sup> DEPENAU Mathieu, « L'animal moral », *Le Portique* [En ligne], document 10, 2011, <http://journals.openedition.org/leportique/2445>, consulté le 31 juillet 2018.



bons candidats pour ressentir l'injustice. En effet, lorsque deux chiens sont placés côte à côte et qu'un seul reçoit de la nourriture en récompense de son geste, l'autre commence à donner des signes de nervosité jusqu'à ce qu'il finisse par ne plus vouloir donner la patte <sup>222</sup>. En somme, cette expérimentation prouve que les chiens n'aiment pas être traités de manière inéquitable. Lorsque le test est mené avec un seul chien, le fait de ne pas avoir de récompense ne modifie pas son comportement, c'est la présence de l'autre chien et le fait de ne pas recevoir le même traitement qui crée une réaction de stress et de mécontentement chez l'animal, concluent les chercheurs, qui publient leurs travaux dans les PNAS, « Proceedings of the National Academy of Sciences », une revue scientifique américaine. La plupart des biologistes soutiennent la thèse que les sentiments innés sont traditionnellement considérés comme un phénomène purement humain et culturel, alors que les animaux, soumis à leurs seuls instincts façonnés par la sélection naturelle, obéiraient plutôt à la loi de la jungle. La phrase de Richard Dawkins, biologiste, résume pour ainsi dire, cette thèse ; il écrit dans *Le gène égoïste* : « Nous devons enseigner à nos enfants à se comporter de manière altruiste car nous ne pouvons espérer que cette qualité fasse biologiquement partie d'eux-mêmes »<sup>223</sup>.

Personne ne peut dire que les animaux ne ressentent aucune émotion ou qu'ils n'ont pas d'instinct ; quand nous voyons un chien sauver ses chiots au milieu d'une tempête et les emmener à un endroit où ils seront au sec, cela nous montre qu'il a un instinct fort et qu'il partage une sensibilité avec les humains lorsqu'il s'agit de protéger sa progéniture. De nombreuses études scientifiques ont été faites et continuent encore aujourd'hui afin de pouvoir comprendre le lien qui existe entre le comportement des animaux et celui des hommes. Une hypothèse qui pourrait être avancée est celle que la faculté humaine de la raison permet à l'homme de distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste beaucoup plus facilement qu'un animal qui s'appuie seulement sur ses capacités instinctives.

### **2.5.1 Homme primitif / Homme social**

L'homme se révèle comme le résultat d'une nature biologique et d'un contexte social. De nombreuses recherches ont été effectuées sur l'histoire évolutionnaire de l'homme et comment ceci a changé selon l'évolution de la civilisation. Nous allons nous

---

<sup>222</sup> RANGE Friederike, Lisa HORN, Zsófia VIRANYI, Ludwig HUBER, "The absence of reward induces inequity aversion in dogs", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2009, 106 (1) p. 340-345.

<sup>223</sup> BOVET Dalila, « Peut-on étudier la morale chez les animaux ? », *Études rurales*, 189 | 2012, 2014, <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9571>, consulté le 31 juillet 2018.

concentrer dorénavant sur quelques exemples tirés du *Livre d'Urantia*, qui a été publié pour la première fois en 1955. Le *Livre d'Urantia* est l'une des sources les plus prometteuses de pensée créative en matière de philosophie, de religion et de culture de notre monde contemporain. En nous intéressant aux auteurs de ce livre, nous découvrons qu'au début du XXe siècle, un médecin pratiquant à Chicago est devenu le chef d'un groupe connu sous le nom de la Commission de contact. Ses membres ont prêté serment de ne jamais révéler l'identité de l'individu à travers lequel les *Papiers d'Urantia* ont été transmis, et c'est donc pour cette raison que nous ne savons pas qui l'a écrit.

Tout d'abord, il faut comprendre ce que nous entendons par homme primitif. Les hommes primitifs sont ceux qui ont vécu dans des moments historiques où la civilisation était encore peu développée. Hobbes résume cette époque par la phrase : « aucune connaissance de la surface de la terre, aucune mesure du temps ; pas d'arts, pas de lettres, pas de société [...] et la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève »<sup>224</sup>. Au fil des années, comme beaucoup d'autres mots, le mot « primitif » a revêtu lui aussi des sens différents. Par exemple, aujourd'hui nous pourrions utiliser le mot « primitif » pour décrire un homme qui ne sait pas comment utiliser un ordinateur ou un téléphone portable. Nous pourrions l'appeler ainsi puisqu'avec l'avènement de la technologie, il est du moins bizarre quand quelqu'un ne peut pas utiliser ces gadgets. Ou si une télévision n'est pas plasma par exemple, elle est considérée comme un appareil primitif. Nous pourrions dire que le mot a perdu son sens original à travers les siècles. Par contre, quand nous prononçons les mots « social », « société », « socialisation », notre pensée nous guide tout de suite vers le progrès et la civilisation. Plus précisément, nous pourrions dire qu'un homme social est un homme qui a appris à vivre dans un environnement social, où il fait l'apprentissage des comportements, des valeurs et des normes sociales de son époque.

Ce passage de l'homme primitif à l'homme social n'était pas un passage facile ; le progrès humain a permis à notre race de passer de la brutalité et de la sauvagerie primitive à un commencement d'ordre, de liberté et d'équité. Quel était le rôle de la justice dans ce passage évolutionnaire ? Depuis l'origine des sociétés, l'idée de justice est présente dans l'esprit des individus et dans ceux des groupements humains. « La justice dérive manifestement de l'instinct de relation [...] c'est l'intérêt commun qui la dicte et qui est

---

<sup>224</sup> HOBBS Thomas, « Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile », *Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec*, Chicoutimi, 2004, p. 108-109.

son unique base »<sup>225</sup>. Si la justice n'existait pas dans le monde primitif « les hommes seraient bientôt victimes de leur contrat de relation »<sup>226</sup>. Pour « maintenir l'équilibre dans des rapport réciproques »<sup>227</sup> la justice semble plus urgente que jamais. Selon le *Livre D'Urantia*, la justice fut donc exercée d'abord par la famille, ensuite par le clan et, plus tard, par la tribu. L'administration de la véritable justice date du moment où la revanche fut enlevée aux groupes privés et apparentés pour être confiée aux soins du groupe social, l'État <sup>228</sup>.

Il faut néanmoins signaler que l'homme ne naît pas social, il le devient ; « presque toutes les institutions humaines » contribuent « dans une certaine mesure à accroître la sécurité collective »<sup>229</sup>. Sécurité collective dans le sens où l'homme social n'agit pas instinctivement ; sa nature impulsive doit être limitée s'il veut coexister harmonieusement avec ses semblables. « Toute l'idée de la justice primitive ne consistait pas tant à être équitable qu'à régler la contestation et à empêcher ainsi les désordres publics et la violence privée. Les hommes primitifs n'éprouvaient guère de ressentiments contre ce que l'on considérerait aujourd'hui comme une injustice ; il était admis que ceux qui disposaient du pouvoir l'emploieraient égoïstement »<sup>230</sup>. En un mot, la vengeance et la violence qui régnaient dans le comportement de l'homme primitif, et tout ce qu'elles apportaient avec elles, ne représentaient point ce que la justice représente aujourd'hui chez l'homme social, où « l'homme montre sa supériorité en fabriquant des outils, en communiquant sa pensée et en établissant des institutions »<sup>231</sup>. En effet, la socialisation est un processus ; il s'agit de l'acquisition de connaissances « propres » à la société où l'homme est appelé à vivre. Sa manière de penser, de faire et de sentir doit se conformer aux normes sociales.

La loi « est une transcription codifiée d'une longue expérience humaine, une opinion publique cristallisée et légalisée »<sup>232</sup>. En effet, « toutes les institutions humaines ne représentent que l'accumulation des mœurs du passé telles qu'elles ont été conservées par les tabous »<sup>233</sup> comme il est écrit dans le *Livre d'Urantia*. Les auteurs de ce livre ajoutent que les institutions appartiennent à trois classes générales : il y a les institutions

---

<sup>225</sup> ALIBERT Jean Louis Marie, « Physiologie des passions, ou Nouvelle doctrine des sentiments moraux, Volume 2 », *P.J. de Mat*, Bruxelles, MDCCCXXV, p. 160.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> « Le Livre d'Urantia, Partie III, Fasicule 70, 70:10.13 », », <http://www.michaelnetwork.org/fr/tub/UF-FRE-001-2014-1.pdf>.

<sup>229</sup> *Ibid.*, Fasicule 69, 69:0.2.

<sup>230</sup> *Ibid.*, Fasicule 70, 70:11.14.

<sup>231</sup> *Ibid.*, Fasicule 69, 69:0.1.

<sup>232</sup> *Ibid.*, Fasicule 70, 70:11.6.

<sup>233</sup> *Ibid.*, Fasicule 69, 69:0.3.

d'autoconservation, les institutions d'autoperpétuation et les pratiques de satisfaction égoïste.

En ce qui concerne les premières : « ces institutions comprennent les pratiques nées de la faim et des instincts de préservation de soi qui lui sont liés [...] l'instinct de la peur conduit à établir ces institutions de survivance au moyen de tabous, de conventions et de sanctions religieuses. Mais la peur, l'ignorance et la superstition ont joué un rôle prédominant dans la création et le développement ultérieur de toutes les institutions humaines »<sup>234</sup>. Les institutions d'autoperpétuation « sont les créations de la société nées de l'appétit sexuel, de l'instinct maternel et des sentiments affectifs supérieurs des races. Elles embrassent les sauvegardes sociales du foyer et de l'école, de la vie familiale, de l'éducation, de l'éthique et de la religion »<sup>235</sup>. En ce qui concerne les dernières, « ce sont les pratiques nées des tendances à la vanité et des sentiments d'orgueil elles comprennent les coutumes d'habillement et de parure personnelle, les usages sociaux, les guerres de prestige, la danse, les amusements, les jeux et d'autres formes de plaisirs sensuels. Mais la civilisation n'a jamais produit d'institutions spéciales pour les satisfactions égoïstes »<sup>236</sup>.

Ces trois groupes de pratiques sociales sont intimement reliées, et représentent dans le *Livre d'Urantia* une organisation complexe qui fonctionne comme seul mécanisme social. Presque toutes les recherches et toutes les philosophies autour du thème de la socialisation sont en accord sur le fait que l'homme social est la meilleure version de l'homme. Est-ce vrai ? Ont-elles raison ? Est-ce que l'homme social est la meilleure version de l'homme ? La barbarie qui existait chez l'homme primitif n'existe-t-elle pas aussi chez l'homme social sous des formes différentes ? À cause des institutions, l'homme perd son individualité : « leur développement excessif amoindrit infailliblement la valeur propre de l'individu en éclipsant la personnalité et en restreignant les initiatives »<sup>237</sup>. L'homme social, en ayant pris conscience de son rationalisme et de la force qu'il apporte avec lui, l'a transformé en une entité qui n'a pas de limites. Cette démesure de la raison en tentant d'adopter la totalité des choses n'a pas tenu compte des limites. Nous pourrions dire que l'homme a progressé, depuis son état primitif, mais que sa barbarie instinctive est devenue, par le biais de sa socialisation, une barbarie consciente et démesurée. Cette notion de démesure va être abordée dans les chapitres suivants.

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, Fascicule 69, 69:1.3.

<sup>235</sup> *Ibid.*, Fascicule 69, 69:1.4.

<sup>236</sup> *Ibid.*, Fascicule 69, 69:1.5.

<sup>237</sup> *Ibid.*, Fascicule 69, 69:1.1.

## 2.5.2 Les notions du bien et du mal : commencement des injustices

Les notions du bien et du mal font partie de notre vie quotidienne ; elles font partie de notre vie dès notre enfance. C'est nous, au sens large, en tant que société, qui décidons de ce que sont le bien et le mal, que ce soit d'un point de vue philosophique, théologique ou moral. Plus précisément, ces deux notions n'ont d'existence, qu'en relation l'une envers l'autre. Une action est dite « mal » lorsqu'elle est comparée à des actions estimées « biens ». Tout est question de jugement ; une personne peut dire qu'une action est mauvaise tandis qu'un autre peut dire qu'elle est bonne. Sur ce sujet, Spinoza souligne le fait qu'« en ce qui concerne le bon et le mauvais [...] ne sont autre chose que des modes de penser, ou des notions que nous formons du fait que nous comparons les choses entre elles. En effet, une seule et même chose peut être, dans le même temps, bonne et mauvaise, et même indifférente »<sup>238</sup>. Il développe sa pensée en donnant un exemple ; « par exemple, la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour celui qui est en deuil ; mais pour le sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise »<sup>239</sup>. Une optique partagée aussi par Hobbes ; « l'utilisation de ces mots de bon, mauvais [...] se fait selon la personne qui la pratique. Il n'existe rien qui soit ainsi, simplement et absolument, ni aucune règle commune du bon et du mauvais qu'on puisse tirer de la nature des objets eux-mêmes, car cette règle vient de l'individualité de l'homme »<sup>240</sup>. En ayant en tête qu'il est question d'un jugement, comment pouvons-nous dire que le concept de mal est valide ? Comment distinguer une faute ? Comment un juge peut-il juger qu'un acte est mauvais s'il existe autant d'opinions que de personnes. Cela rend la tâche de la justice plus difficile que jamais. Peu importe la décision que le juge prendra, cette décision sera jugée par les gens en fonction de ce qu'ils considèrent juste ou injuste. C'est donc là que les injustices commencent.

Nous pourrions dire que les deux notions sont universelles puisque la plupart des sociétés valorisent l'amitié et l'amour et méprisent le meurtre et la cruauté, des valeurs respectivement considérées comme positives et négatives. Comme le dit Spinoza, « nous appelons bon ou mauvais ce qui est utile ou nuisible à la conservation de notre être »<sup>241</sup>. En ce qui concerne les religions du monde, nous ne pouvons pas parler d'une universalité des

---

<sup>238</sup> SPINOZA Baruch, « L'éthique », *Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Chicoutimi, 2013, p. 209.

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> HOBBS Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2004, p. 49-50.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 218.

notions puisque dans chaque religion ce qui est bon et ce qui est mauvais diffèrent. Pour un musulman par exemple, il est mal de manger du porc tandis que pour un chrétien, cela n'est pas un problème. Pour un chrétien pratiquant, il est mal de manger de la viande le vendredi, jour présumé de la crucifixion du Christ, tandis que pour un musulman, manger de la viande le vendredi n'est pas un problème.

La plupart du temps, le bien est évident, et c'est le mal qui peut être difficile à comprendre. Le mal est notre cupidité ou notre orgueil, notre haine ou notre lâcheté, notre vol ou notre mensonge, nos disputes ou nos exclusions. Il peut être mal de ne pas venir en aide à l'autre, de ne pas l'accepter, de ne pas lui faire du bien quand on en a la capacité. Alors, d'où vient le mal ? Pourquoi les rapports humains sont-ils si marqués par celui-ci ? Il y a des personnes qui affirment que le mal vient de la société, mais ils oublient que la société c'est nous ; mais il y a des personnes qui déclarent qu'il vient des instincts, de nos pulsions, comme les animaux. Quelqu'un peut arriver à la conclusion que le mal est en nous et qu'il est propre à l'homme, dans le sens où il est choisi en tant que tel par notre volonté. Délibérément, consciemment ou pas, nous seuls choisissons ce qui n'est pas bien, ce qui blesse ou attriste l'autre, dans des situations qui lui sont néfastes. C'est ainsi que « le mal est, en effet, ce qui apparaît d'abord comme l'autre de la raison ; il est le signe de l'absurdité du monde ou de l'histoire aussi bien que du caractère insensé des conduites humaines »<sup>242</sup> nous dit Michaël Foessel, dans son livre *Le Mal*. Alors, selon Foessel, le mal a un lien direct avec l'absurdité du monde. Si le monde n'était pas absurde, le mal existerait-il ?

À ces théories, s'ajoute celle du mal lié au péché originel. Cela dit, celui qui ne croit pas au pouvoir de la grâce, ne croît pas non plus à l'existence d'un péché originel. Alors si quelqu'un croit que les péchés existent en tant qu'actions malheureuses, cela présuppose qu'il croit aussi aux dix commandements. Comment comprendre qu'un dieu, qui est le créateur de ce monde, ait admis le mal dans sa création ? C'est pour le moins contradictoire. De plus, comment un dieu peut-il laisser les hommes accomplir des actes monstrueux ? Comment a-t-il pu laisser faire l'horreur d'Auschwitz par exemple ? Gravée sur un mur d'Auschwitz, une épigraphe montre le mal qui régnait et comment il a affecté les prisonniers : « S'il y a un Dieu, il doit me prier de lui pardonner ». Selon Kant, il n'y a rien de pire que de représenter l'origine du mal par le péché originel. Nous subissons en effet les conséquences de cet acte et c'est un fait qui a eu lieu avant notre existence. Plus précisément, dans *La religion dans les limites de la simple raison*, il indique que « quelle

---

<sup>242</sup> FOESSEL Michaël, « Le Mal », *Édition Numérique* : Pierre Hidalgo, 2011, p. 8.

que soit d'ailleurs l'origine du mal moral dans l'homme, on peut cependant soutenir que parmi les façons d'envisager la diffusion du mal et sa propagation à travers tous les membres de notre espèce et dans toutes les générations, la plus maladroite consiste à se représenter le mal comme une chose qui nous vient par héritage de nos premiers parents »<sup>243</sup>. Nous pourrions dire que si l'homme pense qu'il est né coupable, alors il pensera toute sa vie que si un malheur lui arrive, c'est parce qu'il le mérite ; une chose paradoxale pour une âme déjà confuse. La religion chrétienne laisse entendre que tout a commencé avec la faute adamique ; la souffrance s'introduit dans le monde à la suite de la transgression par l'homme de la loi divine et fait office de juste rétribution. Le mal physique découle du mal moral ; si nous avons agi mal, nous devons souffrir, et si nous devons souffrir c'est que nous avons mal agi. Il n'y a point d'équilibre ; et peut-être que le mal se trouve exactement dans cette absence de mesure. En plus de l'absurdité de l'existence, le malheur de l'homme empire avec la faute adamique.

Kant élabore sa pensée en disant que c'est à chacun de choisir ses actions, il a la liberté de choix ; « Toute action mauvaise, quand on en cherche l'origine rationnelle, doit être envisagée comme le fait d'un homme en état d'innocence immédiatement avant de la commettre [...] il n'en reste pas moins que l'action de cet homme est libre, qu'elle n'est déterminée par aucune de ces causes et qu'elle peut et doit toujours conséquemment passer pour un usage originel du libre arbitre de cet homme »<sup>244</sup>. Toutefois, Saint Paul ne partage pas l'idée de Kant, puisqu'il soutient que l'homme est affecté par le péché originel : « mais la racine de ces péchés, cette mauvaise nature d'où proviennent les mauvaises actions est toujours en toi. C'est le péché qui habite en nous et qui te dominait quand tu étais encore pécheur [...] le péché est entré dans le monde par un seul homme, le premier Adam [...] tous les hommes qui sont nés à la suite d'Adam ont hérité de lui cette mauvaise nature »<sup>245</sup>. La question se pose alors de savoir si quand Meursault, le personnage de *L'étranger* a tué l'Arabe sur la plage, a-t-il fait cela parce qu'il est héritier d'Adam ?

Un point de vue intéressant est analysé par Leibniz qui est de l'avis que Dieu n'est pas responsable du mal qui existe dans le monde ; à la question d'où vient le mal, il indique que « la réponse [...] doit être cherchée dans la nature idéale de la créature [...] il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et

---

<sup>243</sup> KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la raison*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2002, p. 39.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 39-40.

<sup>245</sup> « L'Épître aux Romains, Une explication de la lettre de Paul, spécialement pour toi », *M.G. de Koning*, Pays Bas, 2002, p. 21.

qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes »<sup>246</sup>. En sorte que, selon Leibniz, il était nécessaire que Dieu, dès lors qu'il choisit de créer le monde, ait créé des êtres imparfaits puisqu'il eût été contradictoire que la créature fût aussi parfaite que le créateur. Cependant, Rousseau est de l'avis que l'homme ne doit pas chercher quelqu'un à blâmer pour sa condition. Tout ce qui lui arrive dépend de lui : « homme, ne cherche plus l'auteur du mal ; cet auteur, c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre te vient de toi »<sup>247</sup>.

Le mal semble presque toujours vaincre le bien ; combien de fois nous sommes-nous trouvés dans des situations où nous avons fait un acte malheureux qui a fait disparaître automatiquement tout ce que nous avons fait de bien ? Nous pourrions dire qu'une action malheureuse faite équivaut à cinquante actions bienfaites effacées ; il semble du moins étrange qu'un homme choisisse de se rappeler seulement des actions qu'il considère malines. Même ici, le mal est plus fort que le bien. Nous sommes jugés pour cette action malheureuse et tout le bien que nous avons fait auparavant est amoindri face à celle-ci ; pour quelle raison ? C'est une question qui reste sans réponse. Chacun aura toujours des opinions différentes autour du thème du bien et du mal et de leur origine, s'ils en ont une. Volonté de Dieu ou volonté humaine, chacun a le droit de penser ce qu'il lui plaît. Le mal est là, présent partout, il suffit de considérer les événements de notre siècle, ou d'ouvrir un journal. Au demeurant, à ces deux notions, s'ajoute peut-être aussi celle de la conscience. Ainsi, Rousseau considère celle-ci comme étant ce que nous nommons un sentiment inné, comme nous l'avons vu auparavant. Des expressions telles que « j'ai la conscience tranquille » ou « j'ai un poids sur la conscience » se font souvent entendre ; cette conscience à laquelle nous nous référons n'apparaît-elle pas comme ce sentiment qui pourrait nous permettre de distinguer le bien du mal ? L'homme contemporain, qui se distance des religions et de ce qu'elles représentent, réalise que, même s'il fait le bien, le mal dominera toujours d'une manière ou d'une autre, et de ce fait, prend conscience aussi de l'existence d'une sorte d'injustice dans cette « lutte » entre le bien et le mal. Comment dire que Jean Valjean, le personnage des *Misérables* de Victor Hugo, en volant le pain a-t-il fait du mal puisque la seule chose qu'il désirait, était de nourrir sa famille ? Le vrai mal semble être ici, l'injustice. Il y a des malheurs sans crime, tout comme il y a des criminels heureux. « Pourquoi ? » demandons-nous. Nous cherchons toujours à trouver un sens ; ce mal s'accompagne toujours d'une incompréhension. Cette incompréhension du mal va de

---

<sup>246</sup> LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, « Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Tome 1 », *F. Changuion*, Amsterdam, 1734, p. 87.

<sup>247</sup> ROUSSEAU Jean Jacques, *Émile ou l'éducation, Livre IV*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2002, p. 66.



pair avec le sentiment d'injustice. Pourquoi est-ce que cela doit m'arriver ? Qu'ai-je fait pour mériter cela ? Des questions où se cachent des sentiments d'injustice et de plainte.

Dans une civilisation en pleine transformation sociale et mentale, qui voit s'ouvrir devant elle la perspective d'un progrès aux limites questionnables, la pensée morale reste une notion qui nécessite davantage d'analyse. La morale se ramène à un ensemble de règles imposées par la société, et l'esprit lucide doit rechercher le « bien » ou le « juste ». Après des siècles de moralisme judéo-chrétien, où la « vie » avait été méprisée et condamnée, de nouvelles valeurs sont proclamées. Ces valeurs reposent sur un oui absolu et inconditionnel au monde terrestre sous tous ses aspects, même la violence, qui est la manifestation la plus représentative du mal collectif. La conscience du mal naît toujours de la conscience d'un désordre déplorable. Le mal, c'est l'écart qui existe entre ce monde où règne le désordre, et le monde qui aurait dû exister.

Est-ce qu'un monde sans mal est possible ? Et si la réponse est non, ce monde finira-t-il alors par nous sembler moralement vide et par nous conduire inévitablement au nihilisme ? Agir ? Bien agir ? Et pour quoi faire ? L'homme arrive au point de dire qu'il n'y aura aucun sens à faire le bien ; Marc Aurèle a écrit à un certain moment « qu'exiges-tu de plus, si tu as fait du bien à quelqu'un ? Ne te suffit-il pas d'avoir agi selon ta nature, mais cherches-tu encore à en être payé ? C'est comme si l'œil exigeait une récompense pour voir, et les pieds pour marcher »<sup>248</sup>. Oui, le mal semble être partout mais le bien est enraciné, pour ainsi dire, dans l'âme humaine ; « l'homme, né pour la bienfaisance, lorsqu'il accomplit quelque action bienfaisante, ou simplement s'il aide son prochain en des choses ordinaires, agit conformément à sa constitution et atteint sa fin propre »<sup>249</sup>. Il faut du courage pour faire le bien dans un monde de plus en plus mauvais, mais personne ne doit être découragé. Dans le siècle où nous vivons, aider nos semblables et unir nos inquiétudes semblent être des buts à atteindre ; il faut « rendre service est agir conformément à la nature »<sup>250</sup>. « N'agis point comme si tu devais vivre des milliers d'années. L'inévitable est sur toi suspendu. Tant que tu vis, tant que cela t'est possible, deviens homme de bien »<sup>251</sup>.

L'homme se trouve quotidiennement confronté aux notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du vrai et du faux ; il voit que, dans la plupart de cas, l'injustice et le malheur règnent. L'homme subit et même commet le mal chaque jour, soit consciemment, soit inconsciemment ; il n'arrive plus à distinguer ce qui est bon de ce qui n'est pas dans un

---

<sup>248</sup> MARC-AURÈLE, « Pensées pour moi-même », *Garnier Frères*, Paris, 1960, p. 166.

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 64.

monde vide de réponses soit terrestres, soit métaphysiques. Camus parlait dans ses *Carnets des hommes privés de la grâce* : « Tant d'hommes sont privés de la grâce. Comment vivre sans la grâce ? Il faut bien s'y mettre et faire ce que le Christianisme n'a jamais fait : s'occuper des damnés »<sup>252</sup>. Là résidait le but de son œuvre, comme il l'a dit. Nous pourrions dire que ces « damnés » sont ceux qui se révoltent contre le sort de l'homme, la souffrance et la mort, et qui vise à la sainteté sans Dieu. Ces hommes qui sentent que l'injustice est plus forte que la justice elle-même sont ceux qui vont essayer de se placer « sur le chemin de la vérité, en luttant contre la création telle qu'elle était »<sup>253</sup>. Marc Aurèle dans ses *Pensées* indique que « se rendre coupable d'une injustice envers autrui, c'est faire un acte d'impiété, parce que la nature qui gouverne l'univers, [a] créé les êtres raisonnables pour s'aider par des secours réciproques » ;<sup>254</sup> il faut que l'homme s'appuie sur cette constatation pour pouvoir avancer dans ce monde déraisonnable. Il faut lutter ; « l'art de la vie se rapproche de l'art de la lutte, bien plus que de celui de la danse, puisqu'il y faut toujours être prêt, et inébranlable, à tous les accidents qui peuvent survenir et qu'on ne saurait prévoir »<sup>255</sup>. En somme, le bien est toujours à conquérir ; « le bien est une rêverie, un projet sans cesse remis et poursuivi d'un effort exténuant, une limite qu'on n'atteint jamais, son règne est impossible. Seul le mal peut aller jusqu'à ses limites et régner absolument »<sup>256</sup>.

## 2.6 L'injustice plus forte que la justice : une constatation à revoir

Ces « damnés », dont parle Camus, sentent le mal profondément ; à travers ses personnages, Camus essaie de dépeindre l'image de cet homme « privé de la grâce » dans des situations différentes. Dans les œuvres de Camus, l'injustice qui se manifeste est principalement celle qui est extérieure à l'homme, c'est-à-dire l'injustice sociale. Plus précisément, cette injustice est celle à laquelle l'homme fait face à trois niveaux ; politique, psychologique et métaphysique. Cette injustice toujours accompagnée du mal, représente toutes les formes de la souffrance qui écrasent l'homme. L'une des plus grandes souffrances que l'homme subisse est celle de la séparation. Quand nous sommes séparés d'un être qui nous est cher, nous vivons une expérience malheureuse et douloureuse.

---

<sup>252</sup> CAMUS Albert, *Carnets II*, Janvier 1942- Mars 1951, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2010, p. 104.

<sup>253</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 120.

<sup>254</sup> SAINT HILAIRE Barthelemy, « *Pensées de Marc Aurèle* », Paris, 1876, Livre IX, p. 120.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>256</sup> CAMUS Albert, *L'Exil et le Royaume*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 52.

Séparé du bonheur, du monde naturel, des passions et des désirs, l'homme se trouve constamment face à une situation de séparation ; « la grande souffrance de cet époque, la plus générale comme la plus profonde, était la séparation »<sup>257</sup> dit Albert Camus dans *La Peste*. Il s'agit ici d'une injustice psychologique. Chaque séparation est amère, mais quand l'homme fait face à une situation où la mort touche une personne jeune et innocente, il ressent une injustice inexplicable. C'est cette même injustice qu'il ressent lorsqu'il est témoin de la mort de milliers de personnes dans des guerres, soit politiques, soit religieuses, dans des camps de concentration, ou à cause de famine ou de pauvreté.

Le docteur Rieux, le personnage de *La Peste*, refuse « jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés »<sup>258</sup> quand il voit un petit enfant innocent mourir, il ne comprend plus le sens de la vie, et un pourquoi se soulève. D'ailleurs, c'est exactement là où réside l'expression de la volonté humaine : dans le fait de ne jamais accepter le mal. Nous nous trouvons face à « une histoire collective » qui est à la fois « la peste et des sentiments partagés par tous »<sup>259</sup>. Ce mal, cette « peste », « elle rendait plus aigu dans le cœur des hommes le sentiment de l'injustice »<sup>260</sup>. C'est pour cette raison-là, qu'il « faut se surveiller sans arrêt pour ne pas être amené, dans un minute de distraction, à respirer dans la figure d'un autre et à lui coller l'infection »<sup>261</sup>. Ceux qui tuent les innocents et ceux qui ressentent l'injustice se trouvent « un peu pestiférés »<sup>262</sup> puisque le mal, comme nous l'avons dit auparavant, se trouve dans le monde entier, « chacun le porte en soi [...] parce que personne, non personne au monde n'en est indemne »<sup>263</sup>.

Au niveau politique, la peur et l'humiliation font partie des sentiments les plus injustes qu'un homme puisse éprouver. Dans un pouvoir absolu, tel que nous le voyons dans *Caligula*, la privation de toute liberté et de toute sécurité est un phénomène quotidien pour le peuple. Condamnant la dictature, Camus soulève la question du pouvoir sans limites. Caligula « s'en sert sans limites, jusqu'à nier l'homme et le monde »,<sup>264</sup> le premier patricien indique que « la famille tremble, le respect de travail se perd, la patrie toute entière est livrée au blasphème »<sup>265</sup>. Caligula pensait qu'il pouvait maltraiter la race humaine ; « je vis, je tue, j'exerce le pouvoir délirant du destructeur [...] c'est cela être

---

<sup>257</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p.166.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>262</sup> *Ibid.*

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> CAMUS Albert, *Caligula*, Maury-Imprimeur, Malherbes, 2011, p. 51.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 52.

heureux »<sup>266</sup>. Plus précisément, nous nous trouvons face à un délire nihiliste, à l'anéantissement des valeurs, à la démesure, une machine à tuer. Caligula était un homme qui manipulait ses semblables afin de satisfaire à la fois ses besoins et ses idées.

En ce qui concerne l'injustice métaphysique, son thème central est la mort. L'homme est né pour mourir, voilà l'injustice de la condition humaine. C'est sur cette notion qu'Albert Camus va élaborer la notion d'absurde que nous allons analyser plus bas. Confronté à l'absurdité de la vie, qui éveille en lui une soif de justice, l'homme éprouvera la plus grande injustice faite à l'homme. Pourquoi dois-je vivre si je dois mourir ? L'injustice du destin humain est une révélation brutale ; « les hommes pleurent parce que les choses ne sont pas ce qu'elles devraient être »<sup>267</sup>. En désespérant de cette injustice, Caligula accuse les dieux cruels : « j'ai simplement compris qu'il n'y a qu'une façon de s'égaliser aux dieux : il suffit d'être aussi cruel qu'eux »<sup>268</sup>. La cruauté des dieux apparaît ici comme liée à cette vie qui a une finalité, puisque nous ne sommes pas immortels comme eux ; les hommes pour effacer la peur de leur destin mortel font des choses contre toute morale, comme nous l'avons vu chez *Caligula*.

Cette mort arbitraire est symbolisée par La Secrétaire dans *L'état de Siège* ; celle-ci exerce le pouvoir surnaturel de faire mourir une personne sur-le-champ en rayant simplement son nom dans son carnet. Elle provoque ainsi une peur indescriptible parmi les gens. Un autre personnage, Nada, incarne aussi d'une manière ridicule ce destin incompréhensible. Son nom qui signifie « rien » symbolise ce qu'il incarne ; « celui-ci a le genre qui ne croit à rien et que ce genre-là nous est bien utile »<sup>269</sup> dit La Secrétaire. Nada paraît jouer le rôle d'un dieu indifférent, exerçant son pouvoir sur les hommes selon ses caprices avec une indifférence cruelle. « La certitude consciente d'une mort sans espoir »<sup>270</sup> hante les esprits des hommes comme le souligne Camus « le grand courage, c'est encore de tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort »<sup>271</sup>. Rachel Bepaloff a dit qu'« à aucune époque, peut-être, l'idée de la mort n'a été liée de façon aussi exclusive à celle d'un paroxysme de cruauté arbitraire »<sup>272</sup>. Dans ce monde de destruction et de peur, l'homme se trouve dans une situation d'impasse ; vers quelle direction doit-il aller pour atteindre la justice qui semble disparaître du monde ?

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>269</sup> CAMUS Albert, *L'État de siège*, Bussière, Saint-Amand, 2009, p. 75.

<sup>270</sup> CAMUS Albert, *Noces*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 28.

<sup>271</sup> CAMUS Albert, *L'envers et l'endroit*, Bussière, Saint-Amand, 2010, p. 119.

<sup>272</sup> GUERIN Jeanyves, *Dictionnaire Albert Camus*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009, p. 572.

### 2.6.1 L'homme dans l'impasse : le chemin vers la justice, un sommet à atteindre

Pourquoi semble-t-il que l'injustice est presque toujours plus forte que la justice ? Pourquoi sentons-nous que quoi que nous fassions la terreur, la tyrannie, la mort, le désespoir vont toujours l'emporter ? Peut-être parce que l'homme, en tant qu'être humain n'est pas valorisé. Peut-être que son destin en lui-même ne lui permet pas de comprendre que son existence doit être valorisée. L'humanité a tendance à chercher un sens à tout ; cette recherche de sens aboutit à toutes sortes d'injustices. L'homme se demande : notre existence a-t-elle un sens ? Est-il logique d'espérer une vie après la mort ? A-t-on raison de croire en Dieu et s'il n'existe pas, faut-il faire le bien, le mal ou rien du tout ? Ces questions, sans réponses, conduisent l'homme au mal et aux injustices. C'est cette ignorance qui le conduit au chemin malheureux.

Malgré le fardeau de l'injustice psychologique qui pèse sur l'esprit de l'homme, Camus l'invite à ne pas renoncer à la vie, il ne doit pas se livrer au désespoir ; ce qu'il doit faire au contraire, c'est affirmer la valeur de la vie en luttant pour créer un monde tolérable. Comme Camus le souligne dans *Noces* ; « il me suffit d'apprendre patiemment la difficile science de vivre »<sup>273</sup>. La justice fait partie de ces aspects de la vie que l'homme doit apprendre à atteindre. Camus invite les hommes à s'unir dans leur souffrance commune pour créer et vivre la justice ; « la communauté des douleurs, des luttes et de la mort, existe ; elle seule fonde l'espoir d'une communauté de joie et de réconciliation. Qui accepte cette appartenance y retrouve une noblesse, une fidélité, une raison d'accepter ses doutes »<sup>274</sup>. Le respect pour la dignité humaine doit affronter le nihilisme et la dépersonnalisation de notre époque pour que l'homme puisse vivre en liberté et en justice.

Ce « mal-confort » humain et spirituel est présent dans *La Chute* de Camus ; « La vie me devenait moins facile : quand le corps est triste, le cœur languit. Il me semblait que je désapprenais en partie ce que je n'avais jamais appris et que je savais pourtant si bien, je veux dire vivre »<sup>275</sup>. Jean-Baptiste Clamence, un ancien avocat et maintenant un « juge-pénitent » comme il le dit, parle à un autre personnage croisé dans un bar à Amsterdam, dans un monologue qui s'assimile plus à une confession qu'à une discussion. Le personnage de Camus a commis une faute qui lui coûtera tout au long de sa vie : l'inaction,

---

<sup>273</sup> CAMUS Albert, *Noces*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 17.

<sup>274</sup> DU GARD Roger Martin, « Œuvres complètes, tome II, Préface d'Albert Camus », *Collection Bibliothèque de la Pléiade*, Gallimard, Paris, 1955, p. 1155.

<sup>275</sup> CAMUS Albert, *La Chute*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 28.

la passivité et même la fuite face à une femme se noyant dans la Seine. Dès lors, le personnage ne sera plus jamais le même. Il est un homme fatigué ; « je suis fatigué et n'ai plus envie de penser à cette époque »<sup>276</sup>. En tant que « juge », il fait son procès, peignant sa vie au fil des années, au fil de ses désirs, de ses espoirs et de ses actions, pour effectivement chuter tout au long de ce monologue au plus profond de son être. Il souligne que continuer à vivre, c'est une tâche difficile ; « Oui, on peut faire la guerre en ce monde, singer l'amour, torturer son semblable, parader dans les journaux, ou simplement dire du mal de son voisin en tricotant. Mais, dans certains cas, continuer, seulement continuer, voilà ce qui est surhumain »<sup>277</sup>. Ce « juge –pénitent » exclame que « le Jugement dernier. Il a lieu tous les jours »<sup>278</sup>. Dans ce récit qu'il fait, il n'y a pas qu'une chute, celle de cette femme dans la Seine, de la même manière qu'il n'y a pas qu'un seul Clamence. Ce récit déborde de sens cachés ; Celui qui parle dans ce livre fait-il son procès, ou celui de son temps ? Le lecteur peut comprendre que Clamence se demande quel est le sens de la vie, après avoir commis cette faute. Nous pourrions dire que Clamence devient le miroir de l'humanité, de tous les hommes qui ne sont plus innocents, qui ont fauté de quelque manière que ce soit. L'absurde, c'est ce décalage profond entre ce qu'attend l'homme de la vie et ce qu'il réalise à mesure qu'il y avance, qu'il vit des expériences.

Dans les chapitres suivants, nous allons voir que c'est à travers la révolte et la solidarité que l'homme va lutter contre l'injustice tout en respectant les limites ; car en dépassant ces dernières, l'homme devrait affronter de nouvelles injustices qui seraient encore plus déchirantes que celles qu'il connaît déjà.

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 118.

### 3 L'absurde : menace ou libération

#### 3.1 La notion d'absurde dans l'œuvre d'Albert Camus

À travers l'histoire, les philosophes ont cherché à expliquer le monde, ses phénomènes, ses causes ; ils ont créé peu à peu des systèmes qui se veulent parfaits logiquement, c'est-à-dire parfaits avec la raison. Le monde n'est pas une suite arithmétique de causes et d'effets, sans fautes ni imperfections ; certes, il y a certaines règles qui le régissent, mais elles laissent place au particulier, à l'imparfait, aux erreurs, au différent. Camus ne s'interroge pas sur les raisons d'être de ce monde, il y cherche l'implication de l'homme ; sa philosophie est plutôt une philosophie de vie et pas une théorie, une philosophie qui vise à répondre aux questionnements humains et qui est constamment en quête d'un sens à l'existence. Camus plaçait l'homme au centre de sa philosophie ; Rieux, le docteur de *La Peste* dit « ce qui m'intéresse, c'est d'être un homme » ;<sup>279</sup> Camus sent qu'une solidarité doit exister entre les hommes et à travers ses œuvres et la théorie qu'il élabore, il espère l'aider à surmonter sa condition.

Camus se trouve parmi les rares penseurs à avoir donné à l'absurde une place importante dans la philosophie contemporaine. Chez Camus, la condition humaine est associée directement, nous pourrions dire, à la notion d'absurde. L'absurde en tant que mot, n'est pas si clair pour les gens qui n'ont eu aucun contact avec la notion d'absurde, analysée par Camus. Il y a ceux qui vont dire que l'absurde est ce qui est contraire à la logique, au bon sens ; si nous constatons que quelqu'un « agi de façon absurde » c'est cela que nous voulons montrer, qu'il agit contrairement à la raison. Sartre à son tour, écrit à ce sujet « il est absurde comme étant par-delà toutes les raisons »<sup>280</sup>. D'autres personnes vont affirmer que l'absurde n'est rien d'autre qu'une bêtise, une stupidité. Nous entendons souvent la phrase « tu dis des absurdités » qui a une connotation négative et qui renvoie à des bêtises. D'ailleurs, si le lecteur jette un coup d'œil dans un dictionnaire, l'absurde est défini comme quelque chose « qui est contraire à la raison, au sens commun, qui est aberrant, insensé » ou encore comme quelqu'un « qui parle ou agit d'une manière déraisonnable »<sup>281</sup>. Contrairement à tous ces gens qui semblent avoir une idée un peu floue du concept, l'absurde pour Camus, c'est le rapport de l'homme au monde qui l'entoure.

---

<sup>279</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 230.

<sup>280</sup> SARTRE Jean-Paul, « L'être et le néant », *Gallimard*, Paris, 1943, p. 559.

<sup>281</sup> LAROUSSE, « Dictionnaires de français », *Le site des Éditions Larousse*, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/absurde/308?q=Absurde#298consulté le 06 Mai 2019>.

« C'est ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit »<sup>282</sup> comme il écrit dans *Le mythe de Sisyphe*. Il n'y a pas d'absurde « en soi » ; c'est toujours dans une comparaison, dans une confrontation, ce qui suppose deux termes en rapport l'un à l'autre, que surgit l'absurde; « l'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde »<sup>283</sup>. C'est en se fondant sur ce divorce que Camus va construire une philosophie autour de cette notion ; au commencement, c'est un divorce puisque l'homme prend conscience que son destin, son existence est absurde. Absurde dans le sens où celle-ci n'a pas de sens, elle n'a pas de but et elle est marquée par sa finitude.

Comment faut-il entendre que l'existence n'a pas de sens ? Si tout est insignifiant, sur quoi se fonde notre existence ? Quelle est notre « mission » sur cette terre ? L'homme a-t-il une « mission » ou sa présence n'est-elle rien d'autre qu'un événement aléatoire ? Il semble difficile pour l'homme de séparer le sens et l'existence. Comment vivre sans but, sans sens ? D'ailleurs, notre intelligence, reconnaissant son inaptitude à comprendre le monde et sa fin, s'il y en a une, nous dit aussi, à sa manière, que ce monde est absurde. Pour Camus, ce n'est pas le monde en soi qui est absurde, mais la relation que l'individu a avec lui. L'un paraît immuable, éternel, alors que l'autre n'est que changement et éphémère. Cette question va occuper la pensée de Camus et elle sera le point de départ du développement de sa philosophie. Au demeurant, l'absurde chez Camus est ce divorce mentionné plus haut, mais plus précisément, c'est un divorce qui provoque chez l'écrivain un sentiment. Un sentiment qui se vit ; il est question d'un mal de l'esprit, « l'absurde est essentiellement un divorce [...] l'absurde n'est pas dans l'homme [...] ni dans le monde, mais dans leur présence commune. Il est pour le moment le seul lien qui les unisse »<sup>284</sup>.

Cette présence commune dans la philosophie de Camus n'inclut pas seulement l'ennui, la fatigue et le désespoir que porte avec lui le non-sens de l'existence ; cette présence apporte aussi le bonheur. Pour arriver à celui-ci, Camus va développer en plus de la notion d'absurde, la notion de révolte que nous allons analyser dans les chapitres suivants. « Parti d'une philosophie de la non-signification, il finit par [...] trouver un sens et un profondeur »<sup>285</sup> à cette existence. L'absence d'espoir ne signifie pas toujours désespoir ; « la vie sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens »<sup>286</sup> indique

---

<sup>282</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 73.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 78.



Camus, ainsi s'il n'espère rien et n'attend rien, la recherche du sens cesse alors de troubler l'homme.

Cette existence, de quoi consiste-elle vraiment ? Quelqu'un peut-il dire avec certitude que l'existence est telle ou telle chose ? C'est une question difficile ; Nietzsche, le philosophe allemand se trouve parmi les premiers à avoir essayé d'offrir une vague réponse concernant ce thème. Dans *La volonté de puissance*, il écrit à ce sujet : « L'homme, une petite espèce d'animal surexcité [...] la vie sur la terre en général : un instant, un incident, une exception sans conséquence, quelque chose qui, pour le caractère général de la terre, demeure sans importance ; la terre elle-même [...] un événement sans plan, sans raison, sans volonté, sans conscience, la pire nécessité, la nécessité bête »<sup>287</sup>. En lisant cette citation, le lecteur comprend que l'homme n'a rien de profond ; il n'est qu'un « événement » accidentel sans grande importance. Devant cette insignifiance « quelque chose se révolte en nous contre cette façon de voir »<sup>288</sup> continue Nietzsche « tout cela doit être faux »<sup>289</sup>. L'homme croit qu'il est beaucoup plus que cela, il ne peut pas accepter qu'il n'est peut-être rien d'autre qu'un produit du hasard. À propos de cela, Camus écrit dans *L'homme révolté* « l'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est »<sup>290</sup>.

### 3.2 L'homme dans l'impasse

L'homme qui prend conscience de cette rupture entre lui et le monde se trouve dans une impasse, il ne sait ni où aller, ni quoi faire. Il faut savoir que le sentiment de l'absurdité n'est pas un sentiment comme les autres ; en effet, il n'a rien en commun avec ces émotions que nous ressentons tous quotidiennement comme la peur, l'angoisse, le désespoir, ou l'incertitude face à des situations difficiles. Tous ces sentiments mentionnés plus haut sont englobés par le sentiment de l'absurde qui apporte aussi, avec lui, un sentiment d'impuissance. Que faut-il faire si notre existence n'a pas de sens ? En effet, nous allons inévitablement mourir, et une fois que l'homme prend conscience qu'une vie éternelle après sa mort ne peut être probablement rien d'autre qu'une fantaisie, ce sentiment de panique et d'impuissance envahit son esprit.

Ce sentiment apparaît dans toutes les âmes ; son apparition est imprévue et dépend des expériences que chacun a vécues. Quand, par exemple, une personne aimée meurt

---

<sup>287</sup> NIETZSCHE Friedrich, « La volonté de puissance », p. 140.

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 24.

soudainement, la première question qui vient à l'esprit de l'homme est « pourquoi ? » Nous pensons presque automatiquement et inconsciemment que l'esprit de notre bien-aimé va aller au « paradis » promis, dont nous avons entendu parler dès notre enfance. Et si ce Dieu n'existe pas, alors où vont les esprits ? Ce sont ce genre de questions qui se soulève dans l'esprit d'un homme qui commence à prendre conscience de cette existence absurde. De plus, le sentiment de l'absurde surgit en lui, au moment-même où il réalise que sa vie quotidienne devient une série de gestes mécaniques et répétitifs qui le conduiront finalement à sa mort. Selon Camus, « un jour [...] le pourquoi s'élève et tout commence »<sup>291</sup>. Ce commencement est la prise de conscience. Pourquoi caractériser le sentiment de l'absurde, si perplexe, de commencement ? L'homme, en étant dans l'impasse, ne peut penser que négativement, la fin, et le fait que celle-ci soit inévitable, sont les seules choses qui le hantent. À ce sujet, l'écrivain algérien écrit que « constater l'absurdité de la vie ne peut être une fin, mais seulement un commencement »<sup>292</sup>. Le monde restera de toute façon muet aux questions humaines. Pourquoi se lève-t-on le matin ? Pourquoi étudie-t-on ? Pourquoi fonde-t-on une famille ? Comment réagirait-on face à la mort ? Pour Camus, répondre personnellement à ces questions, c'est faire face au monde, c'est surpasser l'absurdité, et cela doit devenir un point de départ. Camus dans *Les Lettres à un ami allemand* écrit que « 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 et notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même »<sup>293</sup>. L'homme ne pouvant trouver son fondement ni dans l'absurde, ni dans le monde, ni en Dieu, le trouve en lui-même et en lui seul ; « l'homme est sa propre fin. Et il est sa seule fin »<sup>294</sup>.

Dans *Le mythe de Sisyphe*, Camus écrit que « juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie »<sup>295</sup>. La prise de conscience, selon Camus, doit être un point de départ mais l'homme, envahi de ce sentiment effrayant, pense à son tour que le suicide est une solution face à cette vie dépourvue de sens. Prisonnier de ses habitudes et de ses gestes quotidiens, l'homme est envahi par des pensées troublantes concernant sa vie et questionne le chemin qu'il doit poursuivre pour échapper à l'angoisse et à la peur au quotidien. Certains jugent ne pas pouvoir supporter cette vie qui a une finalité, alors ils décident de se suicider pour ne pas avoir à affronter le visage cruel de la mort qui les frappera sans avertissement ; il faut

---

<sup>291</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 29.

<sup>292</sup> GRENIER Roger, *Albert Camus, soleil et ombre*, Gallimard, Paris, 2009, p. 124.

<sup>293</sup> CAMUS Albert, *Lettres à un ami allemand*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 70.

<sup>294</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 121.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 17.

néanmoins signaler que « le contraire du suicidé précisément c'est le condamné à mort »<sup>296</sup>. Comment vivre dans cette confrontation constante avec l'absurde ? Aux yeux du condamné à mort qui refuse la consolation du surnaturel, quel sens reste-t-il ? « Être ou ne pas être, c'est là la question »<sup>297</sup> comme nous dit Shakespeare dans *Hamlet*. Face à ce dilemme, Camus répond « par le seul jeu de la conscience, je transforme en règle de vie ce qui était une invitation à la mort – et je refuse le suicide »<sup>298</sup>. Face à ceux qui se désespèrent de cette absurdité, il existe aussi ceux qui en étant « libérés » de cette éternité inexistante, décident de devenir Dieu ; « il faut aller jusqu'à la consommation »<sup>299</sup> dit Caligula puisqu'il sait « que rien ne dure »<sup>300</sup>. Être un homme semble être une tâche difficile alors « pourquoi donc ne suis-je pas Dieu, puisque je ne puis être homme ? »<sup>301</sup> L'absurde n'énonce aucune règle d'action et peut mener négativement au nihilisme, c'est-à-dire à la négation de tout, qui est une forme de haine de la vie. Devenir Dieu résulte à l'acceptation que tout est permis dans ce monde sans gouverneur. Les conséquences qui découlent de cette attitude vont être analysées plus bas. L'absurde entraîne un nivellement éthique, il ne faut pas que l'homme absurde se comporte de façon démesurée. L'expérience absurde doit « jeter » l'homme dans la vie et pas hors de celle-ci. Il faut respecter la vie, en affirmant qu'il y a des limites à tout. L'homme qui pense au suicide et l'homme qui pense prendre la place de Dieu, doivent tous les deux ne pas oublier que la vie vaut la peine d'être vécue et le seul acte de vivre doit être considéré comme une grâce. C'est pour ce respect envers la vie que Camus construira sa théorie de révolte qui va être abordée dans les chapitres suivants. « Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement »<sup>302</sup> ; il faut dire « oui » à la vie et « non » au suicide et à tout ce qui détruit le sens de la vie.

### 3.3 Sisyphe – Meursault : figures exemplaires de l'angoisse existentielle

Sisyphe et Meursault sont les deux personnages utilisés par Camus pour décrire et dépeindre l'image de l'homme absurde. Ces personnages apparaissent respectivement dans

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>297</sup> SHAKESPEARE William, *Hamlet*, Pitibook.com, 2001, p. 74.

<sup>298</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 90.

<sup>299</sup> CAMUS Albert, *Caligula*, Maury-Imprimeur, Malherbes, 2011, p. 106.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p.147.

<sup>301</sup> GAUTIER Théophile, *Mademoiselle de Maupin*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Collection À tous les vents, Volume 1078 : version 1.0, p. 275.

<sup>302</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 27.

*Le mythe de Sisyphe* et dans *L'étranger* ; un essai et un roman qui font partie du cycle de l'absurde. Dans les *Carnets* de Camus, nous avons lu à plusieurs reprises qu'il avait prévu très tôt de construire une œuvre qui serait composée de trois « cycles » : le cycle de l'absurde, le cycle de la révolte, et le cycle de l'amour. L'absurde n'est que la première étape de l'itinéraire d'un homme à la recherche de lui-même et c'est à travers cette étape que Camus tentera de donner une image de cette recherche, dont Sisyphe et Meursault sont les représentants. *L'étranger* paraît en 1942, en même temps que l'essai *Le mythe de Sisyphe*, dans lequel Camus expose sa philosophie et débute par la question existentielle du suicide.

Sisyphe constitue aux yeux de Camus le héros absurde par excellence ; fils d'Éole et roi mythique de Corinthe, différentes histoires existent à propos de Sisyphe, mais toutes convergent sur trois points : il méprise les dieux, et il n'hésite pas à livrer leurs secrets. Il a tellement de haine pour la Mort qu'il réussit à l'enchaîner et à vider les enfers, il aime tellement la vie, le monde, l'eau, le soleil, la mer qu'on doit le reconduire de force dans Hadès. Ces trois points lui valent la punition la plus terrible : « le travail inutile et sans espoir »<sup>303</sup>. Il faut qu'il accomplisse sa tâche, sans jamais rien achever. En quoi consiste cette tâche ? Pousser éternellement un rocher jusqu'au sommet d'une montagne d'où il redescendra continuellement ; Sisyphe voit son effort toujours échoué. Cette condamnation est une punition terrible, Sisyphe doit subir cet éternel retour du rocher, pour ne pas avoir obéi aux dieux.

Camus s'intéresse à Sisyphe pendant sa descente ; quand il doit redescendre pour reprendre son rocher. C'est pendant ce temps de pause, quand le tourment s'interrompt provisoirement, qu'intervient la conscience. « C'est pendant ce retour, cette pause, que Sisyphe m'intéresse [...] cette heure qui est comme une respiration et qui revient aussi sûrement que son malheur, cette heure est celle de la conscience »<sup>304</sup>. C'est cet état de conscience qui fait de ce mythe une tragédie. À ce propos, Camus écrit : « Si ce mythe est tragique, c'est que son héros est conscient »<sup>305</sup> ; en effet, la tragédie ne s'accomplit vraiment, que lorsque le héros prend conscience de cette destinée en cours d'accomplissement. D'ailleurs, Aristote dans sa *Poétique* indique qu'une action est divisée en trois moments : « péripétie, reconnaissance et événement pathétique »<sup>306</sup>. Pour Camus,

---

<sup>303</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 163.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> ARISTOTE, « Poétique », Œuvre numérisée par J. P. MURCIA, 2006, Chapitre XI, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/poetiquefr.htm>.

cette « reconnaissance » c'est « à partir du moment où il sait »<sup>307</sup> et c'est ici où la tragédie de l'homme débute. De plus, Aristote écrit à ce sujet que « la reconnaissance, c'est, comme son nom l'indique, le passage de l'état d'ignorance à la connaissance »<sup>308</sup>.

Que se passe-t-il pendant cette heure de conscience ? « Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose »<sup>309</sup>. En abandonnant chaque illusion de réussite, Sisyphe, avec sa désillusion, est considéré par Camus comme un héros. Sisyphe commence à voir sa capacité à continuer, encore et encore, à supporter le châtement comme une forme de victoire. Là où la mort est perçue comme une certitude mathématique, où le choc est imprévu et où la réalité le dépasse, cette conscience invite l'homme lucide à tout épuiser et à regarder l'absurde en face. C'est dans cette répétition des événements de la vie, représentée ici par le travail inutile de Sisyphe, que se trouve le bonheur. Cette répétition est la source même de la vie puisque quand cette répétition cesse, c'est la mort qui arrive. Bien que cela puisse sembler étrange, la répétition peut devenir source de nouveau et même source créatrice. Dans cet éternel retour, Sisyphe peut découvrir continuellement des choses nouvelles et différentes que la vie a à lui offrir. À un certain moment dans *Le temps retrouvé*, Marcel Proust dit que « le bonheur seul est salutaire pour le corps ; mais c'est le chagrin qui développe les forces de l'esprit »<sup>310</sup>. C'est lorsqu'il vit ce chagrin et cette amertume que l'esprit de l'homme conscient peut regarder la vie d'un œil différent. D'ailleurs, « il faut imaginer Sisyphe heureux »<sup>311</sup>.

Meursault est l'incarnation contemporaine de Sisyphe ; à travers le personnage de *L'étranger*, l'écrivain nous offre une démonstration de l'absurde. D'ailleurs, puisque l'essai et le roman ont, tous les deux, été écrits en 1942, leur sens et les messages que Camus a voulu véhiculer sont entremêlés ; « l'essai donne au livre tout son sens et transforme ce qui dans le récit semblait monochromatique et presque pauvre »<sup>312</sup>. Selon Jean-Paul Sartre, l'essai est en effet la clé d'interprétation du récit ; plus précisément il écrit à ce sujet : « *L'étranger*, paru d'abord, nous plonge sans commentaires dans le "climat" de l'absurde ; l'essai vient ensuite pour éclairer le paysage. Or l'absurde, c'est le

---

<sup>307</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 166.

<sup>308</sup> ARISTOTE, « Poétique », Œuvre numérisée par J. P. MURCIA, 2006, Chapitre XI, <http://reacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/poetiquefr.htm>.

<sup>309</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 167.

<sup>310</sup> PROUST Marcel, *Le temps retrouvé*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, 2018, p. 265.

<sup>311</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 168.

<sup>312</sup> TODD Olivier, *Albert Camus : une vie*, Gallimard, Paris, 2006, p. 384.

divorce, le décalage. *L'étranger* sera donc un roman du décalage, du divorce, du dépaysement »<sup>313</sup>.

Initialement, Meursault vit la routine de la vie, la répétitivité des choses, il vit en étant indifférent au monde et en vivant des sensations élémentaires. Il ne se fait pas d'illusions sur les valeurs comme la mort et le mariage. Au fond, il se comporte comme si la vie n'avait aucun sens, selon nous, il ne prend jamais pris conscience de l'absurdité de la vie alors qu'il la vit, lui-même. Camus semble à première vue peindre une réalité mortellement ennuyeuse et semble créer un héros animalement insensible. Meursault est un personnage bizarrement passif qui agit, non selon ses convictions personnelles, mais selon la commodité. Sa passivité nous donne l'impression d'avoir affaire à un robot minutieusement dirigé par une télécommande. Il ne sait jamais refuser, contrarier ou donner son avis. Meursault semble être un personnage froid, insensible et indifférent, il est jugé mauvais dans le quartier pour avoir mis sa mère à l'asile de vieillards et pour l'avoir abandonnée à son sort jusqu'aux derniers moments de sa vie. Cela dit, ces actes lui paraissent naturels puisqu'il n'a pas assez d'argent et « parce que cela me prenait mon dimanche »<sup>314</sup> comme il dit. Sa mère lui est quasiment inconnue, il ignore même son âge ; à la question si elle était vieille il a répondu « comme ça », parce qu'il « ne savait pas le chiffre exact »<sup>315</sup>.

La nature-même de Meursault font que ses besoins physiques dérangent son comportement ; « j'avais une nature telle que mes besoins physiques dérangent souvent mes sentiments »<sup>316</sup>. Quand il n'arrive pas à dormir, il explique que « la fatigue d'une nuit d'insomnie, me troublait le regard et les idées »<sup>317</sup>. Dans la scène du meurtre, c'est l'influence de la plage et la sensation de brûlure sur son front qui l'ont « poussé » à tirer sur l'Arabe. « Je sentais mon front gonfler sous le soleil. Toute chaleur s'appuyait sur moi et s'opposait à mon avance »<sup>318</sup>. Il continue en disant que « la sueur amassée dans mes sourcils a coulé d'un coup sur les paupières et les a recouvertes d'un voile tiède et épais »<sup>319</sup>. De plus, dans la scène du procès, il a du mal à suivre le juge parce qu'il a chaud, et parce qu'il y a de grosses mouches posées sur sa figure. L'accusé a été condamné pour son insensibilité envers sa mère vivante et morte, vivante en la mettant dans un asile, et

---

<sup>313</sup> SARTRE Jean-Paul, « Explication de *L'Étranger* » in Jacqueline Lévi-Valensi, *Les critiques de notre temps et Camus*, Garnier, Paris, 1970, p. 48.

<sup>314</sup> CAMUS Albert, *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1196, p. 12.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 87.

morte en l'enterrant avec une extrême froideur. C'est son premier « crime » qui a ouvert la voie aux actes du deuxième, l'assassinat de l'Arabe. Pour le premier, il n'a eu rien à dire. Et pour le deuxième, il a voulu se défendre, mais la cause qu'il a donnée, qui était celle du soleil, n'a suscité que des rires.

Dans la deuxième partie du livre, Meursault semble changer de comportement ; dans sa prison, il va se révolter contre l'aumônier. Il regagne pour ainsi dire sa volonté et il défend ses opinions. C'est en risquant de perdre la vie qu'il a compris peut-être sa vraie valeur ; « si près de la mort [...] je me suis senti prêt à tout revivre [...] je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde »<sup>320</sup>. C'est à partir de ce moment qu'il commence à acquérir des qualités qu'il n'avait pas auparavant. C'est en croyant tout perdre que l'on gagne tout. Meursault était étranger à lui-même, au monde et à la vie elle-même, et il n'a récupéré son « humanité » et sa sensibilité qu'en étant sur le point de la quitter. Cette interruption momentanée de Sisyphe qui intéresse Camus est illustrée aussi chez Meursault ; au moment où il prend conscience qu'il va mourir, il commence à réfléchir, à sentir ; « pour la première fois depuis bien des années, j'ai eu une envie stupide de pleurer parce que j'ai senti combien j'étais détesté par tous »<sup>321</sup>. Dans la prison, il commence à faire attention aux détails qui font de la vie une expérience exceptionnelle ; « j'ai eu de la chance pendant toute cette période, puisque je n'ai jamais entendu de pas [...] j'avais encore gagné vingt-quatre heures »<sup>322</sup>.

Cet employé de bureau qui passait ces journées à s'exclamer que « cela n'avait pas d'importance », « cela m'était égal » et « cela ne veut rien dire » révèle à lui-même et aux autres le sens de son indifférence. Sa vie est absurde et vivre absurdement, c'est donc vivre dans la vérité. Vivre, c'est vivre l'absurde. Pour le vivre, il faut avant tout regarder cette vérité en face. Si Meursault est condamné, c'est parce qu'il a refusé de jouer le théâtre social ; c'est un homme qui profite des joies de cette terre. Proche de la mort, il comprend que son indifférence vis-à-vis du monde des hommes est un cas mineur par rapport à une indifférence bien plus grande : celle du monde envers les hommes.

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 159.

### 3.4 La découverte de la finitude et la « mort de Dieu »

Camus écrit dans ses *Carnets* : « Il n'y a pas d'autre vie possible pour un homme privé de Dieu et tous les hommes le sont »<sup>323</sup>. Camus parle ici de cette vie que Sisyphé et Meursault découvrent au moment où ils prennent conscience de leur condition absurde. L'écrivain note aussi que « Nietzsche connaît aussi la nostalgie. Mais il ne veut rien demander au ciel. Quelle est sa solution : ce qu'on ne peut demander à Dieu, on le demande à l'homme »<sup>324</sup>. L'expression « Dieu est mort »<sup>325</sup> est sans nul doute l'expression la plus connue de Nietzsche, tirée du *Gai savoir*. Influencé largement par le philosophe allemand, Camus écrit à ce propos : « c'est à nous de créer Dieu. Ce n'est pas lui le créateur. Voilà toute l'histoire du christianisme. Car nous n'avons qu'une façon de créer Dieu, qui est de le devenir »<sup>326</sup>. Ainsi va la découverte de la finitude pour l'homme : « qui ne croit pas en Dieu, le monde n'est pour lui que chaos, il est acculé au désespoir »<sup>327</sup>.

Si Nietzsche parle de la « mort de Dieu », c'est parce que celle-ci dévoile les vraies forces qui régissent le monde. Pour le philosophe, ce n'est qu'une fois que l'homme a pris conscience de cette mort qu'il peut distinguer les forces qui peuvent alors nourrir son existence. Dans *L'Antéchrist* et dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche cherche notamment à montrer que de nombreuses valeurs traditionnelles reposent sur l'existence de Dieu, et qu'elles ne sont donc que la manifestation d'une forme d'esclavage de la volonté. La mort de Dieu devient alors l'acceptation de l'aspect tragique de la vie humaine ; est-il possible de défendre la dignité d'un être humain si celle-ci ne trouve pas son fondement dans une autre réalité que celle de l'homme ?

Dans son œuvre, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche construit le personnage de Zarathoustra qui, dans son état éclairé, affirme non seulement que Dieu n'existe pas, mais que toutes les institutions supérieures de la morale et de l'éthique n'existent pas non plus. La mort de Dieu ne représente pas seulement la mort d'une divinité, mais la mort de toutes les valeurs dont nous avons héritées. Une des idées centrales de la philosophie de Nietzsche est la « réévaluation » de toutes les valeurs : « la valeur de toutes choses se renouvellera par vous! »<sup>328</sup>, pour ajouter un peu plus bas « c'est autour des inventeurs de

---

<sup>323</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 26.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>325</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, Les Échos du Maquis, 2011, p. 179.

<sup>326</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 102.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>328</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 114.



valeurs nouvelles que gravite le monde »<sup>329</sup>. D'ailleurs, il continue en expliquant que ces valeurs, que nous avons héritées, sont « étrangères et lourdes, alors la vie lui semble un désert »<sup>330</sup>, dit-il en se référant à l'homme.

Même si certains affirment que Nietzsche est un des fondateurs du nihilisme, certains pensent aussi qu'il exprime une philosophie de joie, qui, bien qu'elle renverse toutes nos idées préconçues, cherche finalement à affirmer les qualités humaines de la vie. « La vie est une source de joie »<sup>331</sup> comme il dit. Le philosophe est une figure complexe et difficile à saisir ; comme beaucoup de philosophes avant et après lui, « Nietzsche n'a pas formé le projet de tuer Dieu. Il l'a trouvé mort dans l'âme de son temps »<sup>332</sup>. Lorsqu'il était en vie, Camus a lui aussi senti cette mort et c'est son point commun avec le philosophe allemand ; il l'a d'ailleurs beaucoup lu et ces lectures l'ont largement influencé. Dans *Zarathoustra*, Nietzsche s'exclame : « Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espairs supraterrrestres »<sup>333</sup>. Dans l'une de ses *Lettres à un ami allemand*, cette idée est confirmée par Camus où il écrit : « j'ai choisi la justice [...] pour rester fidèle à la terre »<sup>334</sup>. Tous deux contestent cette croyance à l'au-delà et ont en commun une théorie que nous appelons *l'amor fati* qui signifie « l'amour du destin ». Nietzsche écrit à ce sujet « *Amor fati* : que cela soit dorénavant mon amour. Je ne veux pas entrer en guerre contre la laideur [...] détourner mon regard, que ce soit là ma seule négation! »<sup>335</sup>. Il élabore sa pensée en soutenant l'idée que si nous avions à recommencer notre vie, nous voudrions exactement la même vie, jusque dans les moindres détails, et rien d'autre. « La grandeur de l'homme s'exprime dans son *amor fati*, voilà ma formule ; ne pas demander de changement, ni au passé, ni à l'avenir, ni à l'éternité. Il ne faut pas se contenter de supporter ce qui est nécessaire, il faut encore moins le cacher, tout idéalisme est mensonge en face de la nécessité, il faut l'aimer »<sup>336</sup>. Tous deux nous invitent à aimer notre destin, à apprécier ce qui l'est et à accepter ce qui nous arrive ; « et quelle que soit ma destinée, quel que soit l'événement qui m'arrive, ce sera toujours pour moi un voyage ou une ascension »<sup>337</sup> écrit Nietzsche à ce sujet. Sur le même sujet, Camus écrit que « vivre une expérience, un destin, c'est l'accepter pleinement »<sup>338</sup>.

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>332</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 90.

<sup>333</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 21.

<sup>334</sup> CAMUS Albert, *Lettres à un ami allemand*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 70.

<sup>335</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, Les Échos du Maquis, 2011, p. 146.

<sup>336</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, p. 19-20.

<sup>337</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 225.

<sup>338</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 79.

À travers ses écrits, Nietzsche a beaucoup réfléchi au problème de la souffrance chez l'homme. Dans la *Volonté de Puissance* il indique que « la lutte, le travail, la souffrance, la mort sont considérés et appréciés comme des objections contre la vie, comme quelque chose d'antinaturel, quelque chose qui ne doit pas durer ; contre quoi l'on a besoin de remèdes »<sup>339</sup>. Ce remède métaphysique est toujours présent puisque l'homme cherche une « vérité » qu'il ne trouve pas : « l'homme cherche "la vérité" : un monde qui ne se contredirait pas, qui ne trompe ni ne change, un monde-vérité, un monde où l'on ne souffre pas: contradiction, illusion, changement - causes de la souffrance ! »<sup>340</sup>. Pareillement à l'homme révolté de Camus qui dit « oui » à la vie, Nietzsche partage lui aussi cette affirmation ; « l'homme tragique dit "oui" en face même de la souffrance la plus dure: il est assez fort, assez abondant, assez divinisateur pour cela ; l'homme chrétien dit "non" même en face du sort le plus heureux sur la terre: il est assez faible, assez pauvre, assez déshérité pour souffrir de la vie sous toutes ses formes... Le Dieu en croix est une malédiction à la vie »<sup>341</sup>. Qui sont exactement l'homme tragique et l'homme chrétien ? Le premier est la figure de l'homme qui, pareillement à l'homme absurde de Camus, prend conscience de sa condition tragique et l'accepte avec tout ce qu'elle a à lui offrir. En ce qui concerne le deuxième, l'homme chrétien est l'homme misérable qui nie la vie terrestre pour une vie éternelle.

Selon Nietzsche, si la vie est souffrance, c'est que l'on ne vit pas assez et assez intensément. C'est le mépris de l'existence qui crée le mal de vivre. Telle est la leçon de Dionysos. Mourant et renaissant, il représente la vérité de l'existence quand nous vivons généreusement et sans retenue. « L'affirmation de la vie, même dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardues ; la volonté de vie, se réjouissant dans le sacrifice de ses types les plus élevés, à son propre caractère inépuisable, c'est ce que j'ai appelé dionysien »<sup>342</sup>. Les figures de Dionysos et d'Apollon sont présentes dans *La Naissance de la Tragédie* ; Nietzsche a été charmé par les mythes anciens des Grecs. En effet, ce que révèlent les mythes anciens, dont s'inspirent les tragédies, c'est que les hommes ont le goût de la cruauté, de l'horreur, de la fatalité incompréhensible qui torture les êtres humains, aussi bien innocents que coupables. Il n'y a qu'à penser au châtement de Prométhée, et à l'ensemble des souffrances imposées aux descendants d'Œdipe. La tragédie a réussi, à la fois, à exprimer la fragilité de la vie humaine par rapport à tout ce qui la dépasse et à échapper totalement à son contrôle. Pour en revenir aux dieux mentionnés plus haut,

---

<sup>339</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La volonté de puissance*, p. 142.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>342</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*, Mercure de France, 1908.

Apollon était le dieu du soleil, des arts, de la médecine ; c'est dans son sanctuaire à Delphes qu'étaient gravées les maximes anciennes « Rien de trop » et « Connais-toi toi-même », qui associaient au dieu l'exigence de mesure et de rationalité<sup>343</sup>. Dionysos est intégré à l'histoire des Olympiens comme fils de Zeus et d'une princesse thébaine, Sémélé, qui fut foudroyée par Héra, de sorte que l'enfant termina sa gestation dans la cuisse de son père<sup>344</sup>. Son culte était composé de Mystères et de transes extatiques obtenues par le vin, la musique et la danse.

Apollon est le dieu de la séparation, de l'identité, de la conscience, tandis que Dionysos est le dieu de la perte de l'individuation, en même temps que de toutes limites, et de la transe où l'individu perd toute conscience de soi et ne fait plus qu'un avec tout. Pour Nietzsche, Apollon et Dionysos représentent dans *La Naissance de la Tragédie*, deux pôles opposés ; Dionysos désigne la démesure, tandis qu'Apollon désigne la mesure. Ce dernier représente pour Nietzsche « le chaos du monde soumis à l'ordre de la pensée rationnelle, au pouvoir du « logos », aux règnes de la connaissance et de la conscience »<sup>345</sup>. Par contre, le mot « dionysien » exprime « un dépassement de la personne, du quotidien, de la société, de la réalité [...] un oui extasié au caractère total de la vie »<sup>346</sup>.

Nietzsche veut faire de l'homme qui a découvert « la mort de dieu », un homme qui peut dépasser son existence ; « en l'homme sont réunis créature et créateur : en l'homme il y a la matière, le fragment, l'exubérance, le limon, la boue, la folie, le chaos ; mais en l'homme aussi le créateur, le sculpteur, la dureté du marteau, la contemplation divine du septième jour »<sup>347</sup>. Le philosophe invite les hommes à « devenir ce qu'on est »<sup>348</sup> ; mais pour arriver à cet état, il continue sa pensée en disant que « devenir ce qu'on est suppose qu'on n'a pas la moindre idée de ce qu'on est »<sup>349</sup>. Chacun doit se considérer comme un être en devenir qui se découvre au cours de son existence ; la citation « deviens ce que tu es » est celle d'un poète lyrique grec du Vème siècle avant J.C., Pindare. Plus précisément, le poète grec a écrit « sois tel que tu es »<sup>350</sup>. D'ailleurs, le regard que nous portons sur nous-mêmes ne devrait être qu'à la hauteur de notre véritable potentiel. Une partie de nous-

---

<sup>343</sup> The editors of Encyclopaedia Britannica, "Apollo, Greco-Roman mythology", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Apollo-Greek-mythology>, consulté le 19 Août 2018.

<sup>344</sup> The editors of Encyclopaedia Britannica, "Dionysus, Greek mythology", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Dionysus>, consulté le 19 Août 2018.

<sup>345</sup> CHEHAB May, *Saint-John Perse, neveu de Nietzsche*, Honoré Champion, Paris, 2009, p. 148.

<sup>346</sup> CHEHAB May, *Saint-John Perse, neveu de Nietzsche*, Honoré Champion, Paris, 2009, p. 167 in Nietzsche, Fragment posthume 14 [14] printemps 1888, *OPC* t. XIV, 30.

<sup>347</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, Bibliothèque nationale de France, p. 164.

<sup>348</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, p. 18.

<sup>349</sup> *Ibid.*

<sup>350</sup> *Les Auteurs Grecs, Pindare le Pythique*, Librairie de L. Hachette, Paris, 1847, p. 41.

mêmes nous est cachée car elle ne nous a pas encore été révélée ; « derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu, il s'appelle soi »<sup>351</sup> s'exclame Zarathoustra. Devenir ce que je suis, c'est devenir tout ce que je peux être, et c'est cette idée que Nietzsche a voulu promouvoir. Le philosophe invite l'homme à devenir « surhomme ». À propos de ce sujet, Camus écrit dans ses *Carnets* : « Nietzsche connaît aussi la nostalgie. Mais il ne veut rien demander au ciel. Sa solution : ce qu'on ne peut demander à Dieu, on le demande à l'homme : c'est le surhomme »<sup>352</sup>.

Il s'agit d'une formule qui signale la philosophie de l'esprit libre, la conquête de l'indépendance, l'exaltation de l'individualité ; c'est un idéal, un but auquel l'individu peut arriver, comme un exercice spirituel. Dans la vie quotidienne, tant de choses détournent l'homme des éléments vraiment importants pour qu'il puisse arriver à son dépassement ; « les prêtres, les professeurs [...] persuadent l'enfant déjà que ce qui importe est tout autre chose : le salut de l'âme, le service de l'État [...] au lieu que les besoins de l'individu, ses nécessités grandes et petites, dans les vingt-quatre heures du jour, sont, dit-on, quelque chose de méprisable ou d'indifférent »<sup>353</sup>.

« L'homme est quelque chose qui doit être surmonté, l'homme est un pont et non un but »<sup>354</sup> dit Nietzsche. Est-ce que ce chemin vers le « surhomme » est un chemin où tout est permis ou est-ce qu'il y a des obstacles ? L'homme ne peut se référer à aucune transcendance, il est seul, et il doit créer lui-même ses valeurs. En plus de la vie ascendante, pleine de force, de vitalité, de vigueur et d'optimisme, une vie déclinante existe, qui est dégénérante et faible ; mais c'est à l'homme d'accepter à bras ouverts le côté ascendant de la vie et de dire que toute vie est « volonté de puissance » pour utiliser les mots du philosophe. Plus précisément, il écrit à ce sujet « ce corps [...] devra être la volonté de puissance incarnée, il voudra grandir, s'étendre [...] non par un motif moral ou immoral, mais parce qu'il vit, et parce que la vie est précisément volonté de puissance »<sup>355</sup>.

### 3.5 « La raison » chez Nietzsche

La théorie de la raison, et les sous-catégories qui en découlent, s'enracinent dans la croyance au moi. Après la destruction de la métaphysique, la seule réalité qui subsiste c'est

---

<sup>351</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 51.

<sup>352</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 71.

<sup>353</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain II, Le voyageur et son ombre*, p. 6.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>355</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, Bibliothèque nationale de France, p. 218.

le devenir, ou plus précisément, le changement, la vie. Reste à savoir s'il existe d'autres illusions du même type que celle de la métaphysique. Selon Nietzsche, l'illusion de la métaphysique repose sur cette idée qui s'oppose au devenir, c'est-à-dire sur l'incapacité de supporter la vie telle qu'elle est, dans tout ce qu'elle a de terrible. Il admire la tragédie grecque pour plusieurs raisons puisqu'elle révèle, entre autres, que les individus et leurs actions, n'ont pas la moindre importance. Ils ne peuvent affecter le monde, puisque « malgré les métamorphoses des générations et les vicissitudes de l'histoire des peuples », celui-ci reste « éternellement immuable »<sup>356</sup>. Disposés à vivre et à agir tout en ayant conscience que leurs actes ne modifieraient pas le monde de manière significative, ils connaissaient les limites de la raison. Ils savaient qu'on ne pouvait arriver ni à une compréhension définitive du monde, ni à une justification rationnelle de l'action.

De toute manière, pour Nietzsche, la raison n'est finalement pas moins un « instinct » que le sont nos autres impulsions et facultés. C'est pour cette raison-là qu'il se dresse contre Socrate ; selon Nietzsche, Socrate, pour lutter contre ses violents désordres intérieurs, avait besoin de s'appuyer sur la raison pour ne pas sombrer complètement. Dans *Le Crépuscule des idoles*, il indique que « la plus vive lumière, la raison à tout prix, la vie claire, froide, prudente, consciente, dépourvue d'instincts, en lutte contre les instincts ne fut elle-même qu'une maladie, une nouvelle maladie et nullement un retour à la “ vertu ”, à la “ santé ”, au bonheur. Être forcé de lutter contre les instincts c'est là la formule de la décadence : tant que la vie est ascendante, bonheur et instinct sont identiques »<sup>357</sup>.

### **3.6 Nihilisme : conséquence de l'impasse existentielle**

En prenant conscience de l'absurde, l'homme révolté de Camus se trouve face à deux options ; comme nous l'avons dit auparavant, il doit choisir soit le suicide soit la vie, en ayant en tête qu'espoir et désespoir ne font qu'un dans cette vie vide de sens. D'ailleurs, ce manque de sens peut provoquer des sentiments nihilistes chez l'homme ; c'est une conséquence de l'impasse existentielle dans laquelle il se trouve. Qu'entendons-nous exactement par le mot nihilisme ? En règle générale, le nihilisme est une théorie philosophique qui affirme l'absurdité de la vie, l'inexistence de la morale et de la vérité. Il représente aussi la négation de toute transcendance divine. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une théorie qui est associée à des notions négatives et qui est devenue synonyme de

---

<sup>356</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La Naissance de la Tragédie*, 7, Mercure de France, 1906.

<sup>357</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*, 11, Mercure de France, 1908.

pessimisme car le vrai nihilisme consiste à ne croire en rien, à ne croire en aucune positivité. Saint Augustin, dans *De la vraie religion*, utilise l'expression « *nihilihomines* » pour désigner « les hommes du néant » ; « les hommes les plus pervers sont-ils appelés des hommes de rien. Par conséquent lorsque la vie s'éloigne volontairement de son Créateur et que renonçant à la contemplation de sa divine essence, elle veut secouer le joug de ses lois et jouir des créatures corporelles au-dessus desquelles Dieu l'a placée, alors commence pour elle le néant : *nihilum* »<sup>358</sup>.

« Nihilisme » vient du latin *nihil* qui signifie « rien », ce qui n'existe pas ; l'absurde est une figure du nihilisme propre au XX<sup>ème</sup> siècle puisque l'homme de cette époque est condamné à vivre sans grâce et sans justice. Plus précisément, il est livré à l'histoire qui a montré son visage nihiliste de la pire façon ; « la violence, la négation de toute liberté [...] sont les conséquences les plus légitimes d'une pure philosophie d l'histoire »<sup>359</sup>.

Le nihilisme de Nietzsche est lié à la mort de Dieu, que nous avons mentionné plus haut, en réalité, cette mort de Dieu pourrait être considérée comme une déclaration d'athéisme, mais elle pourrait aussi être l'écho d'un événement universel et radical qui affecte profondément le rapport de l'homme au monde. La mort de Dieu signifie que notre monde sensible ne peut plus être compris à travers un monde suprasensible. Ainsi les valeurs telles que le bien, le beau, le vrai, qui trouvaient en Dieu leur suprême garant, ne peuvent plus se maintenir. Cette mort de Dieu apparaît donc ambivalente en elle-même : elle peut être source d'une interprétation négatrice de la vie. Les signes de cette interprétation se manifestent dans l'espace et le temps sous des formes variées : sociales, politiques, psychologiques. Psychologique dans le sens où le nihilisme est une expression d'un pessimisme ; la question de savoir si le non-être est meilleur que l'être, est déjà elle-même un signe de déclin.

La forme la plus dangereuse de cette théorie est celle où l'homme affirme que le monde est si insoutenable qu'il doit désormais périr. Il s'agit de se faire Dieu à son tour ; tout est permis et il faut donc aller jusqu'au bout. En proposant un dépassement du nihilisme pour parvenir à une nouvelle forme d'humanité, Nietzsche cherche à inspirer ce monde, en lui offrant un sens, grâce à des nouvelles valeurs affirmatrices de la vie ; « voilà ce que cherche le créateur, de ceux qui inscrivent des valeurs nouvelles sur des tables nouvelles »<sup>360</sup>. Il continue en disant que « ce moi qui crée, qui veut et qui donne la mesure

---

<sup>358</sup> *De la vraie religion*, Chapitre XI, 21, In Œuvres Complètes de Saint Augustin, tome III, pp 547 ss. Éd. L. Guérin, Bar-le-Duc, 1864.

<sup>359</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 358.

<sup>360</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 35-36.

et la valeur des choses »<sup>361</sup>. Il révèle que la religion a rabaissé l'homme pour rehausser Dieu, et que, par conséquent, l'homme ne croyait plus en sa valeur. Alors pour remettre l'homme au centre, pour le libérer, et lui redonner foi en la vie, la « mort de Dieu » va de pair avec la création de nouvelles valeurs.

Afin de devenir le « surhomme » dont Nietzsche fait l'éloge, l'homme doit passer par trois étapes pour se reconstruire. Alors, quelles sont ces étapes? Premièrement, il doit passer par l'étape du chameau ; celui-ci symbolise, pour ainsi dire, la bête qui transporte ses valeurs sans réfléchir. C'est l'image de l'esclave. « L'esprit robuste charge sur lui tous ces fardeaux pesants : tel le chameau qui sitôt chargé se hâte vers le désert, ainsi lui se hâte vers son désert »<sup>362</sup>. Ensuite, du chameau on passe au lion : le lion représente, pour notre part, la révolte contre les valeurs traditionnelles. Il dit « non » et devient l'ennemi des dieux. « Ici l'esprit devient lion, il veut conquérir la liberté et être maître de son propre désert »<sup>363</sup> pour continuer un peu plus bas en disant que « mais se rendre libre pour la création nouvelle – c'est ce que peut la puissance du lion<sup>364</sup> ». Enfin, du lion, on devient enfant : l'enfant symbolise notamment l'image de la renaissance, pour se construire une nouvelle connaissance et une nouvelle morale ; « L'enfant est innocence et oubli, un renouveau »<sup>365</sup>. Ces trois stages conduiront l'homme à l'idéal, selon le philosophe allemand ; « Hommes supérieurs ! Maintenant seulement la montagne de l'avenir humain va enfanter. Dieu est mort : maintenant nous voulons – que le Surhomme vive »<sup>366</sup>.

C'est pour aller vers les hommes que Zarathoustra est descendu de sa montagne, vers ses contemporains, incapables de s'adapter, face aux nouvelles connaissances qu'ils ont acquises. Vivre en sachant que Dieu est mort, en se tenant à la hauteur de ce savoir, n'est pas une tâche pour l'homme, mais pour le « surhomme » ; « le type "idéaliste" d'une race supérieure d'hommes, moitié "saints", moitié "génies" »<sup>367</sup>.

### 3.6.1 L'affirmation absolue : une notion dangereuse

Le lecteur ne cesse de s'interroger sur les affirmations de Nietzsche, il cherche à comprendre ses véritables valeurs, sa morale, et ses vérités ; ses écrits donnent

---

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>367</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, p. 21.

l'impression que le philosophe rejette, critique et attaque tout. Ce que le lecteur nietzschéen ressent profondément, c'est que le philosophe a des idées arrêtées sur le bonheur de l'homme et comment celui-ci peut l'atteindre. Il faut souligner qu'il parle d'affirmations fortes, dont *l'amor fati*, par exemple, est une affirmation. Mais, qu'est-ce donc qu'une affirmation ? Avec le « dire-oui », Nietzsche glorifie la puissance et la force de l'être. Affirmer quelque chose signifie que nous nions quelque chose d'autre, simultanément. C'est l'exaltation de la vie et du réel à laquelle le « surhomme » de Nietzsche dit « oui », il dit « oui » à tout ce que la vie a à lui offrir. Ce qui doit être affirmé, c'est l'être parce qu'il est, en tant que tel, sans réserve, ni futur, ni changement. L'affirmation, la force, c'est la puissance de l'être. En revanche, souffrir, c'est être faible, c'est être un homme « impuissant ». La vie est ce qui s'affirme, et ce qui s'affirme, c'est la volonté sans idéal et sans rationalité ; c'est se créer, créer sa loi, n'avoir d'autre loi que la nécessité intérieure, être son propre législateur, sa propre volonté de puissance. « Ce sont la richesse de la personnalité, la plénitude de soi, la surabondance et le don, le bien-être instinctif et l'affirmation de soi qui constituent le grand sacrifice et le grand amour »<sup>368</sup>. La vie la plus intense, c'est la vie qui réussit à intégrer toutes les forces, celle qui est riche dans sa diversité et puissante par l'harmonie de cette diversité. « En admettant que nous disions “oui” à un seul moment, nous avons par-là dit “oui” non seulement à nous-mêmes, mais à l'existence tout entière. Car rien n'est isolé, ni en nous-mêmes, ni dans les choses [...] et, dans ce seul moment de notre affirmation, toute éternité était approuvée, délivrée, justifiée et affirmée »<sup>369</sup>. Le surhomme ne se demande jamais si la vie vaut ou non la peine d'être vécue, et ne cherche jamais à justifier la vie, trouvant en elle une source inépuisable de justifications.

Que se passe-t-il dans le cas où cette affirmation de la vie fait naître des valeurs qui lui sont hostiles? Nous pourrions dire que ce qui fait la valeur d'une valeur c'est quand nous la concevons par rapport à la vie. Parmi ces valeurs, il en existe certaines qui expriment une vie dérégulée, qui sont hostiles à la vie et en même temps, nient la vie. Comme Nietzsche indique « une condamnation de la vie de la part du vivant n'est finalement que le symptôme d'une espèce de vie déterminée »<sup>370</sup> ; ici, nous avons affaire au principe selon lequel la vie doit être réévaluée. Puisque toute condamnation de la vie est le symptôme d'une forme de vie, il est clair que cette condamnation a quelque chose de mensonger, que nous ne retrouvons pas dans les valeurs qui exaltent la vie. Toute valeur

---

<sup>368</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La volonté de puissance*, p. 147.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>370</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*, Mercure de France, 1908.



est ainsi un « point de vue », relatif à un individu. Quelquefois, cette valorisation de la vie risque de la porter à l'absolu ; ces valeurs hostiles à la vie se créent, dans la mesure où l'homme cherche la vérité et où il dénonce le monde tel qu'il est. Celui qui critique la « vérité » en montrant qu'elle est défavorable à la vie ne peut manquer de poser sa propre critique comme une « vérité ».

« Un ressentiment sans exemple domine, celui d'un instinct qui n'est pas satisfait, d'un désir de puissance qui voudrait se rendre maître, non de quelque chose dans la vie, mais de la vie même, de ses conditions les plus profondes, les plus fortes, les plus fondamentales [...] on voit le regard haineux et mauvais se tourner même contre la prospérité physiologique, en particulier contre l'expression de cette prospérité, la beauté, la joie ; tandis que les choses manquées, dégénérées, la souffrance, la maladie, la laideur, le dommage volontaire, la mutilation, les mortifications, le sacrifice de soi sont recherchés à l'égal d'une jouissance »<sup>371</sup>. Cet extrait tiré de *La Généalogie de la Morale* montre que Nietzsche tente d'expliquer que le ressentiment pousse celui qui souffre à chercher un responsable à sa souffrance ; « il cherche [...] un être vivant contre qui, sous n'importe quel prétexte, il pourra, d'une façon, effective ou en effigie, décharger sa passion »<sup>372</sup>. Le philosophe allemand prolonge sa pensée en expliquant ce comportement sans limite ; plus précisément il dit que « pour l'être qui souffre, la suprême tentative de soulagement, je veux dire d'étourdissement, narcotique inconsciemment désiré contre toute espèce de souffrance »<sup>373</sup>. En effet, il évoque ici un « désir de s'étourdir contre la douleur au moyen de la passion »<sup>374</sup>.

Il est possible d'arriver à la conclusion que cette « affirmation absolue » n'est en réalité qu'une « négation absolue » ; maintenant que les hommes savent que Dieu est mort, le fait qu'ils continuent à se sentir méprisables, sans rien adorer, reste un problème à résoudre. Ceux qui ne peuvent pas transformer les valeurs négatives en valeurs affirmatives ne font rien d'autre que « ressusciter » ce Dieu qui est mort. De surcroît, la philosophie de Nietzsche a été caractérisée comme « nihiliste » ; quelqu'un pourrait se demander comment il est possible de caractériser une philosophie de nihiliste lorsque celle-ci ne préconise rien d'autre que l'affirmation de la vie ? En effet, elle s'élève contre toutes les pseudo-affirmations au contenu strictement négatif, comme nous l'avons mentionné plus haut, et ces affirmations n'étaient pas ce que nous pourrions appeler des valeurs.

---

<sup>371</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La Généalogie de la Morale*, Librairie générale française, Paris, 1990, p. 203.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 220-221.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 221.

Il doit bien exister une façon d'atteindre nos buts, qui soit, non seulement favorable, mais surtout conforme à la vie. Cette vie est un chaos « non par l'absence d'une nécessité, mais au sens d'un manque d'ordre, de structure, de forme »<sup>375</sup> et l'homme ne doit pas tenter de trouver en elle un ordre et une forme. Il faut « vouloir » continuellement affirmer cette vie incompréhensible où « tout va, tout revient, la roue de l'existence tourne éternellement. Tout meurt, tout refleurit, le cycle de l'existence se poursuit éternellement »<sup>376</sup>. D'ailleurs, il faut délivrer la volonté de tout sentiment de haine et de besoin de vengeance. Cette tâche n'est pas facile puisqu'il y aura toujours cette pensée, errante dans l'esprit de l'homme, prête à surgir à tout moment afin de lui rappeler que « cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire ! Il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre »<sup>377</sup>. Ici, nous retrouvons le point commun entre Nietzsche et Camus, ils convergent tous deux sur le fait que c'est dans cet éternel retour de Sisyphe que l'homme doit dire « oui », contre cette pensée où rien n'est plus insupportable qu'une vie qui ne cesse de se répéter, sans jamais rien apporter de nouveau avec elle. « Je fais moi-même partie des causes de l'éternel retour des choses »<sup>378</sup> s'exclame Zarathoustra.

### 3.6.2 Camus et la rupture avec la philosophie nietzschéenne

Albert Camus a été largement influencé par Nietzsche ; en jetant un coup d'œil sur ses *Carnets*, nous pouvons constater que l'écrivain fait référence à Nietzsche plusieurs fois. En effet, l'œuvre philosophique de Camus ne cesse de faire allusion explicitement ou implicitement aux écrits de Nietzsche. La fidélité à la terre, *l'amor fati* et le rejet du christianisme se trouvent parmi les thèmes sur lesquels les deux hommes se sont penchés. Par ailleurs, certains confondent les notions qui lient Camus à Nietzsche. L'absurde et le nihilisme ne sont pas la même chose ; comme nous l'avons vu auparavant, l'un découle de l'autre, mais nous ne pourrions pas dire que ces deux notions signifient la même chose. Pour récapituler, la vie est absurde puisqu'elle représente ce divorce entre l'homme et la terre, alors que le nihilisme, en règle générale, est une forme de négation de la vie.

---

<sup>375</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, Les Échos du Maquis, 2011, p. 111.

<sup>376</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 323.

<sup>377</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, Les Échos du Maquis, 2011, p. 178.

<sup>378</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 329.

Néanmoins, il faut signaler qu'en parlant de l'absurde, nous nous référons le plus souvent au sentiment de l'absurde ; ce dernier est quelque chose qui se vit, qui fait souffrir l'esprit de celui qui a pris conscience de ce divorce. Il n'est pas seulement question d'un concept. En revanche, le nihilisme désigne une réalité qui est, nous pourrions dire, bien enracinée dans l'Histoire mondiale. Le sentiment de l'absurde est entremêlé avec la notion du nihilisme puisque c'est ce sentiment d'impasse qui pousse certains hommes à adopter la théorie nihiliste.

Chaque philosophe ou écrivain qui décide de partager ses pensées et ses idées les plus intimes avec le monde encourt le risque d'être mal compris et interprété d'une manière négative. C'est peut-être cela que Camus avait en tête lorsqu'il exprimait son désir d'être lu attentivement. La plupart du temps, une grande œuvre a deux significations : celle que lui donne l'auteur et celle que lui prêteront les générations ultérieures. Le lecteur de Nietzsche se trouve face à une œuvre pleine de sens, mais qui est quelquefois contradictoire. En ce qui concerne la partie sur l'affirmation de la vie et la négation de toute transcendance divine, certains lecteurs peuvent comprendre complètement autre chose ; le message que le philosophe voulait peut-être transmettre pourrait être mal interprété. Cette phrase de Zarathoustra « Rien n'est vrai, tout est permis »<sup>379</sup> laisse l'imagination du lecteur dans un état pour le moins confus.

Le philosophe a-t-il voulu transmettre le message qu'il ne croyait à aucune justice, à aucune valeur et à aucune morale ? Comme l'histoire l'a montrée, Hitler est l'exemple représentatif d'un homme qui a appliqué littéralement la phrase mentionnée plus haut ; le fondateur du nazisme a cherché à produire des surhommes aryens qui pourraient régner sur le monde et pour parvenir à ses fins, il considérait que tous les moyens étaient permis. L'œuvre de Nietzsche a été défigurée par la propagande nazie, et elle fut accusée de propager un irrationalisme servant de couverture idéologique au capitalisme dans sa phase impérialiste. Qu'est-ce que Nietzsche avait vraiment en tête quand il s'exclamait que « tout était permis » ?

« Avec ce tout est permis » commence vraiment l'histoire du nihilisme contemporain »<sup>380</sup> souligne Camus dans *L'homme révolté*. « Cette adhésion entière et exaltée à ce monde »<sup>381</sup> ne peut, selon lui, pas être accompagnée par le « pas d'immortalité

---

<sup>379</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 403.

<sup>380</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 82.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 99.

de l'âme, donc pas de vertu, ce qui veut dire que tout est permis »<sup>382</sup> d'Ivan. En effet, cette adhésion implique la justification du mal et de la douleur si la « volonté de puissance » est une volonté qui se veut sans limites. « Sans limites » signifie, plus précisément, dire « oui à tout » et cela à son tour signifie « dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre »<sup>383</sup> ce que refuse Camus catégoriquement. L'adhésion à la terre doit passer au second plan, derrière l'adhésion à la condition humaine : pour être homme, il faut refuser d'être Dieu. La formule « tout est permis » pour Camus ne peut pas être plus forte que celle de la « pensée de midi » qui va être analysée dans les lignes qui suivent. De ce fait, la croyance à des valeurs stables peut s'opposer à ce « tout est permis » où « devenir Dieu, c'est accepter le crime »<sup>384</sup>.

L'absurde légitime-t-il le meurtre, et en particulier, le meurtre de masse ? Question brûlante au XXe siècle qui avait été témoin des crimes nazis et découvrait ceux du stalinisme ; « la liberté absolue est la destruction de toute valeur ; la valeur absolue supprime toute liberté »<sup>385</sup> et cela n'a que des conséquences destructrices pour l'humanité. À ce sujet, Camus est bien conscient que l'absurde comme seul point de départ ne peut mener qu'à des contradictions. Certaines personnes considèrent que l'absurde rend légitime le meurtre en affirmant que toute action est équivalente ; à vrai dire, en ayant en tête que la vie n'a pas de sens, tuer son prochain n'est ni mieux, ni pire que de le soigner. Chaque action se vaut ; « j'ai envie de me marier, de me suicider, ou de m'abandonner à l'illustration. Un geste désespéré quoi »<sup>386</sup> dit Mersault dans *La mort heureuse*. Mais l'absurde refuse aussi le suicide comme suppression de soi. Par conséquent, il doit également refuser le meurtre. L'absurde conduit donc autant à légitimer qu'à délégitimer le meurtre. Là où il n'y a plus de raison de refuser le meurtre, la fin justifie les moyens, tous les moyens. Nous allons voir dans les chapitres suivants que Camus plaide pour que nous ne suivions pas entièrement cette logique, nous devons garder un ancrage dans la réalité et dans la limite posée par le sentiment de révolte. La valeur de l'humain ne doit pas quitter la pensée de l'homme qui est guidée par sa volonté de puissance.

---

<sup>382</sup> DOSTOÏEVSKI Fiodor, *Les Frères Karamazov*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Collection À tous les vents, Volume 492 : version 1.02, p. 238.

<sup>383</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 104.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>386</sup> CAMUS Albert, *La mort heureuse*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 49-50.

### 3.6.3 Tout n'est pas possible : le cas des « Justes » d'Albert Camus

Les « Meurtriers délicats », qui est un chapitre qui se trouve dans *L'homme révolté*, est consacré aux terroristes russes de 1905. *Les Justes*, une pièce en 5 actes, est fondée sur ce fait réel historique survenu en Russie. La scène se passe en 1905 à Moscou. Le parti socialiste-révolutionnaire a décidé de tuer le grand-duc Serge, l'oncle du tsar. Dans l'appartement d'un révolutionnaire se tient une réunion secrète, dirigée par Annenkov. Le groupe se compose de quatre hommes et d'une femme ; Ivan Kaliayev est chargé de lancer la bombe sur la calèche du dignitaire. Pourquoi veulent-ils tuer le dignitaire ? « Pour bâtir un monde où plus jamais personne ne tuera ! Nous acceptons d'être criminels pour que la terre se couvre enfin d'innocents »<sup>387</sup> dit Kaliayev. Alors qu'il s'apprête à passer à l'acte, il s'aperçoit que le neveu et la nièce du grand-ducont pris place à ses côtés. Face au refus de Kaliayev d'accomplir la mission qui lui avait été confiée, Stepan, lui explique que les ordres sont les ordres.

- « **Stepan** : L'Organisation t'avait commandé de tuer le grand-duc.
- **Kaliayev** : C'est vrai. Mais elle ne m'avait pas demandé d'assassiner des enfants.
- **Annenkov** : Yanek a raison. Ceci n'était pas prévu.
- **Stepan** : Il devait obéir. [...]
- **Dora** : Ouvre les yeux et comprends que l'Organisation perdrait ses pouvoirs et son influence si elle tolérait, un seul moment, que des enfants fussent broyés par nos bombes »<sup>388</sup>.

Dora et les autres révolutionnaires donnent raison à Kaliayev ; Dora explique que quelque soit la cause, il y a des limites que nous ne pouvons pas transgresser. Plus précisément, elle dit : « même dans la destruction, il y a un ordre, il y a des limites »<sup>389</sup>. Le jour suivant, Kaliayev tue le grand-duc. Il est arrêté et condamné au gibet ; il refuse de demander sa grâce. « Laissez-moi me préparer à mourir »<sup>390</sup> dit-il. En entendant l'exclamation de la grande-duchesse, devenue veuve par son acte, que le Dieu de la Sainte

---

<sup>387</sup> CAMUS Albert, *Les Justes*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 37.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 119.

Église le jugera, Kaliayev répond « il n'a rien à faire ici »<sup>391</sup>. Au demeurant, ces socialistes-révolutionnaires ont ressenti jusque dans leur chair, si l'on peut dire, le dilemme du meurtre, qui est l'un des sujets les plus fondamentaux de *L'homme révolté*. Kaliayev et Dora « ont vécu le destin révolté dans sa contradiction la plus extrême »<sup>392</sup>. À un moment donné, Kaliayev dit « j'ai accepté de tuer pour renverser le despotisme. Mais derrière ce que tu dis, je vois un despotisme qui, s'il s'installe jamais, fera de moi un assassin alors que j'essaie d'être un justicier »<sup>393</sup>. Telle est la réponse que Kaliayev donne à Stepan qui s'exclame qu'il « n'y a pas de limites [...] si vous étiez sûrs que par nos sacrifices et nos victoires, nous arriverons à bâtir une Russie libérée du despotisme [...] que pèserait la mort de deux enfants ? »<sup>394</sup>. À notre avis, ce dialogue démontre la contradiction qui existe entre Dora et Kaliayev et Stepan. En effet, Dora et Kaliayev plaçaient certaines valeurs au-dessus de la révolution. Il ne faut surtout pas oublier cette phrase de Karl Marx : « Un but qui a besoin de moyens injustes n'est pas un but juste »<sup>395</sup>.

Ils ne pouvaient pas supporter l'idée que des enfants soient tués, de plus, pour Kaliayev « une vie est payée par une vie [...] c'est que pour lui le meurtre coïncide avec le suicide »<sup>396</sup> et cela montre « la grande pureté du terroriste style Kaliayev »<sup>397</sup> comme l'indique Camus dans ses *Carnets*. Pour Dora, la mort d'un enfant est un geste face auquel l'action révolutionnaire perd toute dignité s'il est perpétré. À son tour, Kaliayev dit que si « la révolution devait se séparer de l'honneur, je m'en détournerais »<sup>398</sup>. Néanmoins, il faut signaler que Dora est très affectée par cette situation. Elle se demande si tout cela est juste : « si la seule solution est la mort, nous ne sommes pas sur la bonne voie. La bonne voie est celle qui mène à la vie, au soleil »<sup>399</sup>. D'une part, Kaliayev et Dora symbolisent dans les yeux de Camus la notion de la limite ; en effet, ces deux personnages se trouvent déchirés entre leur croyance révolutionnaire, qui a pour but de tuer, et le respect qu'ils ont envers la vie. À l'inverse, Stepan est l'incarnation même de la phrase que nous entendons souvent : « la fin justifie les moyens ». Il symbolise l'homme qui ne peut pas distinguer l'assassin du justicier. C'est comme si ces deux termes étaient synonymes l'un de l'autre et n'avait qu'un seul sens. C'est donc sans surprise qu'il s'exclame que « quand nous nous

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>392</sup> GRENIER Roger, *Albert Camus : soleil et ombre*, Gallimard, France, 2009, p. 209.

<sup>393</sup> CAMUS Albert, *Les Justes*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 63.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>395</sup> MARX Karl, *Éditorial*, *Rheinische Zeitung*, 1842, Mew I, p. 51.

<sup>396</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Chicoutimi, 2010, p. 158.

<sup>397</sup> *Ibid.*

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 135.

déciderons à oublier les enfants, ce jour-là, nous serons les maîtres du monde et la révolution triomphera »<sup>400</sup>. Il continue sa pensée en révélant son caractère perturbé ; « rien n'est défendu de ce qui peut servir notre cause »<sup>401</sup>. Alors que Kaliayev, par contre, fait clairement la distinction entre l'assassin et le justicier, et il choisit d'être justicier. Comme le prouvent les phrases suivantes: « j'aime ceux qui vivent aujourd'hui sur la même terre que moi, et c'est eux que je salue. C'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir. Et pour une cité lointaine, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères. Je n'irai pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte »<sup>402</sup>.

C'est ce conflit tragique entre l'amour de la vie et de tout ce qu'elle représente et la justice de la vie sociale que Camus a éprouvé en lisant l'œuvre de Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*. Il s'attache à l'écrivain russe, et cela est évident dans ses *Carnets*, où il mentionne l'auteur en parlant de l'« attirance ressentie par certains esprits pour la justice et son fonctionnement absurde. Gide, Dostoïevski, Balzac, Kafka, Malraux, Melville, etc. »<sup>403</sup>. Nous pourrions dire que *Les Frères Karamazov* est un roman cher à Camus puisqu'il traite, entre autres, du thème d'une civilisation en crise. La passion de Camus pour le théâtre et pour la vie, qui est si proche de la passion pour la mort, l'ont toujours destiné à apprécier Dostoïevski. D'ailleurs, ce dernier a dit qu'« il faut aimer la vie avant d'en aimer le sens »<sup>404</sup> et Camus partage entièrement cette idée. Ainsi, le personnage central du roman, Ivan, insiste « qu'on doit aimer la vie par-dessus tout »<sup>405</sup>. En aimant la vie, Camus développe sa notion de révolté métaphysique, que nous analyserons plus bas, et Ivan Karamazov est la figure sur laquelle Camus va s'appuyer pour justifier cette pensée. Ivan nie l'existence de Dieu tout en plaçant au-dessus de lui l'idée de la justice : si Dieu est tel que le monde puisse nous laisser l'imaginer, alors Ivan préfère se passer de lui. Mais ayant nié Dieu, il se rend compte qu'il n'a plus de base sur laquelle il puisse fonder la justice qu'il réclame. Il en déduit donc que tout est permis et que consentir au crime est la conséquence logique de la position qu'il adopte. Cela n'a rien de réjouissant pour Ivan.

Un autre personnage de Dostoïevski que Camus a emprunté pour illustrer un aspect différent de la négation de Dieu est Kirilov. Ce personnage des *Possédés* de Dostoïevski décide de se suicider pour témoigner de la liberté et de la divinité de l'homme. Puisque

---

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>403</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 13.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>405</sup> DOSTOÏEVSKI Fiodor, *Les Frères Karamazov*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Collection À tous les vents, Volume 492 : version 1.02, p. 592.

Dieu n'existe pas, et que Kirilov sent qu'il ne peut vivre sans lui, il se tuera pour protester contre la condition injuste faite à l'homme. Par sa mort, il deviendra Dieu et il libérera ses frères de la peur, de la mort et de Dieu. Pour employer les mots de Kirilov : « S'il devient indifférent de vivre ou de ne pas vivre, tout le monde se tuera [...] tout est là, et au-delà il n'y a rien. Qui ose se tuer est dieu »<sup>406</sup>. Dans *Le mythe de Sisyphe*, Camus a consacré un chapitre entier à Kirilov, qu'il présente comme le symbole de « l'homme absurde » et sur lequel il exprime des idées qu'il a empruntées à Dostoïevski. Dès le début, Camus introduit le thème qui torture Kirilov ; celui-ci sent que Dieu est nécessaire et qu'il faut bien qu'il existe. Mais il sait qu'il ne peut exister. À ce sujet, il proteste : « Comment ne comprends-tu pas, que c'est là une raison suffisante pour se tuer ? »<sup>407</sup> Il explique cette contradiction et dit que « si Dieu n'existe pas, je suis Dieu ». Bien qu'il soit question ici d'un raisonnement absurde, pour Kirilov cette conviction prend la forme d'une vérité.

La justice, la culpabilité, le crime, la révolte, l'absence de Dieu sont des thèmes abordés dans *Les Possédés* de Dostoïevski et qui hantent quotidiennement l'esprit de Camus. C'est ainsi que Camus explique, à un certain moment, que « *Les Possédés* sont un livre prophétique, ce n'est pas seulement parce qu'ils annoncent notre nihilisme, c'est aussi qu'ils mettent en scène des âmes déchirées ou mortes, incapables d'aimer et souffrant de ne pouvoir le faire, voulant et ne pouvant croire qui sont celles mêmes qui peuplent aujourd'hui notre société et notre monde spirituel »<sup>408</sup>. En ce qui nous concerne, cela résume le XXème siècle.

---

<sup>406</sup> DOSTOÏEVSKI Fiodor, *Les Possédés*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Collection « À tous les vents », Volume 482 : version 1.0, p. 171.

<sup>407</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 144.

<sup>408</sup> GUERIN Jeanyves, *Dictionnaire Albert Camus*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009, p. 704.



## 4 La révolte : justification de l'existence

### 4.1 La révolte

En tant que point de départ pessimiste de la philosophie de Camus, l'absurde apparaît en même temps que la prise de conscience, à un point de lucidité où l'homme transforme le « négatif » en « positif » ; cette transformation s'appelle « révolte ». La révolte est chez Camus cet espoir que l'homme a pour la vie. Pour que cet espoir devienne réalité, le passage qui lie justice, absurde et révolte est, nous pourrions dire, indispensable pour que l'homme lucide apprécie la vie intégralement. Toutefois, il faut signaler que ce n'est pas par hasard que l'œuvre de l'écrivain est divisé en cycles. Le cycle de l'absurde mènera au cycle de la révolte. Que signifie exactement le mot révolte et comment celui-ci est-il décrit dans les dictionnaires ? « Se révolter » signifie « se dresser, entrer en lutte contre le pouvoir, l'autorité établie »<sup>409</sup>. En ce qui concerne « la révolte », elle est décrite comme étant « une action violente par laquelle un groupe se révolte contre l'autorité politique, la règle sociale établie »<sup>410</sup>. Nous retenons ici que la révolte est considérée comme une action violente ; les pages suivantes vont éclairer cet aspect chez Camus.

Lorsqu'on mentionne l'homme révolté, il faut évoquer son statut spécifique ; ce qui fait la spécificité de cet homme, si nous mettons à part le refus de sa condition existentielle, c'est une volonté tenace d'échapper à toute aliénation politique et idéologique. *L'homme révolté*, écrit en 1951, est un essai analysant une réflexion qui reflète cette période troublante de l'Histoire, après plusieurs guerres. Quelqu'un peut se demander si la révolte camusienne, avec ce qui fait son originalité, garde encore aujourd'hui autant sa force d'inspiration que sa pertinence. *L'homme révolté* a-t-il encore sa place en ce début du troisième millénaire et si oui, quelle est cette place ? La dimension morale et l'applicabilité de cet essai le rendent encore aujourd'hui tout à fait pertinent puisqu'il continue de représenter l'homme moderne, qui peut être caractérisé comme étant encore plus troublé que l'homme de l'époque de Camus.

Concernant les principales influences qui contribuent à la genèse de *L'homme révolté*, nous pouvons les classer en deux registres, premièrement, celui du nihilisme, influencé par Nietzsche et deuxièmement, celui de l'histoire. La révolte camusienne reflète directement les abus, les échecs et les utopies d'une époque où la justice et la liberté étaient plus que jamais menacées. La révolte apparaît très tôt dans l'œuvre de Camus, puisqu'elle

---

<sup>409</sup> Le Robert Micro, *Dictionnaire de la Langue Française*, Édition Maury-Eurolivres, Paris, 2000, p. 1175.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 1175.

se manifeste en 1936 dans le titre de sa première publication intitulée *Révolte dans les Asturies* qui est une pièce de théâtre. À partir de cette date, Camus n'a de cesse de se pencher sur la révolte. Préoccupé par cette notion, Camus tente de la définir peu à peu en prenant des notes dans ses *Carnets* et en publiant des ouvrages qui vont grandement influencer son travail jusqu'à *L'homme révolté*. Ici, nous allons citer certaines phrases et pensées de Camus qui se trouvent dans ses *Carnets* pour nous intéresser à sa pensée et à comment elle était élaborée.

Camus souligne que « Il faut être un fou, un criminel ou un lâche pour consentir à la peste, et en face d'elle le seul mot d'ordre d'un homme est la révolte »<sup>411</sup>. En écrivant cela, Camus montre que la peste force l'homme à penser ; ce dernier doit comprendre que la peste est un mal qu'il faut combattre et la révolte est la seule solution. En plus, il écrit entre autres « Essai sur la Révolte. Après avoir fait partir de l'angoisse la philosophie : la faire sortir du bonheur »<sup>412</sup>. Cette phrase montre que Camus voulait montrer que l'angoisse que l'homme conscient ressent, peut conduire au bonheur. L'homme révolté est un homme qui retrouve le bonheur si sa révolte ne brise pas les limites. Il voulait d'ailleurs élaborer sur la morale et quelle rôle elle joue dans la révolte puisque nous trouvons cette phrase dans ses *Carnets* : « Révolte. Chap. 1er. La morale existe. Ce qui est immoral, c'est le Christianisme. Définition d'une morale contre le rationalisme intellectuel et l'irrationalisme divin »<sup>413</sup>. Ces lignes reflètent entre autres, l'idée que Camus avait pour le Christianisme. Il voulait promouvoir une morale qui n'était pas liée à une religion. En fin de compte, la révolte est pour Camus le chemin qui guide l'homme à embrasser la notion de la solidarité. L'homme qui se révolte doit aimer son semblable et ne doit pas mettre ses passions individuelles au dessus de tout. « Révolte. Les passions collectives prennent le pas sur les passions individuelles »<sup>414</sup>. Quand l'homme décide de se révolter, il se trouve devant un dilemme. Doit-il se révolter en brisant toutes les limites ou faut-il trouver un équilibre dans cette révolte ? Tuer son semblable, brise les limites ; il faut apprendre que sans l'équilibre, la révolte n'a aucun sens. « Révolte. Commencement : « Le seul problème moral vraiment sérieux c'est le meurtre. Le reste vient après. Mais de savoir si je puis tuer cet autre devant moi, ou consentir à ce qu'il soit tué, savoir que je ne sais rien avant de savoir si je puis donner la mort, voilà ce qu'il faut apprendre »<sup>415</sup>.

---

<sup>411</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 57.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 137.

« L'homme peut-il à lui seul créer ses propres valeurs ? C'est tout le problème »<sup>416</sup>. Dans l'ensemble, cette phrase résume toute la problématique autour du thème de la révolte et ce que l'écrivain va tenter d'élaborer autour de celle-ci. C'est dans *L'homme révolté* que nous trouvons la réponse à cette question cruciale. Plus précisément, Camus dit qu'« il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d'elle-même, puisqu'elle ne peut les tirer de rien d'autre. Il faut qu'elle consente à s'examiner pour apprendre à se conduire ».<sup>417</sup> En disant cela, Camus va diriger sa réflexion vers un plan éthique ; il se concentre sur la vie, sur le sens qu'il faut lui donner et les limites dont il faut la doter pour mieux faire place à la justice et à la liberté. Quel est vraiment le problème ici ? Renoncer ou vivre dignement ?

Dès les premiers paragraphes du *Le mythe de Sisyphe*, le sentiment de l'absurde s'impose à l'esprit humain ; le suicide ici est expliqué comme un moyen de surmonter l'insurmontable pour celui qui ne veut pas, ou ne peut pas, se soumettre à cette condition malheureuse. Quoi qu'il fasse, sa condition est absurde ; c'est à lui de décider s'il le verra comme une richesse ou comme un fardeau. Au moment où l'homme existe, l'absurde existe aussi. Toute la question est de savoir comment réagir. Quelle attitude adopter ? Il y a ceux qui diront que l'absurde est un élément qui s'impose à l'homme et contre lequel il ne peut rien, mais il y a aussi ceux qui, comme Camus, soutiennent l'idée que c'est un élément indissociable de l'homme ; un élément qui se trouve à côté de la raison. Ainsi, après maintes réflexions, pour Camus, l'absurde prend naissance « justement à la rencontre de cette raison efficace mais limitée et de l'irrationnel toujours renaissant »<sup>418</sup>. Quelqu'un pourrait supposer que c'est à partir de cette rencontre que naît la révolte ; le sentiment de révolte surgit quand notre raison et notre conscience « se mettent d'accord » pour surmonter ce destin. « Vivre, c'est faire vivre l'absurde »<sup>419</sup>.

En vivant l'absurde, comment l'homme peut-il se comporter « si les dieux n'existent pas, comment fonder un sens et une morale qui ne s'abîment pas à tout moment dans le suicide et le meurtre » ?<sup>420</sup> Une fois de plus, la raison doit revenir à la surface. C'est le seul moyen pour résister au suicide et au meurtre. L'idée que « le sentiment de l'absurde [...] rend le meurtre au moins indifférent et, par conséquent possible. Si on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>417</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 24.

<sup>418</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 57.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>420</sup> PAYETTE, Jean-François, « Camus un homme de lucidité » *Albert Camus : Nouveaux regards sur sa vie et sur son œuvre*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2007, p. 21.

possible et rien n'a d'importance »<sup>421</sup> doit être effacée de l'esprit. La première conséquence de la reconnaissance de l'absurde est le mouvement ; mais ce mouvement doit être accompagné par une pensée logique et raisonnée. D'ailleurs, l'absurde est par sa nature, dépourvu de morale, mais ça ne l'empêche pas d'être lié à des responsabilités. Malgré ou à cause de l'absurde, l'homme doit vivre et mourir avec les conséquences de ses actes, comme nous l'avons vu avec Meursault ; ce qui importe n'est pas de savoir si le crime de Meursault est inacceptable ou pas. Ce qui est important dans son cas, c'est de considérer que dès qu'il est jugé coupable, il doit assumer les conséquences.

Outre Meursault, Camus a construit le personnage de Caligula pour illustrer que le nihilisme constitue un dérèglement de l'absurde ; « voir se dissiper le sens de cette vie, disparaître notre raison d'exister, voilà ce qui est insupportable. On ne peut vivre sans raison »<sup>422</sup> dit Cherea. Cet empereur romain tyrannique qui agit avec démesure, en quête d'impossible, représente, chez Camus, l'absurde qui se dresse contre le nihilisme. Celui-ci n'est ni plus ni moins qu'un synonyme de désolidarisation des hommes et par conséquent, d'anéantissement de la nature humaine. En tournant le dos au comportement de Caligula, l'homme doit embrasser le comportement de Sisyphe qui « est supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher »<sup>423</sup>. Le simple fait d'exister, de jouir de sa conscience, permet à l'homme absurde de mettre en scène un destin à sa mesure. C'est à l'homme de modeler son quotidien. En ce qui nous concerne, la phrase : « Je ressens le sentiment de l'absurde, donc je suis – et je continuerai donc à être »<sup>424</sup> résume ce sentiment de révolte qui doit jaillir dans l'esprit afin de surmonter l'absurdité. Malgré le fait que « nous n'aurons jamais fini de réparer l'injustice qui lui a été faite »<sup>425</sup>, l'homme doit continuer. En d'autres termes, l'homme se veut être l'architecte de sa condition, tant du point de vue matériel que spirituel.

La révolte selon Camus « serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque »<sup>426</sup>. Tout en portant avec lui le fardeau de la pensée nihiliste, l'esprit révolté doit se dresser contre l'idée que certaines fins puissent justifier des moyens terribles. Les guerres et les excès de pouvoir ne doivent pas être répétés ; la révolte chez Camus devient synonyme de vertu et d'équilibre. C'est sans cesse que l'homme doit essayer de

---

<sup>421</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 17.

<sup>422</sup> CAMUS Albert, *Caligula*, Maury-Imprimeur, Malherbes, 2011, p. 51.

<sup>423</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 165.

<sup>424</sup> CARROL David, *Rethinking the Absurd: Le Mythe de Sisyphe*, *The Cambridge Companion to Camus*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 53, " I experience the feeling of the Absurd, therefore I am' – and therefore I will continue to be ".

<sup>425</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 103.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 361.

comprendre le monde qui l'entoure et de déchiffrer ses mystères ; l'homme révolté s'arrache à l'ignorance avec un désir profond de construire un monde à sa mesure sans jamais céder au pire. Au demeurant, Camus souligne qu'« en logique on doit répondre que meurtre et révolte sont contradictoires »<sup>427</sup>. C'est une certitude qui met donc l'homme révolté au défi d'exercer sa révolte sans consentir au meurtre.

D'un certain point de vue, la révolte camusienne est enracinée dans son siècle ; il est important de prendre en considération l'époque particulièrement chaotique dont il est le fruit et qui se trouve être le milieu du XXe siècle. En 1951, l'année même où Camus publie *L'homme révolté*, le risque d'un troisième conflit mondial est plus grand que jamais. En somme, tout espoir a bien disparu. Jamais dans l'histoire de l'humanité un tel chaos ne s'est manifesté en un demi-siècle, faisant de celui-ci « une époque qui, en cinquante ans, déracine, asservit ou tue soixante-dix millions d'êtres humains »<sup>428</sup>. Ces nombreux conflits tels que la Première Guerre mondiale, la Guerre d'Espagne et le Deuxième conflit mondial, ont fait basculer le monde dans le nihilisme.

D'ailleurs, la technologie connaît un essor considérable au début du XXe siècle qui, au lieu d'entraîner la civilisation seulement vers le progrès, va la précipiter dans l'autodestruction. La Première Guerre mondiale montre à quel point la technologie s'est livrée toute entière à la destruction avec l'apparition d'armes de plus en plus efficaces. Le gaz moutarde, composé chimique qui a la capacité de former de grandes vésicules sur la peau exposée, est un exemple représentatif de cette technologie ; il a été utilisé dans le ciel d'Hiroshima et nous connaissons tous ses conséquences destructrices. *L'homme révolté* se penche clairement sur la situation politique de l'Europe à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Pour Camus, la responsabilité de l'homme semble être une question plus urgente que jamais. Le nihilisme n'est pas une abstraction surgie de nulle part ; le nihilisme est inhérent à l'homme, et il faut néanmoins signaler que c'est au sein de la révolte qu'il prend naissance. Pour Camus, il semble qu'il ne peut exister de révolte possible et durable sans que ne soit élaborée une éthique de la justice.

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 16.

## 4.2 La révolte solitaire

### 4.2.1 Prise de conscience et réévaluation des valeurs

La révolte naît de la volonté que l'être a de s'interroger sur lui-même et sur le monde. « Il n'y a pas d'autre vie possible pour un homme privé de Dieu – et tous les hommes le sont »<sup>429</sup> écrit Camus dans ses *Carnets*. Il n'y a rien de pire que de souffrir face à ce monde déraisonnable et cette souffrance débute de façon solitaire ; « mais la souffrance solitaire et ignorée, voilà la coupe qui nous est présentée sans relâche, dont nous nous détournons obstinément, mais où il faut bien boire un jour, plus terrible que le jour de la mort »<sup>430</sup>. Cette souffrance solitaire doit devenir aussi une révolte solitaire ; il faut choisir une philosophie de vie, une règle de vie qui donnera un sens à son existence. Vers où l'homme doit-il se tourner pour conquérir sa liberté ? Vers sa propre individualité ou vers ses semblables ? Sa plus grande responsabilité est-elle envers lui-même ou envers les autres ? Camus évoque dans son œuvre la complexité des relations humaines, qui est un mélange de solidarité, de silence et de solitude. Cette complexité de sentiments émane de l'état d'esprit de Camus face à son exil, et à ses doutes identitaires. La révolte n'a pas d'emblée de sens politique chez Camus, il s'agit d'une révolte métaphysique, d'un « non » fait à la condition humaine quand elle est dégradée. Contrairement à la révolution, le rebelle n'a pas de plan, il agit tout simplement. « La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière »<sup>431</sup>. Cet homme révolté est « un homme qui dit non »<sup>432</sup> mais c'est aussi « un homme qui dit oui »<sup>433</sup>. Il dit « oui » au sens où il cherche à mettre en avant et à préserver quelque chose, comme des droits, une dignité, ou plus simplement sa liberté. Cette révolte est considérée aussi comme solitaire puisque la prise de conscience est une affaire personnelle et individuelle. C'est à chaque homme de se révolter contre sa condition injuste mais si toute révolte a pour origine le refus de l'injustice, cela signifie-t-il que toute révolte est légitime ?

En règle générale, le révolté est un individu qui refuse d'accepter une situation qu'il considère comme injuste. Ainsi le petit enfant qui refuse d'aller se coucher est-il déjà, en un sens, dans ce qu'on appelle « l'esprit de révolte » ? Puisqu'il proteste contre un ordre

---

<sup>429</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 26.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>431</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 41.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>433</sup> *Ibid.*

établi, il éprouve un sentiment d'injustice. Bien évidemment quand nous sommes enfants, nous voyons le monde d'un œil différent. Nous pensons en noir et blanc, nous décidons que quelque chose est beau ou laid, nous disons que nous aimons ou que nous n'aimons pas quelqu'un ; il s'agit d'une période sans demi-mesure. Sortir du monde des enfants nous condamne à ne plus jamais y retourner. En laissant derrière nous notre enfance, nous avons ce sentiment qu'il y a quelque chose de plus profond qui « part » avec elle. Nous pourrions parler d'une innocence qui ne nous accompagne pas dans notre vie d'adulte. À un moment donné, Camus a dit que « la pensée d'un homme est avant tout sa nostalgie »<sup>434</sup>. C'est peut-être cela, cette nostalgie dont parle Camus, c'est le sentiment d'avoir perdu quelque chose sans être en mesure de savoir ce que c'est exactement.

Cet « esprit de révolte » chez un adulte, qui a pris conscience de sa situation malheureuse, peut avoir des conséquences négatives si sa révolte solitaire n'est pas maîtrisée. En effet, il peut arriver que des personnes se révoltent au nom de leurs intérêts particuliers et contre l'intérêt général, ou du moins sans préoccupation pour l'intérêt général, ce qui n'est sans doute pas sans conséquence sur la légitimité de leur révolte. Sisyphe fait le choix de la révolte ; l'attitude de Sisyphe est le préalable nécessaire à toute action. Avant d'agir pour les autres, il est nécessaire de se mettre en accord avec soi-même, il faut décider d'être heureux mais sans empêcher le bonheur des autres. Il faut sentir ce sentiment de bonheur pour embrasser la vie et par là, embrasser nos semblables. L'homme révolté doit, pour sa part, faire face à son souhait de révolte et à l'obligation de la maintenir dans sa pureté de départ, c'est à dire de ne pas la pervertir. Le mouvement de révolte fait donc apparaître un jugement de valeur. Pour Ivan Karamazov, la violence faite à un enfant fait naître son indignation. Il voit dans la souffrance d'un enfant, l'absence des limites et lui qui aime les hommes, en vient à légitimer le meurtre. Voilà comment Ivan Karamazov passe de l'indignation, au meurtre. Il le fait en toute logique. Constamment, l'homme qui se révolte devra s'interroger pour voir si son mouvement de révolte reste fidèle à son point de départ ou s'il sombre dans la tyrannie et la folie.

Il fait débiter la révolte en affirmant que la vie est une valeur absolue ; « pour obéir à cette valeur absolue, qui rejette le suicide rejette également le meurtre »<sup>435</sup>. L'homme qui rejette le suicide se trouve dans une réflexion individuelle ; avec la question du meurtre, nous passons au collectif et c'est ici que Camus commence à parler de la révolte solidaire. Les deux essais *Le mythe de Sisyphe* et *L'homme révolté* sont à lire dans le prolongement

---

<sup>434</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 71.

<sup>435</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 151.

l'un de l'autre, ce sont les deux faces d'une même pièce, le second tirant les conséquences du premier. À un moment donné, Camus écrit dans ses *Carnets* : « La tragédie n'est pas qu'on soit seul, mais qu'on ne puisse l'être. Je donnerais parfois tout au monde pour n'être plus relié par rien à l'univers des hommes »<sup>436</sup> pour continuer un peu plus bas pour dire que « je n'aime pas l'humanité en général. Je m'en sens solidaire d'abord, ce qui n'est pas la même chose »<sup>437</sup>. Ces deux phrases montrent l'importance qu'avait la « solidarité » dans la pensée philosophique de Camus. Dans un premier temps, « solitaire » et « solidaire » semblent avoir un sens contradictoire et certains pourraient affirmer qu'il y a une grande distinction entre leurs significations ; chez Camus, leur unification semble plus urgente que jamais pour que l'humanité puisse retrouver son identité perdue.

Il y a une tension existentielle entre « solitaire » et « solitude » ; aucun homme n'échappe à cette ambiguïté lorsqu'il est en train de créer sa propre vie. Cette tension touche largement les artistes et nous allons voir quelles en sont les raisons. Des traces de cette « tension » sont visibles dans *Jonas ou l'artiste au travail* qui est un récit d'Albert Camus issu du recueil *L'exil ou le royaume* paru en 1957. Un jeune peintre parisien, Gilbert Jonas a pu mener tous les projets qu'il a entrepris. Heureux, Jonas se laisse porter par les événements et n'a absolument aucune prise réelle sur sa vie ou sur ses décisions. Jonas fréquente le milieu des artistes et des critiques. C'est pour cette raison que dans son atelier-appartement, des marchands d'art, des amis et des connaissances en tout genre vont et viennent constamment. Mais au fil des pages, le protagoniste va revêtir un rôle plus dramatique ; Gilbert Jonas, évolue dans une dualité conflictuelle constante. Il est sans cesse déchiré entre un sentiment d'absurdité issu de la rencontre entre le monde et les hommes.

Plus précisément, son succès artistique s'accompagne d'une abondance d'êtres, affectueux ou égocentriques mais qui tous, circulent à toute heure dans son atelier et envahissent son « espace ». Nous pourrions même dire que Jonas s'asphyxie dans cet environnement ; « il était difficile de peindre le monde et les hommes et, en même temps, de vivre avec eux »<sup>438</sup> dit-il à un moment donné. Son inspiration disparaît peu à peu et ses admirateurs diminuent. Au fur et à mesure, Jonas abandonne la peinture et occupe ses journées à se promener, à s'éloigner des quartiers fréquentés par ses connaissances, « il lui suffisait, entrant dans un café, d'avoir le sentiment d'être reconnu par une personne de

---

<sup>436</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 55.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>438</sup> CAMUS Albert, *L'Exil et le Royaume*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 123.



l'assistance pour que tout s'obscurcit en lui »<sup>439</sup>. Il boit et fait des conquêtes. Le lecteur se trouve face à un créateur qui tente désespérément de se perdre dans l'anonymat. Les dernières pages de la nouvelle racontent la transformation de son rapport à autrui : il ne peut aimer les gens que de loin. Sa solitude est complète face aux autres et au monde. Ainsi, dans la misère, et incapable de créer, il se réfugie dans le coin le plus isolé de sa maison, sur une mezzanine où il peut méditer sans être dérangé. Ici, il crée son dernier chef-d'œuvre : « Rateau regardait la toile, entièrement blanche, au centre de laquelle Jonas avait seulement écrit, en très petits caractères, un mot qu'on pouvait déchiffrer, mais dont on ne savait s'il fallait y lire solitaire ou solidaire »<sup>440</sup>.

Tel est l'histoire tragique du peintre Jonas ; à notre avis, dans ce passage Camus dépeint la situation dans laquelle il se trouvait en 1952, quand après la parution de son deuxième essai, *L'homme révolté*, la controverse Camus-Sartre enflamme le milieu des intellectuels et des artistes parisiens. Quand il rédigeait *Jonas ou l'artiste au travail*, il ressentait peut-être le mal-être que ressentait Jonas. Ce dernier est peintre, il ne peut vivre sans sa création. Et au milieu des bruits du monde, l'artiste lutte entre son besoin de créer et l'obligation de vivre les servitudes du quotidien, dans la vicissitude des jours. C'est un déchirement que Camus connaît bien et dont il souffre, comme il l'exprimera à plusieurs reprises dans ses *Carnets* et ailleurs, se défendant tour à tour de ne pas faire passer l'art avant la vie ou de vouloir s'y consacrer totalement. En effet, il explique : « Mais le plus grave est que je n'ai plus le temps, ni le loisir intérieur, d'écrire mes livres et je mets quatre ans à écrire ce qui, dans la liberté, m'aurait coûté un ou deux ans [...] La vie continue et moi, certains matins, lassé du bruit, découragé devant l'œuvre interminable à poursuivre, malade de cette folie du monde »<sup>441</sup>. La seule vérité de l'homme se trouve dans sa lucidité face à sa condition, dans son refus de désespérer et dans son acceptation. Le rocher de Sisyphe qui retombe toujours est telle cette tâche de l'écrivain, qui ne cesse d'écrire et de réécrire et qui se doit de trouver le juste milieu entre « solitaire » et « solidaire ».

L'absurde, en étant un sentiment, apporte avec lui d'autres sentiments, dont la majorité est négative. En outre, ce n'est pas un hasard si, parmi toutes les expériences qui portent à l'absurde, c'est vraiment celle de l'« étrangeté » qui marque l'homme qui a pris conscience de sa condition. Ce sentiment d'« étrangeté » est précisément un sentiment non-social. C'est dans ce silence du monde que l'homme reconnaît la racine de sa solitude ; il

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>441</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 70.

n'est pas facile pour un homme de s'incorporer dans une société qui lui demande, entre autres de se comporter d'une manière spécifique pour être accepté. De nouveau, reprenons ici le cas de Meursault pour décrire cette fois-ci un autre aspect de son personnage énigmatique ; nous allons nous intéresser au sentiment de solitude qu'il ressentait et qui reflète, selon nous, un grand nombre d'individus d'aujourd'hui.

Le monde qui entoure Meursault n'interagit pas avec lui, parce qu'il manque complètement d'ouverture d'esprit envers les hommes avec qui il n'entretient que des relations superficielles ; il n'a rien affaire avec l'amitié ou l'amour, des éléments essentiels dans les interactions humaines. C'est comme si nous nous trouvions devant un refus de vivre, nous regardons un Meursault qui nous donne l'image d'un individu qui survit et rien de plus. Étant indifférent envers tout et n'importe quoi, il l'est même envers la société. Meursault est un étranger, il est exclu de la société puisqu'il n'a rien à partager avec elle. Pour que quelqu'un puisse partager quelque chose, il faut qu'il possède au moins les mêmes valeurs. Ce que nous constatons chez Meursault, c'est qu'il n'attribue à nulle chose de valeur prédominante, puisque, tout lui est absolument indifférent. Il semble être neutre moralement et existentiellement. Il est incapable de faire des distinctions, de séparer le fondamental de l'insignifiant, c'est pour cette raison qu'il n'est pas en mesure de partager quoi que ce soit. Meursault semble ne pas avoir besoin des autres pour se sentir heureux ; il se suffit à lui-même. Il ne s'oppose pas à la société mais il n'y adhère pas vraiment non plus. Il est libre par rapport aux obligations imposées par la société, il ne ressent pas de sentiments sociaux mais seulement des besoins naturels. Indifférent à tout genre de valeur, il vit l'amour en satisfaction physique et, en règle générale, il ne rejette rien qui lui ferait plaisir. Donc, un homme de telle nature représente un danger pour la société. Celle-ci ne comprend pas la nature du personnage de Meursault, ni sa façon d'être antisocial ; la société l'interprète comme une menace pour la collectivité. « Le procureur [...] a déclaré que je n'avais rien à faire avec une société dont je méconnaissais les règles les plus essentielles »<sup>442</sup>.

Meursault est un homme seul. Il s'agit d'une personne qui n'a pas de foi. C'est la raison pour laquelle Meursault refuse, en prison, l'aide du prêtre. Alors, cela montre qu'il est aussi « étranger » à la communauté religieuse des chrétiens. Quand il est arrêté, pendant le procès, Meursault ne comprend pas les mœurs de cette société qui l'exclut. Et la question qui se soulève est celle-ci : comment se sentir solidaire d'une société dépourvue d'humanité ? Comment être solidaire dans une société qui réduit l'homme à un néant ?

---

<sup>442</sup> CAMUS Albert, *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1996, p. 145.

L'œuvre de Camus, littéraire et philosophique, essaie de surmonter l'impasse à laquelle amène la fidélité à l'absurde, lorsque celle-ci est exprimée par le comportement que nous pouvons observer chez Meursault. L'homme de l'absurde est étranger à toute relation sociale. La solidarité que Jean Tarrou ou le Docteur Rieux montrent par rapport aux autres hommes, au fil des mois de l'épidémie, représente l'idéal communautaire auquel tend la réflexion de Camus. Meursault et Jonas, tout comme la plupart des personnages de Camus, comprennent le paradoxe qui fonde toute pensée communautaire : la solidarité est indissociable de la solitude, au point qu'il est difficile d'en définir les limites.

### 4.3 La Révolte solidaire : une valeur existentielle

#### 4.3.1 La valeur de solidarité et la découverte de l'autre

« Nous sommes solidaires, emportés par la même planète, équipage d'un même navire »<sup>443</sup> nous dit Antoine de Saint-Exupéry dans la *Terre des Hommes*. Une constatation qui renvoie à la pensée de Camus. Qu'est-ce que nous entendons étymologiquement par la notion de solidarité ? En effet, le mot « solidarité » est formé à partir du latin « *in solido* » ; Du latin *in* « en » et *solidus* « solide, entier »<sup>444</sup>. Dans l'usage courant, ce terme est utilisé pour désigner des personnes qui partagent des intérêts communs, et qui, par ce fait, ont une certaine responsabilité les uns envers les autres.

Au demeurant, dans la société d'aujourd'hui, chaque jour nous entendons des gens parler de solidarité presque partout ; à la radio, à la télévision, dans la presse. Cela montre que l'attitude solidaire est une obligation morale dont on ne peut se soustraire ; en effet, l'égalité naturelle entre les hommes implique que nous avons des devoirs envers nos semblables, le principe d'égalité conduit inévitablement au principe de fraternité entre les hommes. Après les atrocités des guerres mondiales, la solidarité semble se révéler être une obligation plus urgente que jamais. En ayant tout cela en tête, Camus a essayé de fonder une révolte et d'en tirer les valeurs qui permettront de lutter contre le terrorisme et le totalitarisme qui régnaient dans le monde. *La Peste* exprime en partie cette lutte, il exprime ce passage de la révolte solitaire à la révolte solidaire ; si les Oranais sont venus à bout de la maladie, c'est parce qu'ils ont manifesté, tout au long de leur exil, leur désir de sauver l'humanité par la participation collective. Le journaliste Rambert qui veut quitter la ville

<sup>443</sup> SAINT-EXUPÉRY Antoine, *Terre des Hommes*, Bibliothèque numérique romande, 2016, p. 148.

<sup>444</sup> « Wictionnaire, Le Dictionnaire Libre », 2018, [https://fr.wiktionary.org/wiki/in\\_solido](https://fr.wiktionary.org/wiki/in_solido), consulté le 06 septembre 2018.

malgré la quarantaine pour aller voir la femme qu'il aime, comprend qu' « il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul [...] j'ai toujours pensé que j'étais étranger à cette ville et que je n'avais rien à faire avec vous [...] cette histoire nous concerne tous »<sup>445</sup>. À un moment donné, Camus écrit dans ses *Carnets* une phrase de Jacques Maritain, un philosophe catholique, qui résume les mots de Rambert : « La sainteté aussi est une révolte : c'est refuser les choses telles qu'elles sont. C'est prendre sur soi le malheur du monde »<sup>446</sup>.

Ce malheur, cette peste sont entre autres l'oppression, l'exploitation, la domination, la servitude et la haine ; il faut néanmoins signaler que la solidarité a une dimension philosophique, sociologique, politique et économique. Il apparaît clairement que la solidarité est une notion très vaste mais, quelle que soit sa complexité, elle reste toujours fondée sur un principe de conduite morale. Cette conduite morale n'est pas seulement présente dans les œuvres de Camus ; plusieurs auteurs ont, eux aussi, traité le thème de la solidarité à travers les siècles, tels qu'Hugo et Vigny par exemple. Ces auteurs ont exprimé à travers leurs écrits la misère de l'homme et comment sa condition humaine l'empêche de jouir de la vie. Pour ces auteurs, la solidarité est une obligation, une nécessité, ce qui confère à leur message un caractère humaniste. Il y a chez eux une volonté de vaincre le mal. Sur ce sujet, Camus écrit : « Ce monde est empoisonné de malheurs et semble s'y complaire. Il est tout entier livré à ce mal que Nietzsche appelait l'esprit de lourdeur. N'y prêtons pas la main. Il est vain de pleurer sur l'esprit, il suffit de travailler pour lui »<sup>447</sup>. Il semble donc que la solidarité entre les hommes puisse être une solution à l'angoisse existentielle et au mal du siècle. Face au mal qui met en péril la vie de l'homme, seule l'attitude solidaire pourrait sauver l'être humain de la destruction.

D'ailleurs, René Descartes souligne, lui aussi, que la solidarité est indispensable et utile ; dans son *Discours de la méthode*, il indique « que chaque homme est obligé de procurer autant qu'il est en lui le bien des autres, et que c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne toutefois il est vrai aussi que nos soins se doivent étendre plus loin que le temps présent, et qu'il est bon d'omettre les choses qui apporteraient peut-être quelque profit à ceux qui vivent, lorsque c'est à dessein d'en faire d'autres qui en apportent davantage à nos neveux »<sup>448</sup>. Ce qui implique que la solidarité des hommes d'aujourd'hui peut avoir des avantages pour les hommes de l'avenir.

---

<sup>445</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 190.

<sup>446</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 234.

<sup>447</sup> CAMUS Albert, *L'été*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 114.

<sup>448</sup> DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Berthier, Paris, 1894, p. 109.

Même si la solidarité promet une vie meilleure pour l'humanité, il faut néanmoins signaler qu'elle n'est pas obligatoire ; effectivement, nous ne pouvons pas obliger quelqu'un à faire du bien à son prochain. Étant donné que nous vivons dans un monde où le confort, et le bien-être matériel sont considérés comme un idéal, en entendant le mot « solidarité », certains soutiennent que cette notion puisse paraître pour le moins ridicule. Notamment, cette vision de la vie risque de conduire à la naissance d'une génération individualiste et égoïste. Si le sentiment de solidarité perd son importance, si les hommes ne comprennent pas qu'il faut aider autrui, alors la vie sur terre n'aura sans doute plus aucun sens. En outre, les gens sont de plus en plus isolés, et doivent comprendre que « lorsque les hommes ne sont plus liés entre eux d'une manière solide et permanente on ne saurait obtenir d'un grand nombre d'agir en commun, à moins de persuader à chacun de ceux dont le concours est nécessaire que son intérêt particulier l'oblige à unir volontairement ses efforts aux efforts de tous les autres »<sup>449</sup>, comme nous l'indique l'écrivain français Alexis de Tocqueville. Le confort et l'attitude égoïste semblent avoir l'effet de drogues et il devient de plus en plus difficile de pousser l'homme à agir. La solidarité doit être une réaction contre l'individualisme, qui signifie entre autres « cette tendance à s'affirmer indépendamment des autres »<sup>450</sup>. Il s'agit de dire qu'il n'y a pas de destin individuel, mais plutôt un destin collectif. C'est pourquoi Camus met en scène des individus confrontés à des situations extrêmes.

Entre autres, il semble difficile pour un homme de se sentir solidaire envers des êtres qu'il ne connaît pas ; mais il est important de changer cet état d'esprit, c'est cela que l'homme doit réaliser. La solidarité doit exister et lier les individus les uns aux autres, sans qu'ils ne s'aiment, sans qu'ils croient aux mêmes valeurs et sans qu'ils partagent les mêmes intérêts. Les gens peuvent être solidaires entre eux, simplement parce qu'ils partagent la même condition sociale : ils font partie d'une famille, d'un clan, d'une ethnie, d'une région. À ce propos, Camus dit : « pour le moment, des gens d'origines très différentes se coudoyaient et fraternisaient »<sup>451</sup>. Les gens deviennent solidaires car ils souffrent le martyre, ensemble. À vrai dire, c'est l'exigence de l'époque qui conditionne cette union. Le fait que la maladie puisse atteindre tout le monde reste une source d'égalité entre les hommes, elle ne fait pas de discrimination. Cela prouve que la maladie provoque une forme de solidarité qui n'exige pas que l'on ait une certaine affinité avec les autres. Ce qu'il

---

<sup>449</sup> TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Institut Coppet, Paris, 2012, p. 465.

<sup>450</sup> LAROUSSE, « Dictionnaires de Français », *Le Site des Éditions Larousse*, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/individualisme/42661?q=individualisme#42567>, consulté le 8 septembre 2018.

<sup>451</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 268.

faut retenir ici, c'est que la lutte contre le mal, peu importe d'où il vient, persiste. Ainsi, le docteur Rieux constate que « nous travaillons ensemble pour quelque chose qui nous réunit au-delà des blasphèmes et des prières. Cela seul est important »<sup>452</sup>. Cette phrase de Rieux montre, entre autres, que peu importe si un individu croit ou ne croit pas en Dieu, le mal sous formes différentes est toujours présent et il nous faut tous lutter contre lui.

C'est une tâche difficile que Camus entreprend en écrivant son œuvre, dans laquelle il essaie d'exprimer une pensée complexe, contradictoire, qui commence par cet abandon et cette solitude de l'homme face à l'exigence d'une solidarité et d'une plus grande participation à l'aventure collective. Il essaie de présenter un univers d'hommes isolés dans leur condition qui créent leurs propres valeurs comme l'amour, le courage et le bonheur contre un destin qui est leur ennemi. La recherche du bonheur est le début et la fin de tout, et pour arriver à celui-ci, l'honnêteté, la sympathie, la compréhension, la discipline sont des comportements que l'homme doit adopter pour devenir heureux et le rester. Pour retourner à *La Peste*, ce roman, est en somme, une : « chronique idéaliste d'une épidémie imaginaire, il nous atteint en même temps, par la seule puissance d'une peinture vraie, comme un témoignage vécu sur les pires oppressions de notre temps, une évocation symbolique du mal, un nouveau roman sur la dépendance et les frêles pouvoirs des hommes »<sup>453</sup>.

À son tour, Sartre indique dans *Huis Clos* qu'« aucun de nous ne peut se sauver seul; il faut que nous nous perdions ensemble ou que nous nous tirions d'affaire ensemble »<sup>454</sup>. La solidarité doit être une obligation, un devoir moral dans les rapports humains. Être égoïste, c'est aller vers sa propre perte. Dans *La Peste*, les rapports humains se trouvent constamment menacés : plus précisément, le mal, c'est l'autre, il fait partie de chacun d'entre nous. Ainsi, l'autre amène avec lui un risque ; dans le monde des pestiférés, le risque de contracter la maladie est majeur car celle-ci est très contagieuse. La seule chose qu'ils peuvent faire, c'est tout faire pour que la maladie soit vaincue, pour qu'ils guérissent, puisque c'est à travers la guérison qu'ils gagneront leur salut. Métaphoriquement, ici, nous pourrions dire que Camus a voulu transmettre le message que tout le monde est porteur du mal, nous sommes tous pestiférés, que ce soit consciemment ou inconsciemment. Pour cette raison, il propose des solutions d'ordre comportemental pour affronter le mal dans le monde. « Le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais. Il peut rester pendant des dizaines d'années endormi dans les meubles et les linges, il attend patiemment dans les chambres, les caves, les malles, les mouchoirs et les

---

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>453</sup> GAILLARD Paul, *La Peste, Camus*, Hatier, Paris, 1972, p. 16.

<sup>454</sup> SARTRE Jean-Paul, *Huis Clos suivi de Les Mouches*, Gallimard, Paris, 1947, p. 63.

paperasses »<sup>455</sup> nous explique Camus. Dans l'espoir de voir s'affaiblir la maladie et, par ce fait, le mal, l'homme se doit de souhaiter sa diminution, et ainsi, il doit réaliser l'importance de la solidarité. « La peste oblige chacun à méditer sur sa propre fin et sur la fin de l'homme, sur la condition humaine »<sup>456</sup>. Tout réside dans le fait que l'homme se trouve face à une recherche continuelle et dans une lutte constante pour comprendre et surmonter sa condition. André Malraux avait souligné que : « la condition humaine n'est rien d'autre qu'un moment d'une quête fiévreuse où, dans des circonstances exceptionnelles, des êtres exemplaires cherchent le sens de leur existence, en essayant de briser leur solitude »<sup>457</sup>. Camus crée des personnages qui sont conscients de leur individualité et que la maladie va transformer, en leur faisant découvrir la solidarité et la tendresse humaine. Donc, la morale n'est pas obligatoire, c'est plutôt un choix individuel, une affaire de conscience. La solidarité n'a de sens que par rapport à un but, donc à une finalité.

Qu'est-ce que nous entendons vraiment par la notion de l'autre ? Qui est cet autre avec lequel il faut être solidaire ? Levinas, qui s'est penché entre autres, sur le thème de l'éthique et a dit que « l'Autre m'interpelle [...] La mise en question de Moi par l'Autre me rend solidaire d'Autrui d'une façon incomparable et unique [...] La solidarité, ici, est responsabilité comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules »<sup>458</sup>. En lisant ces phrases, nous comprenons que quoi que nous fassions, l'autre est toujours présent. Dans *Le temps et l'autre*, Emmanuel Lévinas explique que « nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres »<sup>459</sup>. Comprendre le sens de la relation à autrui est primordial pour le philosophe. L'essentiel est d'être capable de respecter l'altérité d'autrui ; par nature, l'homme est un être social, qui est capable de vivre avec d'autres hommes. Ainsi, il ne se découvre pleinement et ne s'affirme comme personne qu'à travers sa relation avec autrui. Lévinas a voulu peut-être donner à l'autre son importance en renforçant cette relation.

Il développe cette idée en disant que « le visage me rappelle à mes obligations et me juge »<sup>460</sup>. Alors, « le moi en tant que moi se tient donc tourné éthiquement vers le

---

<sup>455</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 279.

<sup>456</sup> GAILLARD Paul, *La Peste, Camus*, Hatier, Paris, 1972, p. 35.

<sup>457</sup> MALRAUX André, *La Condition humaine*, Hatier, Paris, 1970, p. 51.

<sup>458</sup> LEVINAS Emmanuel, « Le Trace de l'autre », *TijdschriftvoorFilosofie*, 25ste Jaarg., Nr. 3, 1963, p. 615-616.

<sup>459</sup> LÉVINAS Emmanuel, *Le Temps et l'autre*, Fata Morgana, 1979, p. 34.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 237.

visage de l'autre »<sup>461</sup>. Lévinas ajoute « parce que ma position comme moi s'évertue déjà dans la fraternité [...] la relation avec le visage dans la fraternité où autrui apparaît à son tour comme solidaire de tous les autres, constitue l'ordre social »<sup>462</sup>. Cet ordre social, cette solidarité sont tangibles puisque c'est ce visage qui « arrête la totalisation. L'accueil de l'altérité conditionne donc la conscience »<sup>463</sup> qui empêchera des actions totalitaires, comme le meurtre par exemple. C'est pour cette raison-là que le philosophe dit que le « visage, est l'expression originelle, est le premier mot : « tu ne commettras pas de meurtre »<sup>464</sup>.

Cette figure de l'autre, chez certains écrivains, comme Jean-Paul Sartre par exemple, a une connotation négative. Sa citation « l'enfer, c'est les Autres »<sup>465</sup>, qui se trouve dans son œuvre *Huis Clos*, illustre la difficulté des consciences à coexister. Il s'agit ici du fait qu'autrui est ce qui aliène l'homme et l'enferme dans une nature donnée, ce qui le prive de sa liberté. Des personnes se rencontrent, se comparent, s'affrontent, coopèrent, échangent toutes sortes de choses : des idées, des sentiments, des promesses. Il faut néanmoins signaler que dès qu'une situation nous déplaît, et qu'il y a d'autres personnes que nous qui sont impliquées, la phrase de Sartre surgit alors dans nos esprits comme une vérité éternelle.

Sartre dans la « Préface » parlée à l'enregistrement d'*Huis Clos*, sur disque par Deutsche Grammophon vers 1965, explique que : « La phrase « l'enfer, c'est les autres », a été toujours mal comprise. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'étaient toujours des rapports interdits. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous, même pour la propre connaissance de nous-mêmes. Nous nous jugeons avec les moyens que les autres nous ont fournis. Quoi que je dise sur moi, quoi que je sente de moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Je veux dire que si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors, en effet je suis en enfer. Il existe quantité de gens qui sont en enfer parce qu'ils dépendent du jugement d'autrui »<sup>466</sup>.

---

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>465</sup> SARTRE Jean-Paul, *Huis Clos suivi de Les Mouches*, Gallimard, Paris, 1947, p. 93.

<sup>466</sup> PÉRET Jean-Marie, PETAUX Jean, *Méthodologie de l'épreuve de culture générale*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996, p. 14.



Si nous résumons les mots des Sartre, l'enfer c'est les autres parce qu'ils nous renvoient des reflets déformés de nous-mêmes lorsque nous avons de mauvais rapports avec eux. Estelle, un personnage de *Huis Clos*, ne peut pas supporter l'idée de ne pas avoir de miroir ; « Je me sens drôle. Ça ne vous fait pas cet effet-là, à vous : quand je ne me vois pas, j'ai beau me tâter, je me demande si j'existe pour de vrai »<sup>467</sup>. Quand Inès lui offre ses yeux pour qu'elle se maquille, elle hésite ; « Regarde dans mes yeux : est-ce que tu t'y vois ? »<sup>468</sup> lui demande Inès. Estelle lui répond : « Je suis toute petite. Je me vois très mal ». <sup>469</sup> C'est là l'enfer. Puisque les rapports entre les deux femmes sont mauvais, l'image que lui renvoie Inès est dévalorisante et nous pourrions même dire insultante.

Chez Camus, des traces de ce pessimisme à l'égard des relations avec l'« autre » apparaissent dans *L'Hôte*, une des nouvelles du recueil *L'Exil et le Royaume*. Elle met en scène des personnages qui cherchent consciemment ou non, à retrouver le chemin de l'acceptation de soi, de l'autre. Tous les personnages des six nouvelles cherchent un sens à leur vie en dépassant l'opposition apparente des contraires, comme « solitaire » et « solidaire ».

La nouvelle met en scène trois personnages : Daru, l'instituteur, symbole de l'instruction et de la connaissance, Balducci, le gendarme, représentant l'autorité et le pouvoir colonial puisque nous nous trouvons dans une période où la guerre d'Algérie fait rage. Nous avons aussi le prisonnier arabe qui est la figure métaphorique des populations colonisées. Au moment où commence le récit, Daru est un homme seul. C'est un instituteur européen d'Algérie, isolé dans son école par l'hiver sur les plateaux montagneux. Les récentes chutes de neige hivernales l'ont privé de la compagnie de ses élèves issus de villages dispersés. Un jour d'hiver, le gendarme Balducci lui confie un prisonnier arabe en lui donnant l'ordre de l'accompagner jusqu'à la ville voisine pour le livrer à la justice. Daru a beau refuser la mission, le gendarme s'en va et lui laisse le prisonnier. Pendant la période que Daru passe avec le prisonnier, le lecteur se pose des questions sur cette hospitalité. Il existe une distance problématique dans cette relation. La plus manifeste est l'absence de prénom de la personne accueillie qui restera durant toute la nouvelle appelée « prisonnier » ou l'« Arabe ». Balducci le désignera par « le camarade » ou « ce zèbre », « on m'a dit de te confier ce zèbre et de rentrer sans tarder »<sup>470</sup>. De toute manière, ce personnage ne sortira jamais de l'anonymat. Malgré le fait que Daru s'adresse en arabe au prisonnier qui ne parle

---

<sup>467</sup> SARTRE Jean-Paul, *Huis Clos suivi de Les Mouches*, Gallimard, Paris, 1947, p. 44.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>469</sup> *Ibid.*

<sup>470</sup> CAMUS Albert, *L'Exil et le Royaume*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 86.

pas français, les deux hommes ne se comprennent pas ; quand Daru essaie de commencer une discussion, le résultat est pour le moins irritant.

– « Pourquoi tu l’as tué ? dit-il d’une voix dont l’hostilité le surprit.

L’Arabe détourna son regard.

– Il s’est sauvé. J’ai couru derrière lui.

Il releva les yeux sur Daru et ils étaient pleins d’une sorte d’interrogation malheureuse.

– Maintenant, qu’est-ce qu’on va me faire ?

– Tu as peur ?

L’autre se raidit, en détournant les yeux.

– Tu regrettes ?

L’Arabe le regarda, bouche ouverte. Visiblement, il ne comprenait pas »<sup>471</sup>.

La même incompréhension se présente au moment crucial de la nouvelle où Daru, après avoir accompagné le prisonnier pendant un certain temps, s’arrête à la croisée des chemins, lui donne de la nourriture et le laisse choisir sa destinée. « L’Arabe prit le paquet et l’argent, mais il gardait ses mains pleines à hauteur de la poitrine, comme s’il ne savait que faire de ce qu’on lui donnait »<sup>472</sup>. Au moment où le prisonnier dit à Daru de l’écouter, ce dernier lui répond : « Non, tais-toi. Maintenant, je te laisse »<sup>473</sup>. Cela montre qu’au moment où l’Arabe s’apprête à s’exprimer, Daru refuse de l’écouter puisqu’il est confronté avec ce dilemme du « solitaire » et « solidaire ». Bien qu’il aspire à la communication avec l’autre et le monde, il se trouve, sans cesse, face à un isolement qui est soit géographique et politique, soit psychologique.

C’est comme si la présence de l’Arabe, de l’autre, est une menace inconsciente pour Daru ; « Dans la chambre où, depuis un an, il dormait seul, cette présence le gênait »<sup>474</sup>. Alors qu’ils dorment côte à côte, il considère ces moments de proximité fraternelle comme étranges ; en effet, cette situation « lui imposait une sorte de fraternité qu’il refusait dans les circonstances présentes et qu’il connaissait bien : les hommes, qui partagent les mêmes chambres, soldats ou prisonniers, contractent un lien étrange comme si, leurs armures quittées avec les vêtements, ils se rejoignaient chaque soir, par-dessus

---

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 92-93.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>473</sup> *Ibid.*

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 94.

leurs différences, dans la vieille communauté du songe et de la fatigue. Mais Daru se secouait, il n'aimait pas ses bêtises, il fallait dormir »<sup>475</sup>. Pour Daru, communiquer avec l'autre semble abstrait et difficile. Dans *Le Petit Prince*, Antoine de Saint-Exupéry écrit :

- « Qu'est-ce que signifie « apprivoiser » ?
- C'est une chose trop oubliée, dit le renard. Ça signifie « créer des liens... »<sup>476</sup>

Cette création de liens, qui permet de se sentir solidaire avec l'autre semble être une affaire de plus en plus compliquée pour les hommes. Balducci et Daru ne sont pas capables de comprendre, ou peut-être refusent-ils de comprendre l'autre, qui se trouve face à eux ; d'un point de vue racial et légal, cet « autre » provoque en eux des sentiments confus. L'un comme l'autre adoptent un comportement colonialiste envers l'« Autre », basé, si l'on peut dire, sur des préjugés racistes. Balducci et Daru ont deux attitudes différentes envers l'Arabe, cette dissemblance révèle des aspects de l'ambition humaine de se définir en assujettissant l'Autre. L'Arabe, dans les yeux de Balducci, est l'étranger, l'« autre » qu'on doit contrôler, déshumaniser et assimiler aux paramètres légaux et culturels de la société à laquelle il appartient. Pour ces deux hommes de culture européenne, « l'Autre » c'est l'Arabe ; nous pourrions dire que chez certains, c'est la peur de la différence qu'il y a entre certaines nations et cultures qui les empêchent d'être solidaires. Ils ont peur de ce qui ne leur ressemble pas. Dans le cas de *L'Hôte*, c'est peut-être cette peur qui a conduit aussi à l'arrogance, que les peuples colonisateurs avaient, de croire que leur culture devait être la culture de tous ; en d'autres termes, c'est peut-être leur manque de respect pour la culture de l'autre qui les a poussés à croire en leur propre supériorité.

Dans *L'Hôte*, ce n'est peut-être pas par hasard si Camus a choisi le désert comme arrière-plan ; que représente le désert ? Pourquoi Daru n'a pas livré l'Arabe ? Dans ce lieu où règne la sécheresse, l'importance de « l'Autre » dans l'immensité du désert est encore plus évidente qu'ailleurs. Notre avis, est que l'homme dépend étroitement des autres hommes, la fraternité et la solidarité sont donc indispensables à sa survie. Cela dit, dans le désert, où l'on est toujours confronté aux caprices de la nature, l'homme doit avoir confiance en « l'Autre ». Sans confiance, l'homme ne peut pas survivre. Pour être solidaire, l'homme doit faire confiance à l'homme et à sa nature positive. Dans la nouvelle, le thème de la confiance joue un rôle important ; au début, il y a un certain manque de

---

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>476</sup> SAINT EXUPÉRY Antoine de, « Le Petit Prince », *Ebooks libres et gratuits*, 2008, p. 78, [http://www.cmls.polytechnique.fr/perso/tringali/documents/st\\_exupery\\_le\\_petit\\_prince.pdf](http://www.cmls.polytechnique.fr/perso/tringali/documents/st_exupery_le_petit_prince.pdf)

confiance entre les deux hommes. L'Arabe d'une part, « ne le quittait pas des yeux »<sup>477</sup>, et « l'Arabe prit place sans cesser de regarder Daru »<sup>478</sup>. Quant à Daru, « il prit le révolver et le fourra dans sa poche »<sup>479</sup>.

Ensuite, nous constatons que les choses changent dès lors que les deux personnages regagnent leur confiance en autrui. Peut-être que les gestes quotidiens et la présence continuelle de l'Autre, ont effacé cette peur initiale. Daru par exemple met « le révolver dans le tiroir de son bureau »<sup>480</sup>. Dans ces conditions, Daru et l'Arabe se trouvent dans une situation d'égalité dans la mesure où l'un fait confiance à l'autre. Dans le désert, on se rend compte de l'importance de la vie. Les gens du désert sont tous égaux : ils se respectent l'un l'autre. Notamment, si nous respectons autrui, nous avons le sens de la responsabilité que nous avons envers lui. En tant qu'instituteur, Daru est plus ou moins responsable de la vie de ses élèves. Pendant la sécheresse, il leur donne à manger et c'est la même chose qui se passe avec l'Arabe. Quand l'Arabe lui est confié par Balducci, il devient responsable de lui aussi. Il lui donne à manger ; il aide les autres, il est solidaire.

La nouvelle se termine sur cette phrase : « Daru regardait le ciel, le plateau et, au-delà les terres invisibles qui s'étendaient jusqu'à la mer. Dans ce vaste pays qu'il avait tant aimé, il était seul »<sup>481</sup>. Quant à nous, nous voulions dire que même s'il est seul, Daru en respectant « l'autre » est, en quelque sorte, devenu « l'autre » lui-même. Si nous sommes « l'autre » nous nous trouvons toujours éloigné et nous n'appartenons à nulle part. Ce désert, cet exil représente peut-être l'homme contemporain qui se sent toujours exilé quoi qu'il fasse. Camus écrit dans ses *Carnets* : « nous dirons philosophie inexistentielle, ce qui ne comporte pas une négation mais prétend seulement rendre compte de l'état de "l'homme privé de..." La philosophie inexistentielle sera la philosophie de l'exil »<sup>482</sup>. Toute l'existence de l'homme est privée de quelque chose ; pour alléger cet exil, avant tout psychologique, l'homme n'a qu'une solution : devenir solidaire. Pour que « la peste » de l'isolement ne le « tue » pas, il doit se rapprocher des autres hommes. « La première chose que la peste apporta à nos concitoyens fut l'exil »<sup>483</sup> écrit Camus dans *La Peste*. Afin d'éviter que l'épidémie ne gagne du terrain, « l'exil chez soi »<sup>484</sup>, cette séparation du monde doit prendre fin. Pour retrouver ce « royaume » qui est l'envers de « l'exil », le

---

<sup>477</sup> CAMUS Albert, *L'Exil et le Royaume*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 90.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>482</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 86.

<sup>483</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 71.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 72.

chemin de la solidarité est la seule solution. « Il arrive toujours un moment où les êtres cessent de lutter et de se déchirer, acceptent enfin de s'aimer selon ce qu'ils sont. C'est le royaume des cieux »<sup>485</sup>

#### 4.3.2 Lutte contre le totalitarisme

Le passage de la solitude à la solidarité pour Camus, comme nous l'avons vu auparavant, est indispensable pour que l'homme sorte de sa condition malheureuse. C'est cet espoir que l'homme perdu cherche pour se sentir un peu plus complet en tant qu'entité ; « pour être, l'homme doit se révolter »<sup>486</sup>. Ici, il est question d'une volonté de résister malgré la solitude. Résister avec les autres, résister avec tous ceux qui sont debout, prêts à le faire, résister à un monde de violence et de haine. Si Albert Camus fait de la révolte une caractéristique propre à l'homme, c'est pour revendiquer un changement. Ainsi, l'homme révolté ne s'insurge pas seulement pour lui-même, mais également par refus de la condition faite aux autres. La phrase tirée de *L'homme révolté* « Je me révolte donc nous sommes »<sup>487</sup> résume, nous pourrions dire, cette solidarité.

Dès les premiers moments de sa révolte solitaire, le révolté se voit confronté à des difficultés ; plus précisément, sa révolte peut le mener à la violence et au meurtre. Ces éléments détruisent la communauté humaine qu'il est en train de découvrir. C'est constamment que l'homme révolté se trouve dans une situation où il pense que recourir à la violence est une solution pour combattre les injustices sociales, tout comme nous l'avons vu dans le cas d'Ivan qui voulait tuer le Tsar. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas oublier ce qu'est la première motivation de la révolte ; les valeurs de la dignité, de la compassion et de la solidarité doivent interdire au révolté d'infliger du mal, de torturer ou de prendre la vie de son prochain. « Des principes éternels commandent notre conduite : la Vérité, la Justice, la Raison enfin. C'est là le nouveau Dieu »<sup>488</sup>. Camus note aussi dans ses *Carnets* : « La révolution doit accepter sa propre violence ou être reniée. Elle ne peut donc se faire dans la pureté : mais dans le sang ou le calcul. Mon effort : démontrer que la logique de la révolte refuse le sang et le calcul »<sup>489</sup>.

---

<sup>485</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 253.

<sup>486</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 37.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>489</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 128.

La révolte historique, ou la révolution, chez Camus doit avoir un sens de limite ; « pour être révolutionnaire, il faut croire à quelque chose, là où il n'y a rien à croire »<sup>490</sup>. Cette chose à laquelle il se réfère est incarnée par les valeurs mentionnées plus haut. À ce sujet, Camus écrit : « la révolution sans autres limites que l'efficacité historique signifie la servitude sans limites. Pour échapper à ce destin, l'esprit révolutionnaire, s'il veut rester vivant, doit [...] s'inspirer alors de la seule pensée qui soit fidèle à ces origines, la pensée des limites »<sup>491</sup>. L'homme révolté est l'antidote contre la démesure révolutionnaire. En effet, Camus conçoit la révolte comme une attitude capable de sortir l'homme du totalitarisme dans lequel le plongent les idéologies de la révolution. Elle exige d'être sensible à la souffrance humaine, de ne pas sacrifier la justice à un idéal politique. « Le révolté ne demande pas la vie, mais les raisons de la vie. Il refuse la conséquence que la mort apporte »<sup>492</sup>. Il faut éviter à tout prix, toute chose totalitaire ; « la revendication de la révolte est l'unité, la revendication de la révolution historique la totalité »<sup>493</sup>.

De plus, dans ses *Carnets*, il ajoute : « Politique de la révolte. C'est ainsi que la révolution pessimiste devient la révolution du bonheur »<sup>494</sup>. Camus veut montrer au lecteur que la compassion chez un révolutionnaire doit être parmi ses qualités principales. Il caractérise l'homme révolutionnaire comme étant « un individu marqué. Il n'a ni intérêts ni affaires ni sentiments personnels, ni liens, rien qui lui soit propre, pas même de nom. Tout en lui est happé en vue d'un seul intérêt exclusif, d'une seule pensée, d'une seule passion : la Révolution »<sup>495</sup>. Toute révolution n'a, à son aube, d'autre but que de restaurer quelque chose qui ne fonctionne pas ; « tout ce qui sert la révolution est moral »<sup>496</sup>, c'est pour cela que l'homme qui fait la révolution doit rester un homme révolté avec les qualités mentionnées plus haut. « La Révolution c'est bien. Mais pourquoi ? Il faut avoir l'idée de la civilisation qu'on veut créer »<sup>497</sup> nous dit Camus. En ayant en tête le but qu'il veut atteindre, le révolutionnaire doit faire en sorte que les moyens, qu'il va utiliser pour arriver à ce but, respectent les limites.

En parlant de révolution, Camus voulait exprimer son avis autour de la fin et si celle-ci justifiait les moyens. Que signifie cette phrase que nous entendons très souvent

---

<sup>490</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 89.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>494</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 131.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>496</sup> *Ibid.*

<sup>497</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 180.

dans plusieurs domaines de notre vie ? Elle veut dire qu'une personne est prête à tout faire, et à utiliser des moyens condamnables, pour réussir à atteindre son but. Cette phrase nous renvoie à Machiavel qui était de l'avis que le but de la politique n'était pas la morale, mais la réussite. Dans son livre *Le Prince*, il écrit à ce sujet : « Au surplus, dans les actions des hommes, et surtout des princes, qui ne peuvent être scrutées devant un tribunal, ce que l'on considère, c'est le résultat. Que le prince songe donc uniquement à conserver sa vie et son État : s'il y réussit, tous les moyens qu'il aura pris seront jugés honorables et loués par tout le monde »<sup>498</sup>. Pour revenir au thème de la révolution, il est crucial de noter que la pensée révolutionnaire qui est ouverte à la violence confond la morale et la politique. L'humanité que Camus désire et dont il rêve, n'est pas de demain, mais d'aujourd'hui. Cette conviction amène Camus à choisir le concept de la révolte contre celui de révolution, puisque ce dernier anéantit la révolte par son caractère absolu, qui la jette dans le nihilisme et dans la négation de toute valeur. La plupart du temps, la révolution n'est rien d'autre que l'équivalent du totalitarisme et cela va à l'encontre de l'idée de Camus d'une société et une humanité démocratique.

L'idée démocratique qui est contre l'idée totalitaire est très importante pour Albert Camus. Elle est présente tout au long de son œuvre journalistique et fictionnelle. Surtout après 1945, l'œuvre de l'auteur exprime la tension entre l'esprit démocratique et le totalitarisme européen de la première moitié du XXe siècle. Qu'est-ce que la démocratie pour Camus ? Bien évidemment, c'est l'opposé du totalitarisme. Il lui apparaît urgent d'établir un nouvel ordre politique pour ne plus tomber dans la situation qui existait pendant la période des régimes absolus. Ce nouvel ordre doit se fonder sur un gouvernement démocratique, conçu comme un troisième chemin face aux totalitarismes de gauche et de droite. Nous nous devons néanmoins signaler que l'écrivain algérien voyait des dangers chez les nazis mais aussi chez les communistes. Il ne pouvait pas être d'accord avec le marxisme où « cent mille morts ne sont rien, en effet, au prix du bonheur de centaines de millions de gens [...] Le progrès vertigineux des armements, fait historique ignoré par Marx, force à poser de nouvelle façon le problème de la fin et des moyens »<sup>499</sup>. Camus, après 1945, ne pouvait pas considérer le parti communiste soviétique comme étant une alternative au fascisme.

Dans l'article « De la Résistance à la Révolution » paru dans *Combat* le 21 août 1944, l'auteur donne une première définition de la démocratie : « Nous voulons réaliser

---

<sup>498</sup> MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, Ebooks libres et gratuits, p. 113.

<sup>499</sup> CAMUS Albert, « Ni Victimes ni Bourreaux », <https://inventin.lautre.net/livres/Camus-Ni-victimes-ni-bourreaux.pdf>

sans délai une vraie démocratie populaire et ouvrière. Dans cette alliance, la démocratie apportera les principes de la liberté et le peuple, la foi et le courage sans lesquels la liberté n'est rien »<sup>500</sup>. En 1948, Camus revient sur la question de la démocratie dans des articles intitulés *Ni victimes ni bourreaux*. Il plaide en la faveur d'un véritable changement, d'une révolution, mais après la Seconde Guerre mondiale, la notion de révolution a changé. Il affirme que « le nouvel ordre que nous cherchons ne peut être seulement national ou même continental, ni surtout occidental ou oriental. Il doit être universel »<sup>501</sup>. Il continue par poser la question : « Quels sont aujourd'hui les moyens d'atteindre cette unité du monde, de réaliser cette révolution internationale [...] ? » Sa réponse est que : « [...] Ce monde peut être unifié, d'en haut, comme je l'ai dit hier, par un seul État plus puissant que les autres »<sup>502</sup>. Il s'agit d'instaurer un nouvel ordre au niveau du monde. Pour cela, il préconise une « démocratie internationale », où la loi n'est plus enfermée dans les frontières de chaque État et où le pouvoir législatif n'est plus manipulé par un seul homme, mais obéit plutôt à l'expression de la volonté de tous. Comme il l'explique dans son article, cette participation active du peuple à la politique le fait devenir un protagoniste de la vie citoyenne grâce à un parlement et à des « élections mondiales » et lui permet de ne plus être une masse subordonnée à un chef ou à un seul parti.

D'ailleurs, Camus souligne le fait que « le sort des hommes de toutes les nations ne sera pas réglé avant que soit réglé le problème de la paix et de l'organisation du monde [...] Une crise qui déchire le monde entier doit se régler à l'échelle universelle. L'ordre pour tous, afin que soit diminué pour chacun le poids de la misère et de la peur, c'est aujourd'hui notre objectif logique »<sup>503</sup>. Comment réaliser cet objectif ? Camus propose un « contrat social », c'est-à-dire, un nouveau gouvernement qui doit être organisé par un parlement mondial, garant de la paix ; il désire voir la réalisation d'un code de justice internationale « dont le premier article serait l'abolition générale de la peine de mort »<sup>504</sup>. L'écrivain réalise bien que tout cela est une « utopie » qui nécessite beaucoup d'efforts pour être réalisée. Cependant, il est prêt à choisir cette « pensée utopique », ce chemin vers la paix pour arriver à ce monde où personne ne sera plus jamais exploité.

L'idée démocratique est fortement présente dans l'œuvre camusienne. Certains personnages dévoilent leur orientation démocratique par le biais de certains actes.

---

<sup>500</sup> CAMUS, Albert, « De la Résistance à la Révolution » 21 août 1944, Articles, préfaces, conférences (1944-1948), in Œuvres complètes (Camus, 2006-2008, vol. II : 517).

<sup>501</sup> CAMUS Albert, « Ni Victimes ni Bourreaux », <https://inventin.lautre.net/livres/Camus-Ni-victimes-ni-bourreaux.pdf>

<sup>502</sup> *Ibid.*

<sup>503</sup> *Ibid.*

<sup>504</sup> *Ibid.*



Rambert, le personnage de *La Peste*, montre à travers ses actes qu'il appartient à la gauche démocratique. À un moment donné, il dit au docteur Rieux « le bien public est fait du bonheur de chacun »<sup>505</sup>. Tarrou, à son tour, représente, lui aussi, cette figure démocratique qui condamne le meurtre et la peine capitale. Combattre la condamnation à mort est son premier acte de révolte démocratique : « J'ai cru que la société où je vivais était celle qui reposait sur la condamnation à mort et qu'en la combattant, je combattais l'assassinat »<sup>506</sup>. Comme Camus, Tarrou choisit la paix et la non-violence, il respecte la vie et ne peut pas comprendre quand on lui « disait que ces quelques morts étaient nécessaires pour amener un monde où l'on ne tuerait plus personne »<sup>507</sup>. Les personnages de Camus, luttent, chacun à sa manière, contre la peste avec des moyens justes. Rieux, le docteur, se concentre sur les soins des pestiférés et cherche des vaccins pour exterminer le virus et Rambert qui voulait partir de la ville au début, se décide à rester pour aider les autres. Cela montre que le bien-être du peuple est supérieur à celui de l'individu. Ce sont des démocrates car ils agissent pour le bien de la collectivité.

Cette solidarité est présente aussi dans *L'état de siège* ; nous constatons que les personnages de la pièce n'existent pas en tant qu'individus mais, qu'ils représentent tous ensemble, une partie de la collectivité. Diego est un personnage qui se révolte ; il se révolte contre « la Peste » pour défendre la liberté, la justice et le bien de toute la communauté de Cadix. Il résiste à l'oppression, ce régime fasciste est un décor qui provoque en lui ce sentiment d'injustice : « Où est l'Espagne ? Où est Cadix ? Ce décor n'est d'aucun pays ! Nous sommes dans un autre monde où l'homme ne peut pas vivre »<sup>508</sup>. En somme, le régime tyrannique est à combattre ; c'est ça, le message de Diego. Nous remarquons que ce dernier, tout comme Rambert, met le bien collectif au-dessus de ses désirs personnels. Il renonce à son amour pour Victoria et sacrifie sa vie en échange de la liberté de tous : « L'amour de cette femme, c'est mon royaume à moi. Je puis en faire ce que je veux. Mais la liberté de ces hommes leur appartient. Je ne puis en disposer »<sup>509</sup>, dit-il. Diego et Rambert sont ces personnages qui sont solitaires au début et qui, à travers leur condition malheureuse, deviennent solidaires. À travers l'histoire, les idées démocratiques surgissent puisque les personnages avec leur esprit de révolte luttent contre les systèmes despotiques.

---

<sup>505</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 85.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>507</sup> *Ibid.*

<sup>508</sup> CAMUS Albert, *L'État de siège*, Bussière, Saint-Amand, 2009, p. 114-115.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 172.

Camus ne pouvait pas adhérer aux idées des auteurs qui glorifiaient les sociétés totalitaires ; Sade, radicalement athée, est un exemple représentatif de cette liberté frénétique. Dans son œuvre *La philosophie dans le boudoir*, il entraîne le lecteur dans un renversement des valeurs et pose, comme principe absolu, l'obéissance aux seules lois de la nature qui impliquent la recherche du plaisir des sens et la liberté totale de l'individu : « Dans un siècle où nous sommes aussi convaincus que la religion doit être appuyée sur la morale, et non pas la morale sur la religion, il faut une religion qui aille aux mœurs [...] et qui puisse, en élevant l'âme, la tenir perpétuellement à la hauteur de cette liberté précieuse dont elle fait aujourd'hui son unique idole »<sup>510</sup>.

Dans une autre œuvre intitulée *La nouvelle Justine*, le lecteur se trouve en présence d'une philosophie qui promeut le crime ; « le bonheur n'est que dans ce qui agite, et qu'il n'y a que le crime qui agite ; la vertu qui n'est qu'un état d'inaction et de repos, ne peut jamais conduire au bonheur »<sup>511</sup> affirme-t-il. Sa phrase « tout est bon quand il est excessif »<sup>512</sup> montre cet aspect totalitaire qui caractérise l'auteur. D'ailleurs, Sade nous présente la cruauté comme une caractéristique vertueuse, dérivée de la nature ; il écrit à ce sujet : « la cruauté, bien loin d'être un vice, est le premier sentiment qu'imprime en nous la nature. L'enfant brise son hochet, mord le téton de sa nourrice, étouffe son oiseau, bien avant que d'avoir l'âge de raison [...] La cruauté est dans la nature ; nous naissons tous avec une dose de cruauté que la seule éducation modifie »<sup>513</sup>.

Dans *L'homme révolté*, Camus affirme que « dans un monde sans autre règle que celle du meurtre [...] Sade n'obéit en réalité qu'à la loi inlassable du désir »<sup>514</sup>, il ajoute ensuite que « de la révolte, Sade ne tire que le non absolu »<sup>515</sup> et « celui qui pousse son désir jusqu'au bout, il faut tout dominer »<sup>516</sup>. Dans le pamphlet *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, le marquis de Sade dresse les contours des lois qui devraient, selon lui, gouverner la République. Prônant le viol, l'inceste et le meurtre, il dessinera le modèle d'une société sans Dieu ; le pamphlet de Sade se centre sur un athéisme profond, qui pousse à l'extrême irrégiosité de son siècle. Sade parle de

---

<sup>510</sup> SADE DE Marquis, « La philosophie dans le boudoir », *Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Collection Libertinage Volume 6 : version 1.0, p. 224-225.

<sup>511</sup> SADE DE Marquis, « La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu », Chapitre X, [https://fr.wikisource.org/wiki/La\\_nouvelle\\_Justine/Chapitre\\_X](https://fr.wikisource.org/wiki/La_nouvelle_Justine/Chapitre_X).

<sup>512</sup> SADE DE Marquis, « L'histoire de Juliette », Seconde Partie, [https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99histoire\\_de\\_Juliette/seconde\\_partie](https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99histoire_de_Juliette/seconde_partie).

<sup>513</sup> SADE DE Marquis, « La philosophie dans le boudoir », *La Bibliothèque électronique du Québec*, Collection Libertinage Volume 6 : version 1.0, p. 139-140.

<sup>514</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 63.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 60.

« penchants naturels » de l'homme ; ces penchants, selon lui, gouvernent tout. « Tenons-nous donc pour bien assurés qu'il est aussi simple de jouir d'une femme d'une manière que de l'autre, qu'il est absolument indifférent de jouir d'une fille ou d'un garçon, et qu'aussitôt qu'il est constant qu'il ne peut exister en nous d'autres penchants que ceux que nous tenons de la nature, elle est trop sage et trop conséquente pour en avoir mis dans nous qui puissent jamais l'offenser »<sup>517</sup>. Il continue afin de convaincre le lecteur en lui disant « n'ayez plus d'autre frein que celui de vos penchants, d'autres lois que vos seuls désirs, d'autre morale que celle de la nature »<sup>518</sup>. Au demeurant, Sade parle des quatre « forfaits » ; « Quoi qu'il en soit enfin, les forfaits que nous pouvons commettre envers nos frères se réduisent à quatre principaux. La calomnie, le vol, les délits qui, causés par l'impureté, peuvent atteindre désagréablement les autres, et le meurtre »<sup>519</sup>. Dans les lignes suivantes, nous allons nous pencher sur l'avis de Sade concernant chaque « forfait » mentionné plus haut.

En ce qui concerne la calomnie, Sade affirme « j'avoue avec la plus extrême franchise que je n'ai jamais cru que la calomnie fût un mal ». Quant au vol, il indique que le gouvernement ne doit pas punir le voleur ; « punissez l'homme assez négligeant, se laisser voler, mais ne prononcez aucune espèce de peine contre celui qui vole[...] il n'a fait en s'y livrant, que suivre le premier et le plus sage des mouvements de la nature, celui de conserver sa propre existence, n'importe aux dépens de qui »<sup>520</sup>. Mais ce qui l'intéresse le plus, ce sont les délits et les crimes. Et des délits, seuls comptent la prostitution, l'adultère, l'inceste, le viol et la sodomie dont il trouve « bon » qu'ils ne soient pas réprimés ; nous pourrions dire que la moralité pour lui est un mot qui manque complètement de sens. À ce sujet, il écrit : « Maintenant, je demande comment on parviendra à démontrer que dans un État immoral par ses obligations, il soit essentiel que les individus soient moraux. Je dis plus : il est bon qu'ils ne le soient pas »<sup>521</sup>. Pour Sade, s'il existe un « crime », c'est de résister aux « penchants » ; « crime à quelque chose, ce serait plutôt assister aux penchants qu'elle nous inspire qu'à les combattre »<sup>522</sup>. Car si l'homme n'a pas les moyens « d'exhaler la dose de despotisme que la nature mît au fond de son cœur, il se rejettera pour l'exercer sur les objets qui l'entoureront, il troublera le gouvernement »<sup>523</sup>. En ce qui concerne le viol, il soutient qu'il fait moins de tort à autrui que le vol « puisque

---

<sup>517</sup> SADE DE Marquis, *Français, encore un effort si vous voulez être Républicains : la religion*, Bibliothèque nationale de France, 2010, p. 232,

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>521</sup> *Ibid.*

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 218.

celui-ci envahit la propriété que l'autre se contente de détériorer »<sup>524</sup>. Et, de toute façon, la personne violée se retrouve dans le même état que l'aurait bientôt mis le mariage ou l'amour.

En un mot, Sade est de l'avis que le fait de réprimer un vice, si répugnant soit-il, est contre-productif pour un gouvernement puisque la frustration engendrée se retournera contre lui. C'est cette négation absolue, qui a rendu possible les camps de concentration et la bombe nucléaire, que Camus ne peut pas supporter chez Sade et dans tous ceux qui brandissent leurs idées totalitaires. Alors, que propose Camus ? Dans *L'état de Siège*, une phrase résume, si l'on peut dire, l'attitude que l'homme révolté doit avoir face aux atrocités des régimes totalitaires ; « il a toujours suffi qu'un homme surmonte sa peur et se révolte pour que leur machine commence à grincer. Je ne dis pas qu'elle s'arrête, il s'en faut. Mais enfin, elle grince, et quelquefois, elle finit vraiment par se gripper »<sup>525</sup> dit La Secrétaire. Cette machine qui doit commencer à grincer annonce le déclin du totalitarisme.

### **4.3.3 Le système totalitaire**

#### **4.3.3.1 La loi dans le régime totalitaire existe-elle ?**

En parlant de solidarité et de la raison pour laquelle celle-ci est importante dans la vie de l'homme, nous allons essayer d'analyser si la loi en tant que phénomène social est liée ou non à la notion du totalitarisme. La loi est-elle une expression du totalitarisme ? L'universalité de la loi ne prend-elle pas peu à peu une figure totalitaire ? Comment la loi est-elle exercée dans un régime totalitaire ?

Dès son plus jeune âge, l'enfant, ayant acquis une certaine autonomie, va à la fois à la découverte de l'autre et à la découverte du monde. Quand, par exemple, dans un jardin public il tape sur la tête d'un autre enfant, l'adulte présent, lui montrera que cela est interdit et il lui expliquera une autre façon de jouer avec l'autre. Il ne peut y avoir de rencontre de l'autre, de communication avec l'autre que si celui-ci est d'abord reconnu comme un sujet, un autre « je » nous pourrions dire. La responsabilité de l'individu envers autrui ne relève pas uniquement de l'ordre du pénal, du juridique, mais bien d'une éthique, c'est-à-dire d'une interrogation personnelle. D'ailleurs, les valeurs ne s'imposent pas, elles se partagent et

---

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>525</sup> CAMUS Albert, *L'État de siège*, Bussière, Saint-Amand, 2009, p. 147.

s'élaborent grâce à un effort commun. Dans un régime totalitaire, cela ne peut pas être possible.

En ce qui concerne les régimes démocratiques, nous pourrions dire que les lois sont, elles aussi, « imposées ». La plupart du temps, notre comportement est réglé lui aussi ; notre vie est envahie quotidiennement d'expressions telles qu' « il faut » ou « il ne faut pas », « cela est bon » et « cela est mauvais ». Ces obligations ne sont-elles pas oppressives ? Ne prennent-elles pas une forme totalitaire ? Même si les hommes ne sont pas gouvernés par des dictateurs comme Hitler ou Staline, par exemple, des traces totalitaires peuvent tout de même apparaître dans le système juridique. En effet, nous constatons que le mot « totalitaire » renvoie aux expressions mentionnées plus haut. La peur, la violence et la force se trouvent parmi les premiers mots qui nous viennent à l'esprit. Ces adjectifs ne caractérisent-ils pas certains aspects de la loi judiciaire ? Le peuple vit constamment dans une situation où ses actes sont critiqués ; il est obligé de faire ceci ou cela, sinon il sera puni. Et s'il est puni quelle sera sa punition ? Est-ce que la loi va prendre en considération les paramètres qui ont conduit l'homme à faire cet acte particulier ? La réponse semble être plutôt négative. Un gouvernement, en réduisant la liberté individuelle, espère pouvoir assurer son maintien. Comment pouvons-nous dire que les lois, qui sont imposées par la force, existent pour maintenir des relations saines dans une société où la liberté est mutilée ?

Dans son livre intitulé *Le Système totalitaire*, Hannah Arendt critique le totalitarisme et comment celui-ci bouleverse, entre autres, valeurs et morales. Le totalitarisme n'est ni un type de gouvernement, ni un régime politique ; il s'agit d'un système. C'est à la fois une organisation de la société, une conception du rôle de l'Etat, une vision du monde, une mythologie et une métaphysique. À ses yeux, le totalitarisme est caractérisé comme une « domination totale »<sup>526</sup> par laquelle l'homme est contrôlé afin de devenir l'atome « d'une masse »<sup>527</sup>. La philosophe allemande voulait démontrer que le totalitarisme tient précisément à détruire cette singularité de la nature humaine. La « lex » romaine, le « tora » hébraïque, le « nomos » grec « ont tous été conçus dans le but d'assurer la stabilité »<sup>528</sup>. Toutefois, les systèmes juridiques ne sont pas les seuls facteurs de stabilisation sociale. Bien évidemment, Arendt cherche à démontrer le fait que ces

---

<sup>526</sup> ARENDT Hannah, *Le Système totalitaire*, Seuil, Paris, 1972, p. 30.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>528</sup> ARENDT Hannah, « La désobéissance civile », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. fr.G. Durand, Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 53-104, ici p. 81.

systèmes règlent les relations d'échange de notre existence d'une manière beaucoup plus efficace que les coutumes, les mœurs et les traditions.

Dans les régimes totalitaires, l'accomplissement du droit, ou la conformité à la loi, ce qu'Arendt nomme en anglais « l'accomplissement de la loi »<sup>529</sup>, se réduit à la réalisation d'un ensemble d'automatismes. Si nous suivons la pensée d'Arendt, nous réalisons que l'être humain n'a point d'initiative et qu'il est dépourvu d'unicité. Pour cette raison, il est incapable d'action, et il devient, nous pourrions dire, l'incarnation parfaite de ce qu'une loi demande d'une personne. C'est à un système qui méprise les lois écrites que nous avons affaire. Staline par exemple, vise l'accomplissement de la loi de l'Histoire, en s'appuyant sur la théorie de Marx. La loi de l'Histoire est une déformation de la pensée marxiste ; elle consiste à éliminer tous ceux qui pouvaient par leur seule existence freiner l'avènement de la société communiste. En revanche, Hitler vise l'accomplissement de la loi de la Nature qui, à notre avis, est une mauvaise interprétation des idées de Darwin. Cette dernière justifie tout : la procréation, l'extermination, la domination. Cette loi est celle de la sélection naturelle selon laquelle, seuls les plus aptes survivent.

Le totalitarisme doit se comprendre comme une disposition propre à l'époque moderne, qui s'est historiquement cristallisée sous les deux régimes de Staline, de 1930 jusqu'à sa mort, et d'Hitler à partir de 1938 jusqu'à la défaite de 1945. « L'institution des régimes totalitaires, dans la mesure où leurs structures et leurs techniques sont absolument sans précédent, représente la nouveauté essentielle de notre époque »<sup>530</sup>. Arendt continue pour dire que « la terrible originalité du totalitarisme ne tient pas au fait qu'une "idée" nouvelle soit venue au monde, mais à ce que les actions mêmes qu'elle a inspirées constituent une rupture par rapport à toutes nos traditions : ces actions ont manifestement pulvérisé nos catégories politiques, ainsi que nos critères de jugement moral »<sup>531</sup>. Tout est bouleversé ; nous avons affaire à « l'effondrement de toute la structure de la moralité, de tout le corps de commandements et d'interdictions qui, traditionnellement, incarnaient les principes fondamentaux que sont la liberté et la justice »<sup>532</sup>. La liberté dans ce système totalitaire n'existe pas ; le système « représente la négation la plus absolue de la

---

<sup>529</sup> ARENDT Hannah, "The Origins of Totalitarianism", *The World publishing Company*, Cleveland, 1962, p. 462, "the fulfilment of law".

<sup>530</sup> ARENDT Hannah, "The Origins of Totalitarianism", *The World publishing Company*, Cleveland, 1962, p. 77.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 78.

liberté »<sup>533</sup>, nous explique Arendt. Dans un tel système, la seule chose qui règne dans l'esprit de l'homme, c'est la terreur ; la terreur est l'essence des régimes totalitaires.

Pour revenir un peu au thème de la solidarité, dans un système totalitaire ce mot n'existe pas véritablement. En lisant les œuvres d'Arendt, le lecteur comprend que ce système ne détruit pas seulement le monde ancien, mais il fait disparaître le monde lui-même, au profit d'une existence qui ignore l'autre. Le totalitarisme condamne les hommes à la séparation absolue de l'autre. Leur altérité cesse d'avoir un sens. Les individus sont confondus, dans la masse, avec tous les autres, il n'y a aucune trace de solidarité entre les hommes. « Aux barrières et aux voies de communication entre les hommes individuels, [la terreur totale] substitue un lien de fer qui les maintient si étroitement ensemble que leur pluralité s'est comme évanouie en un Homme unique aux dimensions gigantesques »<sup>534</sup> écrit Arendt à ce sujet. Au moment où chaque action est éliminée, les hommes ne se distinguent pas les uns des autres et s'ignorent en tant que tels. L'humanité de l'homme et sa spontanéité sont les ennemis du totalitarisme. L'individu est destiné à jouer uniquement le rôle du bourreau ou de la victime. Dans un tel système, le « privé » et le « public » semblent être des notions inexistantes. En effet, nous pourrions dire que les meurtres de masse représentent le fait qu'une fois que la singularité est perdue et que l'homme ne fait plus qu'un avec la masse, son extermination doit avoir, elle aussi, cet aspect mathématique. Aux yeux de leurs bourreaux, les victimes ne sont plus humaines, ce ne sont plus que « d'affreuses marionnettes à faces humaines, [...] qui toutes réagissent d'une manière parfaitement prévisible même quand elles vont à leur propre mort, et qui ne font que réagir »<sup>535</sup>.

#### 4.3.3.1.1 Les traces du totalitarisme aujourd'hui

Qu'aurait écrit Hannah Arendt aujourd'hui sur le totalitarisme ? « Aujourd'hui, avec l'accroissement démographique généralisé, avec le nombre toujours plus élevé d'hommes sans feu ni lieu, des masses de gens en sont constamment réduites à devenir superflues, si nous nous obstinons à concevoir notre monde en termes utilitaires. Les événements politiques, sociaux et économiques sont partout tacitement de mèche avec la

---

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>534</sup> ARENDT Hannah, *Le Système totalitaire*, Seuil, Paris, 1972, p. 211.

<sup>535</sup> ARENDT Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, The World publishing Company, Cleveland, 1962, p. 455, " Nothing then remains but ghastly marionettes with human faces, [...] which all react with perfect reliability even when going to their own death, and which do nothing but react".

machinerie totalitaire élaborée à dessein de rendre les hommes superflus [...] Les solutions totalitaires peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires, sous la forme de tentations fortes qui surgiront chaque fois qu'il semblera impossible de soulager la misère politique, sociale et économique d'une manière qui soit digne de l'homme »<sup>536</sup>.

L'effacement total de la notion d'humanité, qui laisse la place à une masse sans affectivité, sans mémoire et sans conscience, est tout ce qui reste d'une Histoire où les traces du totalitarisme sont de plus en plus évidentes. Nos sociétés sont devenues des sociétés de masse atomisée, dans laquelle « l'autre » est défini comme limite à ma liberté ou identifié comme auteur de ma frustration. Sartre l'avait dit, « l'enfer c'est les autres ». Chacun ne se définit que par son emploi et pas par sa personnalité, en tant qu'être humain. L'homme se sent inutile, indésirable, n'a pas de buts, c'est un être superflu. Arendt nous dit que « le totalitarisme ne tend pas vers un monde despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont superflus »<sup>537</sup>. Le philosophe refuse que l'homme devienne « un habitant du désert » ; « Le danger consiste en ce que nous devenions de véritables habitants du désert et que nous nous sentions bien chez lui »<sup>538</sup> dit-elle dans son ouvrage *Qu'est-ce que la politique ? De quel désert parle-t-elle ?* Peut-être que la philosophe cherchait à transmettre le message que nous vivons dans le désert de nos vies privées et que nous pensons que le bonheur se trouve là. En vivant dans un monde où il pense que rien ne peut changer, l'homme accepte sa finalité et devient de plus en plus solitaire. Il se sent totalement impuissant, incapable de changer quoi que ce soit.

Le monde occidental est « gouverné » par la consommation, par la culture de masse, par le spectacle. Le temps que nous passons à travailler nous occupe à tel point, que nous n'avons pas la force de faire les activités que nous avons librement choisies. Nous sommes dans l'époque de l'individualisme. Même si l'homme n'est plus menacé directement par la terreur que provoque un régime totalitaire, il est menacé par l'indifférence généralisée qui règne. Rendre les hommes superflus, tel était le projet totalitaire selon Arendt ; ce caractère superflu est plus qu'évident dans nos régimes démocratiques et ne peut être qu'un élément qui pose problème. Dès lors que l'homme est devenu superflu, qu'il se croit inutile, le danger totalitaire peut ressurgir. Elle écrit à ce sujet : « la désolation consiste dans le sentiment d'inutilité, de non-appartenance au monde, dans l'abandon par autrui, dans le déracinement, dans le sentiment de se faire défaut à soi-même. En tant que telle, elle est la condition préliminaire de la superfluité, le fondement de

---

<sup>536</sup> ARENDT Hannah, *Le Système totalitaire*, Seuil, Paris, 1972, p. 201-202.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>538</sup> ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris, 1995, p. 158.



la domination totalitaire, comme l'avaient bien compris les nazis »<sup>539</sup>. De plus, « la désolation, fonds commun de la terreur, essence du régime totalitaire, (...) est étroitement liée au déracinement et à la superfluité qui ont constitué la malédiction des masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle »<sup>540</sup>. Au demeurant, chaque individu est le produit de son temps et, en ce sens, en incarne éventuellement la faiblesse.

Dans un régime totalitaire, la subjectivité n'existe pas puisque le corps et l'esprit de l'individu sont, d'une manière ou d'une autre, des propriétés de l'état. La vie privée n'est pas un droit et chacun est constamment surveillé, contrôlé, guidé. Rien n'échappe au regard omniprésent, omniscient du pouvoir totalitaire. La démocratie, par contre, valorise et proclame l'intimité de chacun comme un bien essentiel à protéger. Aujourd'hui, le citoyen qui vit dans cette démocratie fait tout ce qu'il a en son pouvoir pour bouleverser cette liberté d'exister, au-delà de ce regard extérieur omniprésent. Tout doit être exposé pour que l'homme soit heureux. L'ordre de tout dire, de tout montrer, la vie la plus intime devient une affaire publique : voilà la nouvelle religion, le nouveau dogme. Cette nouvelle religion est-elle le reflet d'une certaine dérive totalitaire de nos démocraties?

#### 4.3.3.2 La loi : synonyme de la force?

Jacques Derrida est le philosophe qui a créé et développé l'école de pensée autour du déconstructionnisme. Son livre *Force de Loi* analyse cette pensée. Le philosophe écrit que « le droit est toujours une force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s'appliquer, même si cette justification peut être jugée d'autre part injuste ou injustifiable »<sup>541</sup>. À travers son œuvre, nous constatons que, selon lui, le fondement de la loi n'est ni légal, ni illégal en leur moment fondateur parce que la loi s'appuie seulement sur elle-même. Par conséquent, elle est sans fondement. Derrida nous indique que la loi doit être une force pour s'appliquer. En effet, il fait allusion aux expressions « to enforce the law » et « enforceability of the law or of contract »<sup>542</sup>. Selon lui, ces expressions anglaises nous montrent, mieux qu'en français, le rapport entre la force et la loi. Le mot

---

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>540</sup> ARENDT Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, The World publishing Company, Cleveland, 1962, p. 47, "Loneliness, the common ground for terror, [...], is closely connected with uprootedness and superfluousness which have been the curse of modern masses since the beginning of the industrial revolution".

<sup>541</sup> DERRIDA Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 17.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 17.

anglais « enforceability » est par conséquent une expression adéquate qui exprime la relation entre la loi et la force. En un mot, il n'y a pas de loi sans force : « il y a, certes, des lois non appliquées mais il n'y a pas de loi sans applicabilité, et pas d'applicabilité ou d'enforceability de la loi sans force, que cette force soit directe ou non »<sup>543</sup>. Derrida persiste en démontrant que le rapport entre la loi et la force, est explicite si nous nous concentrons sur l'étymologie du mot allemand « Gewalt ». Ce mot indique, de façon ambivalente, soit la violence, soit le pouvoir et Derrida écrit à ce sujet que « Gewalt signifie aussi, pour les Allemands, pouvoir légitime, autorité, force publique. Gesetzgebende Gewalt, c'est le pouvoir législatif, geistliche Gewalt, c'est l'autorité ou le pouvoir spirituel de l'Église, Staatsgewalt, c'est l'autorité ou le pouvoir d'État. Gewalt incarne donc, à la fois, la violence et le pouvoir légitime, l'autorité justifié »<sup>544</sup>. En effet, en analysant ces expressions allemandes, quelqu'un peut se demander comment la loi est-elle liée à la force et à la violence et, si elle est liée à celles-ci, comment pouvons-nous les appeler lois ?

À un moment donné, Derrida parle « d'un fondement mystique »<sup>545</sup> de l'autorité. Que veut-il dire par cela ? Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, Derrida s'appuie sur la pensée de Montaigne qui désigne, que les lois sont justes parce qu'elles sont lois. C'est cette affirmation qui est le « fondement mystique » de l'autorité. Plus précisément, il souligne que « [...] l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain, l'autre la coutume présente ; c'est le plus sûr : rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi ; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe, l'anéantit »<sup>546</sup>. À ce sujet, le rapport entre le droit et la justice est problématique ; l'origine de la loi est mystique parce qu'il n'existe aucun fondement sur lequel elle puisse se baser. Les lois en tant que telles ne sont pas justes et la raison pour laquelle il faudrait leur obéir n'est donc pas leur justice, mais plutôt leur autorité. Dans *Foi et Savoir*, il écrit que « le mystique ainsi entendu allie la croyance ou le crédit »<sup>547</sup> ; de par ces mots, il veut promouvoir l'idée que le fondement de l'autorité réside dans la croyance. Le fondement de l'autorité des lois reste, nous pourrions dire, sans fondement et ne consiste qu'en acte de foi et de croyance. Nous croyons aux lois mais leur fondement, leur origine reste un mystère pour Derrida.

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>547</sup> DERRIDA Jacques, *Foi et Savoir*, Editions du Seuil, Paris, 2000, p. 32

Selon Derrida, une violence originaire se trouve à la base du droit. Comme il le dit : « Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative, c'est-à-dire toujours une force interprétative et un appel à la croyance : non pas cette fois au sens où le droit serait au service de la force, l'instrument docile, servile et donc extérieur du pouvoir dominant, mais où il entretiendrait avec ce qu'on appelle la force, le pouvoir ou la violence une relation plus interne et plus complexe »<sup>548</sup>. En bref, il s'agit d'une violence sans fondement. Cette constatation, selon laquelle la violence sans fondement est caractéristique de chaque institution, comme le droit et le pouvoir par exemple, a rendu possible la remise en question du problème de la justice, parce que le droit exerce la violence au nom de la justice. Tout compte fait, Derrida arrive à la conclusion que le droit ne peut pas rendre la justice : « Le droit n'est pas la justice »<sup>549</sup>. Il ajoute que « le concept de violence appartient à l'ordre symbolique du droit, de la politique et la morale, de toutes les formes d'autorité ou d'autorisation »<sup>550</sup>. Cela veut dire que le droit lui-même enveloppe en son concept le rapport à autre chose que lui-même, le rapport à la violence, à l'usage de la force, à la force de la loi.

Essentiellement, le droit se crée par la violence et la violence est inhérente au droit et au pouvoir ; c'est ici la problématique. La violence joue un rôle clé en matière de droit parce qu'elle est toujours au service de celui-ci. Walter Benjamin, dans son œuvre *Critique de la Violence et autres essais*, soutient la thèse que le droit se fonde sur la violence. Selon Benjamin, la violence remplit deux fonctions dans le système du droit : d'une part, elle est fondatrice et d'autre part, conservatrice. La violence fondatrice est « celle qui institue et pose le droit et la violence conservatrice celle qui maintient, confirme, assure la permanence et l'applicabilité du droit »<sup>551</sup>. En ce qui concerne la violence fondatrice, celle-ci n'est ni légitime, ni illégitime, parce qu'elle est au-delà du droit et des lois. Benjamin évoque notamment le bon exemple de la violence fondatrice en ce qui concerne le droit de la grève. L'État considère la grève comme un abus et elle est, par conséquent, estimée être contraire au droit, c'est-à-dire illégale ; l'État essaie de la supprimer en ayant recours à la violence. La grève générale révolutionnaire est perçue par l'État comme étant une force capable de changer le droit et d'instaurer un nouveau droit. « Les grévistes [...] ne cessent leur grève que si un ordre des choses a changé. Il y a donc violence contre violence »<sup>552</sup>.

---

<sup>548</sup> DERRIDA Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 32.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>552</sup> *Ibid.*, p. 85.

Derrida souligne qu'« une telle situation est en fait la seule qui nous permette de penser l'homogénéité du droit et de la violence »<sup>553</sup>.

Derrida continue en expliquant que « les deux violences [...] c'est l'institution moderne de la police »<sup>554</sup>, « elle est la force de loi, elle a force de loi »<sup>555</sup>. On trouve les deux types de violence ensemble comme étant la fondatrice et la conservatrice du droit. Dans la violence de la police, elle est violence conservatrice dans la mesure où elle vise à maintenir le droit. La fonction de la violence de la police apparaît dans des événements où l'État ne pourrait parvenir à ses fins avec le système du droit ; dans ce cas, la police elle-même devient une autre puissance indépendante du droit. En dernier lieu, pour Derrida, « en tant que moyen, toute violence fonde ou conserve le droit [...] tout contrat juridique se fonde sur la violence »<sup>556</sup>. Un peu plus bas, Derrida constate que « dans son origine comme dans sa fin, dans sa fondation et dans sa conservation, le droit est inséparable de la violence »<sup>557</sup>. Selon Benjamin, il y a « quelque chose de pourri au cœur du droit qui le condamne ou le ruine d'avance »<sup>558</sup>, une idée reprise et mentionnée par Jacques Derrida dans *Force de Loi*.

Le droit est lié non seulement à la puissance, mais aussi si l'on peut dire, à la toute-puissance. La liaison entre le droit et la toute-puissance, c'est ce que Derrida appelle souveraineté. Michel Foucault remarque que « le problème majeur, central, autour duquel s'organise toute la théorie du droit est le problème de la souveraineté. Dire que le problème de la souveraineté est le problème central du droit dans les sociétés occidentales, cela signifie que le discours et la technique du droit ont eu essentiellement pour fonction de dissoudre, à l'intérieur du pouvoir, le fait de la domination, pour faire apparaître à la place de cette domination, que l'on voulait réduire ou masquer, deux choses : d'une part, les droits légitimes de la souveraineté et, d'autre part, l'obligation légale de l'obéissance »<sup>559</sup>. Nous obéissons parce que nous avons toujours à l'esprit cette peur que la désobéissance va engendrer des conséquences négatives. La peur est donc la condition de possibilité de la souveraineté en même temps que son effet : pour que la souveraineté existe, pour qu'on lui accorde une certaine profondeur ontologique, il est nécessaire qu'elle nous effraye. Derrida

---

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>559</sup> FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société*, Le Foucault Électronique, 2001, p. 22,

résume cette pensée en soulignant que « La souveraineté fait peur, et la peur fait le souverain »<sup>560</sup>.

#### 4.3.3.3 La déconstruction nécessaire

Dans *Force de Loi*, une phrase résume, selon nous, la pensée de Derrida concernant le concept de « déconstruction ». Plus précisément, il dit : « la déconstruction est la justice. C'est peut-être parce que le droit est constructible »<sup>561</sup>. En règle générale, « la déconstruction » consiste à développer une méfiance vis-à-vis des mots, des concepts, tels que le droit, et des certitudes. Derrida n'a cessé d'interroger la loi et le droit, la déconstruction ne pouvait être qu'une suite logique de cette interrogation. En effet, la déconstruction est liée au nom du philosophe à cause de ses analyses sur ce thème mais, il n'a pas inventé la déconstruction. « Il existe depuis longtemps, depuis deux siècles, surtout dans le domaine de la grammaire ; déconstruire consiste à analyser les éléments d'une phrase »<sup>562</sup>. Même si la justice a pris en compte l'histoire du droit et de la loi que nous connaissons tous, le fait que cette justice ne soit toujours pas réalisée, nous prouve que la déconstruction est nécessaire. En gardant en tête la philosophie de Derrida, le temps et l'évolution de certains concepts nous poussent vers la déconstruction ; le temps est déconstructeur. À partir du moment où un élément devient injuste, l'homme sent que le moment est arrivé où quelque chose doit être changé. C'est ce que Derrida a voulu faire avec la justice.

Dans un monde désassemblé où l'homme est livré à lui-même, la justice doit représenter cette tentative de « rassembler » ou de remettre ce monde dans un ordre quelconque. Derrida songe à un monde où la cohésion et l'harmonie régneraient. « Est "philosophe" ( je préférerais dire "philosophe-déconstructeur" ) celui qui tente d'analyser, pour tirer des conséquences pratiques et effectives, le lien entre les héritages philosophiques et la structure du système juridico-politique encore dominant et visiblement en mutation »<sup>563</sup> dit-il dans *Le « concept » du 11 septembre*. Cependant, il est important d'ajouter que la déconstruction ne se présente pas chez Derrida comme une théorie mais comme une pratique ; il voulait montrer que cette construction du droit, cette fondation,

---

<sup>560</sup> DERRIDA Jacques, *La bête et le souverain, Volume I*, Éditions Galilée, 2008, p. 69.

<sup>561</sup> DERRIDA Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 35.

<sup>562</sup> LÈBRE Jérôme. « La Déconstruction Et La Justice Chez Jacques Derrida. » *France Culture*, 30 May 2013, [www.franceculture.fr/emissions/le-bien-commun-13-14/la-deconstruction-et-la-justice-chez-jacques-derrida](http://www.franceculture.fr/emissions/le-bien-commun-13-14/la-deconstruction-et-la-justice-chez-jacques-derrida).

<sup>563</sup> DERRIDA Jacques, *Le « concept » du 11 septembre*, Galilée, Paris, 2003, p. 161.

mentionnée auparavant, est ouverte à la déconstruction. Le droit est fondé, c'est-à-dire construit avec des textes qui sont transformables et c'est cela que Derrida veut déconstruire. De plus, il faut souligner que cette déconstructibilité du droit surgit par rapport à la justice. Plus précisément, elle surgit dans cette opposition entre le calculable et l'incalculable. La justice est au-delà du droit puisque ce dernier est toujours déconstructible, il se présente comme un mélange de langage et de violence et il n'a rien à faire avec la justice. Derrida distingue la justice en tant que telle, de la justice en tant que droit ; « le droit est l'élément du calcul [...] mais la justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec de l'incalculable [...] la décision entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle »<sup>564</sup>.

Toute décision présuppose la liberté. Cette liberté ou cette décision doit être conforme à une règle, à un ordre du calculable. Si l'acte consiste simplement à appliquer la règle, cet acte est légal, c'est-à-dire conforme au droit, mais il ne pourra pas toujours être considéré comme juste. « Chaque fois que les choses passent ou se passent bien, chaque fois qu'on applique tranquillement une bonne règle à un cas particulier [...] le droit y trouve peut-être et parfois son compte mais on peut être sûr que la justice n'y trouve jamais le sien »<sup>565</sup>. La justice de la décision réside dans le fait que l'interprétation de la règle est une réinvention continuelle de celle-ci. La décision du juge n'est donc juste que si elle est à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et destructrice de la loi pour la réinventer chaque fois. La transformation normative devient de plus en plus urgente. Derrida veut montrer au lecteur que personne ne peut dire qu'il est juste dans tel ou tel cas ; « est-il jamais possible de dire : je sais que je suis juste ? Je voudrais montrer qu'une telle assurance est essentiellement impossible »<sup>566</sup>. De plus, il continue un peu plus bas en expliquant qu'« il suit qu'à aucun moment on ne peut dire présentement qu'une décision est juste [...] ni de quelqu'un qu'il est un juste. [...] À la place de « juste », on peut dire légal ou légitime, en conformité avec un droit, des règles et des conventions »<sup>567</sup>.

Qu'est-ce que nous entendons par « universalité de la loi » ? En règle générale, il est question de certains critères et procédures déterminés, et auxquels chacun doit obéir. En ce sens, le droit va de pair avec le concept de la règle. À ce sujet, Derrida remarque que : « la justice, comme droit, semble toujours supposer la généralité d'une règle [...] comment concilier l'acte de justice qui doit toujours concerner une singularité [...] dans une

---

<sup>564</sup> DERRIDA Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 38.

<sup>565</sup> *Ibid.*

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 52.

situation unique, avec la règle, la norme [...] qui ont nécessairement une forme générale, même si cette généralité prescrit une application chaque fois singulière ? »<sup>568</sup> En un mot, singularité et universalité ne peuvent pas coexister selon le philosophe. Autrement dit, tandis que le droit prétend être universel, la justice, elle, reste singulière, indépendante de toute règle et de tout calcul. Derrida indique qu'il existe « une distinction difficile et instable entre, d'une part, la justice (infinie, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie hétérogène et hétérotopie) et, d'autre part, l'exercice de la justice comme droit, légitimité ou légalité, dispositif stabilisable, statutaire et calculable, système de prescriptions réglées et codées »<sup>569</sup>. À ce propos, Derrida ajoute qu'« il faut savoir aussi que cette justice s'adresse toujours à des singularités, à la singularité de l'autre, malgré ou en raison même de sa prétention à l'universalité »<sup>570</sup>.

Quel rôle joue la décision chez Derrida ? Un rôle crucial si l'on en croit les phrases suivantes : « aucune justice ne s'exerce, aucune justice n'est rendue, aucune justice ne devient effective ni ne se détermine dans la forme du droit, sans une décision qui tranche »<sup>571</sup>. Pourquoi une décision doit-elle trancher ? Parce qu'« à aucun moment une décision ne semble pouvoir être dite présentement et pleinement juste [...] l'indécidable reste »<sup>572</sup>. L'absence de règles, l'aporie de la règle, conduisent la décision éthique à affronter l'indécidable ; « Il n'y a de décision ni de responsabilité sans l'épreuve de l'aporie ou de l'indécidabilité »<sup>573</sup> ; la décision doit être prise sans règles, pour qu'elle puisse être suivie et appliquée, sans savoir comment choisir, comme il indique dans *Passions* : « l'événement d'une décision sans règles et sans volonté au cours d'une nouvelle épreuve de l'indécidable »<sup>574</sup>. La décision n'est qu'un risque absolu ; « Il n'y a pas de "politique", de droit, d'éthique sans la responsabilité d'une décision qui, pour être juste, ne doit pas se contenter d'appliquer des normes ou des règles existantes mais prendre le risque absolu, dans chaque situation singulière, de se re-justifier, seule, comme pour la première fois, même si elle s'inscrit dans une tradition »<sup>575</sup>. En somme, l'indécidable comme impossible, hante et continue de hanter toute décision ; même si cette décision est déjà prise.

---

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>573</sup> « Non pas l'utopie, l'impossible » in DERRIDA Jacques, *Papier machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris, 2001, p. 358.

<sup>574</sup> DERRIDA Jacques, *Passions*, Galilée, Paris, 1993, p. 41.

<sup>575</sup> DERRIDA Jacques, *Papier machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris, 2001, p. 358.

Afin de clarifier son rôle, jetons maintenant un coup d'œil au problème de la décision à partir de l'interprétation sur Kierkegaard de Derrida. Kierkegaard étudiait dans *Crainte et Tremblement*<sup>576</sup> le rapport problématique entre l'éthique et la religion ou plutôt la foi de la religion à partir du récit biblique qui est le sacrifice d'Isaac par Abraham. Au demeurant, Derrida nous indique qu'« une décision que je puis prendre, la décision en mon pouvoir et qui manifeste le passage à l'acte ou le déploiement de ce qui m'est déjà possible, l'actualisation de mon possible, une décision qui ne dépend que de moi, serait-ce encore une décision ? »<sup>577</sup> Dans ce livre, la problématique se centre autour du thème du rapport entre singularité et universalité. Du point de vue de l'éthique, l'acte d'Abraham consistant à vouloir sacrifier son fils est considéré comme l'acte d'un meurtrier ; ce même acte d'Abraham se comprend chez Kierkegaard comme un commandement absolu de Dieu. Alors ici, nous constatons qu'il y a une tension entre la singularité de la religion, et la généralité de l'éthique. Qui veut défendre la foi affirmera que « l'individu est plus haut que le général »<sup>578</sup> tandis que celui qui se veut être le défenseur de l'idée de l'éthique est de l'avis que l'individu doit toujours légitimer ses actions devant les autres. Que dit Derrida à ce sujet ? « L'exigence éthique se règle, selon Kierkegaard, sur la généralité ; et elle définit donc une responsabilité qui consiste à parler, c'est-à-dire à s'engager dans l'élément de la généralité pour se justifier, pour rendre compte de sa décision et répondre de ses actes. Or, que nous enseignerait Abraham, dans cette approche du sacrifice ? Que loin d'assurer la responsabilité, la généralité de l'éthique pousse à l'irresponsabilité. Elle entraîne à parler, à répondre, à rendre compte, donc à dissoudre ma singularité dans l'élément du concept »<sup>579</sup>.

En bref, Derrida veut démontrer que la justice reste impossible parce qu'il n'existe aucune règle ou de calcul déterminé, selon lesquels on pourrait prendre des décisions. Par contre, en ce qui nous concerne, la déconstruction est une affaire juste car elle ne connaît aucun principe, aucune valeur et aucune règle. Afin de pouvoir s'adresser à la singularité de l'autre, la seule voie possible est la déconstruction. Nous arrivons à la conclusion que pour Derrida, la justice est une chose toujours à venir, puisqu'elle ne fait partie d'aucun programme. D'autres questions surgissent lorsque la déconstruction est mentionnée ; des questions qui concernent sa moralité ou son immoralité par exemple. Quel est le rapport de Derrida avec l'éthique ?

---

<sup>576</sup> KIERKEGAARD Soeren, *Crainte et Tremblement*, Éditions Payot, Paris, 2000.

<sup>577</sup> DERRIDA Jacques, *Papier machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris, 2001, p. 303.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>579</sup> DERRIDA Jacques, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, p. 88.



À travers ses œuvres, le lecteur ne constate pas que le philosophe propose un système de moralité ; il se réfère à des concepts comme la justice, la loi, la responsabilité et la décision, mais il ne suggère pas de philosophie de la morale, comme nous pouvons trouver chez d'autres philosophes. D'ailleurs, il adresse cette singularité dans un entretien donné en janvier 2004 au quotidien *L'Humanité* : « D'une certaine manière, les questions éthiques ont toujours été là, mais si l'on entend par éthique un système de règles, de normes morales, alors non, je ne propose pas une éthique [...] c'est au moment du " je ne sais pas quelle est la bonne règle" que la question éthique se pose. Donc, ce qui m'occupe, c'est ce moment an-éthique de l'éthique, ce moment où je ne sais pas quoi faire, où je n'ai pas de normes disponibles, où je ne dois pas avoir de normes disponibles, mais où il me faut agir, assumer mes responsabilités »<sup>580</sup>. Tout se tourne autour de l'idée qu'il existe un non-savoir ; derrière chaque décision éthique, il faut admettre que chaque personne impliquée ne sait pas quoi faire. « Pour qu'il y ait décision, il faut que je ne sache pas quoi faire. Ce qui ne signifie pas qu'il faille renoncer à savoir : il faut s'informer, en savoir le plus possible. Reste que le moment de la décision, le moment éthique, si vous voulez, est indépendant du savoir ».<sup>581</sup> Il semble vouloir poser à nouveau des questions sur le sens de l'éthique ; le moment de la décision, le moment où il faut prendre la responsabilité de décider, suppose une rupture avec tout ce que l'homme semble connaître, elle suppose aussi une rupture avec la rationalité qui est toujours calculatrice. Chaque événement est différent et à chaque fois la décision prise reste ouverte : « Ce qui m'intéresse dans l'événement, c'est sa singularité. Cela a lieu une fois, chaque fois une fois. Un événement est unique donc, et imprévisible, c'est à dire sans horizon »<sup>582</sup>.

Dans son livre *Passions*, il indique que « tout cela, donc, reste encore ouvert, indécidé, questionnable au-delà même de la question, voire, pour se servir d'une autre figure, absolument aporétique. Qu'est-ce que l'éthicité de l'éthique ? La moralité de la morale ? Qu'est-ce que la responsabilité ? »<sup>583</sup> Ces questions pour Derrida semblent être devenues plus brûlantes que jamais. Plus précisément, ces questions, sans que le philosophe ait des réponses, provoquent une réflexion dans le monde philosophique. L'une de significations de la déconstruction, telle que Derrida la voyait, était en effet de révéler les apories propres aux systèmes soit philosophiques, soit institutionnels. Comme il l'explique dans son entretien : « Ce qui m'intéresse, ce sont, en fait, les apories de l'éthique,

---

<sup>580</sup> NIELSBERG Jérôme- Alexandre, « Jacques Derrida, Penseur de l'événement », *L'Humanité*, 28 janvier 2004, <https://www.humanite.fr/node/299140>

<sup>581</sup> *Ibid.*

<sup>582</sup> *Ibid.*

<sup>583</sup> DERRIDA Jacques, *Passions*, Galilée, Paris, 1993, p. 40-41.

ses limites [...] J'interroge l'impossibilité comme possibilité de l'éthique : l'hospitalité inconditionnelle est impossible, dans le champ du droit ou de la politique, de l'éthique même au sens étroit [...] Faire l'impossible ne peut pas être une éthique et, pourtant, c'est la condition de l'éthique. J'essaie de penser la possibilité de l'impossible »<sup>584</sup>. En bref, « cette possibilité de l'impossible » incarne toute sa philosophie de déconstruction.

Que propose-t-il exactement en affirmant « la possibilité de l'impossible » ? Comment pourrions-nous la comprendre en respectant la logique ? Nous pourrions dire qu'à ce sujet, Derrida nous indique que l'éthique renvoie à un impossible, et quelqu'un pourrait supposer que l'éthique en tant que telle est impossible ; mais, d'autre part, cet impossible se dresse comme une condition de possibilité de l'éthique. En effet, cette dernière pour Derrida est liée à l'impossible ; les trois apories qu'il dégage dans *Force de loi*, l'apokhè de la règle, l'aporie de l'indécidable et enfin, l'aporie de la décision responsable, hétérogène au savoir, sont celles qui le problématise. Le fait de « déconstruire » semble être la seule voie pour arriver à un système dont la préoccupation majeure serait la singularité et non pas l'universalité rationnel et impersonnel.

## 5 La « pensée de midi » et le chemin vers le bonheur

### 5.1 La pensée grecque et le « mythe de Némésis »

Comme chaque mythe, le mythe de Némésis a connu plusieurs interprétations. Chez Hésiode, Némésis est présentée comme la fille de la nuit ; « la Nuit funeste conçut encore Némésis, ce fléau des mortels »<sup>585</sup> écrit-il dans *La Théogonie*. Fille de la déesse de la nuit, elle s'est unie de façon « violente avec Zeus, qui avait pris l'apparence d'un cygne, elle pondit un œuf, duquel naquirent Hélène et les Dioscures »<sup>586</sup>. Les Grecs ont personnifié la limite et l'ont appelée Némésis, dont le nom dérive du verbe grec νέμειν (némeîn), qui est employé quand nous parlons en règle générale de répartition équitable.

C'est sans surprise que le nom de Némésis apparaît dans les *Carnets* de Camus, en effet, nous savons que ce dernier était un admirateur de la pensée grecque et des idées

---

<sup>584</sup> NIELSBERG Jérôme- Alexandre, « Jacques Derrida, Penseur de l'événement », *L'Humanité*, 28 janvier 2004, <https://www.humanite.fr/node/299140>.

<sup>585</sup> HÉSIODE, *Théogonie*, Éditions du Théâtre Classique, 1814, p. 9.

<sup>586</sup> GUERIN Jeanyves, *Dictionnaire Albert Camus*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009, p. 600.

qu'elle véhiculait. La notion de la limite le préoccupe beaucoup et, à un moment donné, il écrit : « Némésis - déesse de la mesure. Tous ceux qui ont dépassé la mesure seront impitoyablement détruits »<sup>587</sup>. Comme pour *Le mythe de Sisyphe*, Camus désirait écrire un essai central à son troisième cycle, qui s'appellerait *Le mythe de Némésis*. C'est dans le thème de l'amour qu'il le place, à côté du roman *Le premier homme* et de la pièce *Don Faust* : « Le troisième étage, c'est l'amour : le Premier Homme, Don Faust. Le mythe de Némésis. La méthode est la sincérité »<sup>588</sup>.

Plus précisément, Camus note dans ses *Carnets* : « Le Mythe de Sisyphe (absurde). - II. Le Mythe de Prométhée (révolte). - III. Le Mythe de Némésis »<sup>589</sup> ; en effet, aucun substantif n'apparaît après le mot « Némésis ». En écrivant cela, il laisse penser qu'il avait peut-être l'intention de terminer ces cycles avec le mythe de la déesse de la mesure. À ce sujet, il écrit : « Ainsi, parti de l'absurde, il n'est pas possible de vivre la révolte sans aboutir en quelque point que ce soit à une expérience de l'amour qui reste à définir »<sup>590</sup> ; avec l'absurde et la révolte et l'importance que Camus leur attribue, l'amour semble être, pour lui, le thème de la réconciliation et de l'équilibre des contraires. Comment veut-il définir cette expérience de l'amour et quel lien a-t-elle avec la mesure ? Si l'absurde présuppose la mesure pour éviter le suicide de l'homme conscient de sa condition éphémère et si la révolte est inséparable de la mesure, pour ne pas nier ses propres valeurs, alors l'amour semble être la continuation de la pensée absurde et de la pensée de révolte. C'est cet amour, ce respect envers l'autre et envers la nature qui conduisent Camus à élaborer ce thème de la mesure, de la limite. Pour être solidaire, l'homme n'a d'autre choix que de tenir compte des limites puisque chaque excès peut être destructeur. Némésis et l'amour incarnent peut-être les deux aspects finals pour que Camus puisse terminer sa pensée sur l'existence humaine et sur comment l'homme peut arriver au bonheur. D'ailleurs, il le dit : « j'entrevois déjà une troisième couche autour du thème de l'amour »<sup>591</sup>.

« *L'exil d'Hélène* », qui se trouve dans son œuvre *L'été*, reprend aussi l'idée de limite dans la pensée grecque et y ajoute le rôle de la beauté classique, qui a été négligée, nous pourrions dire, par l'homme moderne : « La pensée grecque s'est toujours retranchée

---

<sup>587</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942– mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 158.

<sup>588</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 175.

<sup>589</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942– mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 257.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>591</sup> CAMUS Albert, *L'envers et l'endroit*, Bussière, Saint-Amand, 2010, préface.

sur l'idée de limite. Elle n'a rien poussé à bout, ni le sacré, ni la raison, parce qu'elle n'a rien nié, ni le sacré, ni la raison. Elle a fait la part de tout, équilibrant l'ombre par la lumière. Notre Europe, au contraire, lancée à la conquête de la totalité, est fille de la démesure. Elle nie la beauté comme elle nie tout ce qu'elle n'exalte pas. Et, quoique diversement, elle n'exalte qu'une seule chose qui est l'empire futur de la raison. Elle recule dans sa folie les limites éternelles et, à l'instant, d'obscures Érinyes s'abattent sur elle et la déchirent. Némésis veille, déesse de la mesure, non de la vengeance. Tous ceux qui dépassent la limite, sont, par elle, impitoyablement châtiés »<sup>592</sup>.

La philosophie grecque valorisait énormément le sens de la limite en ce qui concerne chaque action ; aujourd'hui, « les hommes d'Europe [...] oublient le présent pour l'avenir »<sup>593</sup> et c'est pour cette raison-là que « Notre Europe » situe la valeur à la fin de l'action. La mesure a perdu son sens, et elle a donné sa place à la démesure ; c'est la beauté qui doit apporter à la fois cette justesse et cette limite, qui semblent être devenues aujourd'hui des notions vides de sens. D'ailleurs, Camus a voulu faire cette « réconciliation » dont il parlait dans ses *Carnets*. Il voulait montrer que la réconciliation des contraires était possible. Il écrit à ce sujet : « Ils ont voulu répudier la beauté et la nature au seul profit de l'intelligence et de ses pouvoirs conquérants. Faust a voulu avoir Euphorion sans Hélène. L'enfant merveilleux n'est plus qu'un monstre difforme, un homonculus de bocal. Pour que naisse Euphorion, ni Faust sans Hélène, ni Hélène sans Faust »<sup>594</sup>. Ici, il fait référence aux personnages de Goethe, Faust et Hélène ; ces deux personnages, qui représentent respectivement le stéréotype de la masculinité et celui de la féminité, partagent un amour qui résulte à la naissance d'Euphorion. Ce dernier meurt dans l'œuvre de Goethe mais Camus désire son existence et pense que si Euphorion existait, tout serait différent. Comme il l'indique dans ses *Carnets* : « Le mythe d'Euphorion. L'enfant du titanisme contemporain et de la beauté antique. Goethe le fait mourir. Mais il peut vivre »<sup>595</sup>. Le fruit de cette union et le rêve qu'elle apporte avec elle peuvent être accomplis.

Néanmoins, il faut signaler que « Faust privilégie la réflexion sur quelques grandes polarités : l'opposition entre les temps modernes et l'Antiquité grecque, le masculin et le féminin, la culture véritable et l'idée de progrès, la tradition de la sagesse politique et le

---

<sup>592</sup> CAMUS Albert, *L'été*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 134-135.

<sup>593</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 380.

<sup>594</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 18.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 30.

nouveau despotisme de la rationalité »<sup>596</sup>. Faust incarne, si l'on peut dire, les contradictions du monde contemporain. Le rêve de Camus serait peut-être que ce monde contemporain et total et la mesure grecque et classique ne fassent qu'un, grâce à lui : « Nécessité et exaltation des contraires. La mesure lieu de contradiction. Soleil et ténèbres »<sup>597</sup>. Euphorion ne doit pas rester un désir, il peut devenir un but à atteindre. Selon Camus, « de même que l'absurde n'était pas dans le monde ou en nous mais dans cette contradiction entre le monde et notre expérience, de même le réel ni dans le désir, mais... La mesure est un mouvement, une transposition de l'effort absurde »<sup>598</sup>. Après Sisyphe, qui incarne l'homme absurde et Prométhée qui incarne l'esprit de la révolte, nous avons l'arrivée de Némésis qui va compléter les deux derniers.

## 5.2 L'amour de la vie et la « pensée de midi »

Pourquoi la mesure et la limite jouent-elles de très grands rôles dans l'œuvre de Camus? Pourquoi ressent-il le besoin de réconcilier des concepts opposés ? Peut-être que la réponse se trouve dans le fait que la réalité dans laquelle il vivait n'était faite que d'éléments contrastants. Une réalité, qui suscite en lui des émotions également contrastantes. Dans ses *Carnets*, il écrit : « réponse à la question sur mes dix mots préférés : le monde, la douleur, la terre, la mère, les hommes, le désert, l'honneur, la misère, l'été, la mer »<sup>599</sup>. Cette affirmation montre comment il voyait sa vie ; un mélange de contrastes, mais qui étaient en leur totalité, sa vie. Son envers et son endroit. Tel est le titre de sa première collection : *L'envers et l'endroit*. Dans cette collection, nous trouvons des moments de plénitude mais aussi de moments de déception. « Réalisant l'envers et l'endroit, je sais instinctivement [...] que c'est cela. Cela, c'est-à-dire cette vieille femme, une mère silencieuse, la pauvreté, la lumière sur les oliviers d'Italie, l'amour solitaire et peuplé, tout ce qui témoigne, à mes propres yeux, de la vérité »<sup>600</sup>.

À « l'amour de vivre »<sup>601</sup> s'ajoute le « désespoir de vivre »<sup>602</sup> ; toute la vie se tourne autour d'un oui et d'un non. Si nous commençons par l'absurde, il faut néanmoins

---

<sup>596</sup> LE RIDER Jacques, « FAUST (J. W. von Goethe) - Fiche de lecture », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/faust-j-w-von-goethe/>, consulté le 30 septembre 2018.

<sup>597</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 196.

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>599</sup> CAMUS Albert, *Carnets*, Gallimard, Paris, 1989, p. 15.

<sup>600</sup> CAMUS Albert, *L'envers et l'endroit*, Bussière, Saint-Amand, 2010, p. 25.

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>602</sup> *Ibid.*

noter que ce sentiment, décrit comme le divorce entre ce que nous désirons et ce que nous ne pouvons atteindre, représente déjà cette extrémité, cette contradiction qu'il y a dans l'existence. D'une part, l'homme absurde, qui a pris conscience, se trouve aussi devant une dualité ; l'homme révolté dit « non » à l'oppression et à la condition malheureuse de son existence. D'autre part, il dit aussi « oui » à cette valeur qu'il a en commun avec l'humanité, à la valeur de la solidarité. Alors, il est toujours question d'une polarité, d'une dualité. Camus est-il à la recherche d'un équilibre entre cette dualité ? Quel est cet équilibre ? En lisant ses *Carnets*, nous pourrions penser que la mesure pourrait être cet élément unificateur. En effet, il est question d'un équilibre par complémentarité : solitaire-solidaire, liberté-responsabilité. Ces pôles de l'existence s'enrichissent, nous pourrions dire, grâce à leur équilibre. La complémentarité de solitaire-solidaire est présente dans *Jonas ou l'artiste au travail*. En outre, l'équilibre entre la grandeur de l'âme humaine et la misère sont évidentes dans *La Peste*. Dans chaque cas et dans chaque circonstance, l'homme se trouve face à ses limites et doit réfléchir aux moyens de résister à l'envie de contester celles-ci. Les œuvres de Camus montrent, entre autres, que la recherche de l'unité, de la mesure et de l'équilibre doit se faire en n'excluant rien de ce monde.

Camus écrit notamment dans ses *Carnets* : « Le jour où l'équilibre s'établira, ce jour-là, j'essaierai d'écrire l'œuvre dont je rêve. Elle ressemblera à L'Envers et L'Endroit, c'est-à-dire qu'une certaine forme d'amour y sera mon tuteur. Il me semble que je le peux [...] Je mettrai au centre [...] l'admirable silence d'une mère, la quête d'un homme pour retrouver un amour qui ressemble à ce silence, le trouvant enfin, le perdant, et revenant à travers les guerres, la folie de justice, la douleur, vers le solitaire et le tranquille dont la mort est un silence heureux»<sup>603</sup>. Pouvoir exister entre « l'amour de vivre » et le « désespoir de vivre » est un rêve à atteindre. Cet amour pour la vie est présent dans *Le Premier Homme* ; cette œuvre est un livre d'amour et une œuvre véritablement personnelle qui s'appuie sur la vraie célébration de la nature, de la terre, du ciel et de la chair. « La gloire de la lumière emplissait ces jeunes corps d'une joie qui les faisait crier sans arrêt, ils régnaient sur la vie et sur la mer, et ce que le monde peut donner de plus fastueux ils le recevaient et en usaient sans mesure comme des seigneurs assurés de leur richesse irremplaçable »<sup>604</sup>. Cet amour de la nature est étroitement lié à l'amour de la vie : il faut aimer la vie avant d'en aimer le sens. Renoncer à vivre, c'est justement ce à quoi Camus n'a jamais consenti. Le goût de la vie, le sens des plaisirs, l'amour des femmes, la beauté

---

<sup>603</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942 –mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 234.

<sup>604</sup> CAMUS Albert, *Le premier homme*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 64.

du monde sont pour lui des éléments indispensables. Dans *Noces*, l'écrivain fait cette constatation: « je comprends ici ce qu'on appelle gloire : le droit d'aimer sans mesure »<sup>605</sup>, « ce soleil, cette mer, mon cœur bondissant de jeunesse, mon corps au goût de sel et l'immense décor où la tendresse et la gloire se rencontrent dans le jaune et le bleu. C'est à conquérir cela qu'il me faut appliquer ma force et mes ressources »<sup>606</sup>. L'amour pour la nature et pour tout ce en quoi elle consiste mène aussi à l'amour des hommes qui font, eux aussi, partie de cette nature merveilleuse.

L'amour semble être le seul sentiment qui peut donner un goût d'infini et Camus essaie de montrer cela à travers un personnage qui évoque ce sentiment. Janine, la femme adultère de la première nouvelle de *L'exil et le royaume*, découvre à travers une expérience extatique, face au désert, sa relation à l'infini, sa capacité d'ouverture à l'altérité. « Des milliers d'étoiles se formaient [...] commençaient de glisser insensiblement vers l'horizon. Janine ne pouvait s'arracher à la contemplation de ces feux à la dérive. Elle tournait avec eux [...] la réunissait peu à peu à son être le plus profond »<sup>607</sup>. Elle semble avoir trouvé son identité ; « elle respirait, elle oubliait le froid [...] la longue angoisse de vivre et de mourir. Après tant d'années où, fuyant devant la peur [...] elle s'arrêtait enfin. En même temps, il lui semblait retrouver ses racines »<sup>608</sup>. Janine transmet le message que, même si dans notre vie quotidienne, la médiocrité règne nous portons en nous cette capacité d'ouverture à l'infini. La réconciliation de l'homme avec le monde est un désir profond de notre écrivain ; « ce bain violent de soleil et de vent épuisait toutes mes forces de vie [...] je suis ce vent et dans le vent [...] et jamais je n'ai senti [...] à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde »<sup>609</sup>.

Largement influencé par la philosophie grecque, Camus ne pouvait qu'être ébloui par la façon dont les Grecs admiraient la nature et par leur sensibilité face à la beauté de notre monde. D'ailleurs, plusieurs notions centrales de la pensée de Camus sont empruntées et influencées par le monde grec ; notamment les notions de la limite et de la mesure, du mythe, de la beauté, de la nature et même de la tragédie. Toutes ces notions ne pouvaient être comprises que dans leur enracinement grec. La présence de la Grèce et le rôle qu'elle pouvait jouer est explicite dans *L'homme révolté* ; apparemment, selon Camus, l'homme du XX<sup>ème</sup> siècle aurait perdu le sens de la mesure, de la limite, et de la beauté et deviendrait de plus en plus infidèle à la terre. Comme l'exclame Camus : « Pour les Grecs,

---

<sup>605</sup> CAMUS Albert, *Noces*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 16.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>607</sup> CAMUS Albert, *L'Exil et le Royaume*, Novoprint, Barcelone, 2011, p. 33.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>609</sup> CAMUS Albert, *Noces*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 26.

la beauté est au départ. Pour un Européen, elle est un but, rarement atteint. Je ne suis pas moderne »<sup>610</sup>.

C'est pour cette raison que c'est à la pensée grecque sur laquelle il faut se pencher à nouveau pour reconstruire un humanisme. Ainsi, dans ses *Carnets*, Camus souligne: « Il paraît qu'il me reste à trouver un humanisme [...] Et la pensée grecque par exemple était bien autre chose qu'un humanisme. C'était une pensée qui faisait sa part à tout »<sup>611</sup>. Nous pourrions dire que, selon l'écrivain, la Grèce était un moyen de continuer de vivre ; ces phrases notées dans les *Carnets* montrent que son séjour en Grèce lui avait permis de faire face aux malheurs plus facilement : « Ces vingt jours de courses à travers la Grèce [...] ils m'apparaissent comme une seule et longue source de lumière que je pourrai garder au cœur de ma vie. La Grèce n'est plus pour moi qu'une longue journée étincelante, étendue le long des traversées et aussi comme une île énorme couverte de fleurs rouges et de dieux mutilés [...] Retenir cette lumière, revenir, ne plus céder à la nuit des jours... »<sup>612</sup>.

Pour que l'homme puisse survivre dans ce monde démesuré, Camus propose « la pensée de midi » ; dans *Actuelles II*, il écrit : « je n'ai pas dit [...] que la solution de toutes choses se trouve près de la Méditerranée. J'ai dit seulement que depuis cent cinquante ans, l'idéologie européenne s'était constituée contre les notions de nature et de beauté (par conséquent de limite), qui ont été, au contraire, au centre de la pensée méditerranéenne. J'ai dit que du même coup un équilibre s'était rompu, que l'Europe n'avait jamais été que dans cette lutte entre midi et minuit et qu'une civilisation vivante ne pourrait pas se constituer en dehors de cette tension, sans cette tradition méditerranéenne négligée depuis si longtemps »<sup>613</sup>. En parlant de tradition méditerranéenne, Martin Rodin écrit que la Méditerranée est la « région où les éléments de la nature se tempèrent les uns les autres »<sup>614</sup>. Cet aspect permet à Camus d'élaborer sa pensée de midi, sa pensée d'équilibre. Cette « pensée de midi » se fonde sur l'amour grec de la vie ; elle privilégie l'individu qui se sent libre et qui est altruiste, qui sait et peut être un homme solitaire mais aussi un homme solidaire ; ce « midi » est, d'une manière, le synonyme de l'équilibre. En vivant dans un monde d'extrêmes, le « midi » pour Camus est là où les extrêmes peuvent trouver leur mesure, puisque l'absolu n'aboutit à rien d'autre qu'au danger. Pour que la vie prenne forme, il faut rompre avec ces tentations d'absolu. C'est l'heure qui coupe la journée en

---

<sup>610</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942- mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 190.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>613</sup> « Entretien sur la révolte », *Actuelles II* in GUERIN Jeanyves, *Dictionnaire Albert Camus*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009, p. 353.

<sup>614</sup> RODAN Martin, *Camus et l'Antiquité*, Peter Lang, Suisse, 2014, p. 17.



deux, avant midi et après-midi, la « pensée de midi » renvoie au soleil ; elle est solaire, donc elle est opposée à la vision nocturne. « Nécessité et exaltation des contraires. La mesure lieu de contradiction. Soleil et ténèbres »<sup>615</sup>. Cette volonté de Camus de vivre avec tempérance révèle son désir d'harmonie pour ne plus être un étranger au monde. Sa pensée de midi, c'est un appel à ne pas subir la démesure et à rechercher sans cesse la mesure ; une pensée des limites qui peut inspirer une nouvelle façon de vivre. Vivre en respectant la nature, et en ne faisant qu'un avec elle. Une nouvelle éthique doit se construire.

Une nouvelle éthique qui ne cessera jamais de reconnaître que la vie n'est rien d'autre qu'une dualité ; il y a toujours le soleil mais il y aussi l'ombre. À travers ses œuvres, Camus décrit cette dualité de la vie. *L'Exil et le royaume* et *L'Envers et l'endroit* sont des œuvres qui dépeignent cette vie pleine d'oppositions et d'ambiguïtés. Roger Quilliot avait dit que chez Camus « tout est double, tout va par couple »<sup>616</sup>. En effet, Camus ne désirait pas séparer les choses puisqu'il considérait que « la vérité n'est pas dans la séparation. Elle est dans la réunion »<sup>617</sup>. Remarquons néanmoins que, pour donner au lecteur une image plus claire de son projet d'écriture, il éloigne les thèmes qu'il analyse pour les unir plus tard. En lisant le cycle de l'absurde, par exemple, certains ont l'impression que l'homme n'a aucun espoir dans ce monde ; il faut lire le cycle de la révolte pour pouvoir comprendre que les deux cycles sont reliés. Jean-Claude Brisville affirme que Camus « est le seul peut-être de tous les écrivains de son temps qui ait su maintenir un dialogue dramatique entre l'humiliation et la beauté, la souffrance de l'homme et sa joie, l'histoire et la nature »<sup>618</sup>. En bref, toute opposition est un lien chez Camus ; c'est cela qu'il faut concevoir. Un élément ne peut pas être compris sans l'autre. Nous sommes toujours « à l'âge de la séparation »<sup>619</sup> et la réconciliation des contraires conduira avec « la pensée de midi » à une vie plus harmonieuse, pour pouvoir être au « juste milieu ».

Au demeurant, cette « pensée de midi » de Camus nous la retrouvons aussi chez Nietzsche sous un autre nom. Plus précisément, le philosophe parle du « grand midi ». Dans son œuvre *Ainsi, parlait Zarathoustra*, Nietzsche écrit : « Et ce sera le grand midi, quand l'homme sera au milieu de sa route entre la bête et le Surhomme, quand il fêtera,

---

<sup>615</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 196.

<sup>616</sup> QUILLIOT Roger, *La mer et les prisons*, Gallimard, Paris, 1970, p. 310.

<sup>617</sup> SIMON Émile, *Rencontre avec Camus*, La Revue Du Caire, 1948.

<sup>618</sup> BRISVILLE Jean-Claude, *Camus*, Gallimard, Paris, 1959, p. 39.

<sup>619</sup> CAMUS Albert, *Journaux de Voyage*, Gallimard, Paris, 1978, p. 134.

comme sa plus haute espérance, son chemin qui mène à un nouveau matin »<sup>620</sup>. Quel est donc ce « grand midi » ? Selon Heidegger, c'est ce « point de séparation entre le temps du nihilisme et celui de la recherche de nouvelles valeurs »<sup>621</sup>. Le passage qui suit résume une interprétation possible de la « pensée de midi » de Camus : « C'est l'heure où commence la tragédie de l'étant en tant que tel, l'heure où le beau et le redoutable, la grandeur, l'élan vers les hauteurs et la descente vers les profondeurs, la plus grande douleur et la plus grande espérance vont à la rencontre l'un de l'autre. Car l'esprit tragique est tout pénétré de contradictions. Il est tourment, destruction, refus. Il est aussi affirmation du tourment, de la destruction et du refus »<sup>622</sup>. Zarathoustra s'exclame que « c'est pour eux tous que vient maintenant le jour, le changement, l'épée du jugement, le grand midi : c'est là que bien des choses seront manifestes ! »<sup>623</sup>

Ce « grand midi » a-t-il un rapport avec ce que Nietzsche appelle « éternel retour » ? Ce dernier est un concept philosophique originellement héraclitéen et stoïcien, qui a par la suite été repris par la pensée nietzschéenne afin de désigner une vision cyclique de l'univers, où tout revient sans cesse. À travers ses écrits, Nietzsche indique que l'éternel retour exprime une affirmation ; ainsi, dans *Ecce Homo*, il parle de « l'éternelle joie du "devenir" elle-même, cette joie qui comporte celle de l'anéantissement »<sup>624</sup>. Le philosophe allemand nous laisse comprendre que « dans l'éternel retour, la négation comme qualité de la volonté de puissance se transmue en affirmation, elle devient une affirmation de la négation elle-même, elle devient une puissance d'affirmer, une puissance affirmative »<sup>625</sup>. Et par là, nous arriverons nous pourrions dire au « grand midi ». Est-ce là l'éternel retour à une forme de guérison contre le nihilisme ? Nietzsche constate que : « Je ne me suis jamais donné tant de bonheur qu'à l'époque la plus malade, la plus douloureuse de ma vie : on n'a qu'à jeter les yeux sur l'Aube ou le Voyageur et son ombre pour comprendre ce que fut ce « Retour à soi-même », une forme suprême de la guérison ! »<sup>626</sup>. Chaque lecteur peut en tirer ses propres conclusions. Il ne faut pas oublier que, selon Camus, c'est au moment où Sisyphe fait une pause qu'il surmonte son existence absurde. De plus, Nietzsche nous montre le même chemin en utilisant « l'éternel retour ». Nous

---

<sup>620</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 116.

<sup>621</sup> ASSAD MIKHAIL Fawzia, « Heidegger interprète de Nietzsche », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1968, No. 1, p. 32, [https://scihub.tw/https://www.jstor.org/stable/40901037?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://scihub.tw/https://www.jstor.org/stable/40901037?seq=1#page_scan_tab_contents) in HEIDEGGER Martin, « Nietzsche ».

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>623</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 283.

<sup>624</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, p. 27.

<sup>625</sup> DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, p. 80.

<sup>626</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, p. 33.

pourrions parvenir à la conclusion que c'est à travers ce retour que l'homme arrivera au « grand midi » du philosophe et à la « pensée de midi » de Camus. « L'éternel retour est l'être, et l'être est sélection »<sup>627</sup> ; tout est question d'équilibre, nécessaire pour que les contraires puissent trouver leurs limites. L'idée de l'éternel retour ne nous sera livrée que de manière indirecte, à travers l'œuvre de Nietzsche. En effet, cette idée constitue une énigme, l'énigme essentielle de *Zarathoustra*, comme Nietzsche nous le démontre quand il déclare dans *Ecce Homo* que l'idée fondamentale de *Zarathoustra* est celle de l'éternel retour ; « l'idée fondamentale de l'œuvre, celle du Retour Perpétuel, - formule d'approbation la plus haute qu'on ait jamais atteinte »<sup>628</sup> s'exclame-t-il. Ces mots de Zarathoustra résument cette pensée :

« Je fais moi-même partie des causes de l'éternel retour des choses.

- Je reviendrai avec ce soleil, avec cette terre, avec cet aigle, avec ce serpent – non pas pour une vie nouvelle, ni pour une vie meilleure ou semblable :
- je reviendrai éternellement pour cette même vie, identiquement pareille, en grand et aussi en petit, afin d'enseigner de nouveau l'éternel retour de toutes choses, –
- afin de proclamer à nouveau la parole du grand Midi de la terre et des hommes, afin d'enseigner de nouveau aux hommes le venue du Surhomme »<sup>629</sup>.

### 5.3 Les notions de la limite et de la valeur

Puisque nous avons mentionné la notion de la mesure et le rôle qu'elle joue dans la pensée de Camus, il est logique de faire aussi référence à la notion de limite puisque ces deux notions renvoient l'une à l'autre et se complètent. En entendant ces deux termes, certains peuvent être tentés de dire que ces notions ont la même signification, ce qui n'est pas tout à fait vrai puisqu'elles sont légèrement différentes. La notion de la limite montre qu'une frontière existe et que dès lors que cette frontière est dépassée, d'une manière ou d'une autre, cela veut dire qu'il y a eu une transgression de cette limite. Dans le cas de la mesure, il y a une différence. En parlant de celle-ci, nous faisons référence à de justes proportions et à comment il ne faut pas les briser, comme nous l'avons vu auparavant.

---

<sup>627</sup> DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, p. 80.

<sup>628</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, p. 37.

<sup>629</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p. 329.

À travers l'œuvre de Camus, nous constatons qu'il est en quête de limites qui lui serviront de mesures ; d'ailleurs la réflexion sur la limite doit être complétée par celle de la mesure pour arriver à des résultats positifs. Il faut néanmoins signaler qu'à côté de ces deux notions, se trouve aussi celle de la valeur, qui apporte avec elle des connotations éthiques de limite et de mesure. En lisant les œuvres de Camus, nous constatons que le mot « limite » est employé à plusieurs reprises. La question à laquelle il faut nous intéresser est la suivante : « Où est la limite ? »<sup>630</sup> Chez Camus, la notion de limite retrouve tout son sens dans le cycle de la révolte. « Il y a une limite que vous ne dépasserez pas. En somme, ce non affirme l'existence d'une frontière »<sup>631</sup> affirme-t-il dans *L'homme révolté*. Cette phrase qui apparaît dans ses *Carnets* complète ce qu'il indique dans *L'homme révolté* : « Toute révolte s'achève et se prolonge dans l'affirmation de la limite humaine »<sup>632</sup>.

Pour que la solidarité humaine existe, et pour que les deux absolus du « oui » et du « non » ne vainquent pas, la « limite doit être la vérité de tous »<sup>633</sup> puisque « sur la limite se tient le véritable équilibre de la morale »<sup>634</sup>. Cette « pensée de midi » se gouverne par la notion de la limite, et cette phrase la démontre : « Il n'y a pas de justice, il n'y a que des limites »<sup>635</sup>. Pour Camus, la limite, c'est la justice, puisque si l'homme cesse de briser les frontières de celle-ci, la justice régnera un jour, dans un futur lointain. « Ce monde été fait, par aucun des dieux ni par aucun des hommes ; il a toujours été et sera toujours feu éternellement vivant, s'allumant par mesure et s'éteignant par mesure »<sup>636</sup> comme le souligne Héraclite.

Pour revenir à la notion de valeur, nous devons nous pencher sur le fait qu'il n'y a de valeur que si ce à quoi elle s'attache est valorisé. Dans ses *Carnets*, Camus explique : « Notre tâche : créer l'universalité ou du moins les valeurs universelles »<sup>637</sup>. Quand nous parlons des valeurs, il y a presque toujours un problème concernant la nature de cette notion. Nous ne pouvons pas facilement déterminer quand et comment un acte est valorisé. Plus précisément, nous pourrions nous interroger : La valeur est-elle présente dans la chose

---

<sup>630</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942 – mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 260.

<sup>631</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 27.

<sup>632</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942 – mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 147.

<sup>633</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 30.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>635</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942 – mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 187.

<sup>636</sup> HÉRACLITE, « Fragments », 1887, Clément, Stromates, V, 104, 1.

<sup>637</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942 – mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 124.

qu'elle caractérise ou bien l'avons-nous inventée ? Dans le premier cas, nous pourrions dire qu'elle nous est imposée, alors que dans le deuxième cas, elle prend la forme d'une notion complètement subjective.

Camus indique qu'« on ne peut pas supprimer absolument les jugements de valeur. Cela nie l'absurde »<sup>638</sup>. Au moment où un homme décide que le suicide n'est pas une option face à l'absurdité du monde, vouloir maintenir sa vie montre déjà qu'il réalise que la vie a une valeur ; « Si la décision finale est de rejeter le suicide pour soutenir la confrontation, c'est reconnaître implicitement la vie comme seule valeur de fait, celle qui permet la confrontation, qui est la confrontation "celle sans quoi rien". D'où il ressort que pour obéir à cette valeur absolue, qui rejette le suicide rejette également le meurtre »<sup>639</sup> explique Camus. Ici, l'écrivain parle d'une valeur absolue ; avec cette constatation, nous supposons que les valeurs peuvent être catégorisées. Existe-t-il des valeurs qui comptent plus que d'autres ? Faut-il classer toutes les valeurs de la même manière ? Nous avons entre autres, la justice, la liberté, le beau, la solidarité et la dignité. Pouvons-nous mettre ces valeurs dans un ordre ? Peuvent-elles ranger selon une certaine hiérarchie ? Toutes ces notions, qui peuvent être considérées comme des valeurs, jouent un rôle dans la révolte, mais certaines sont plus importantes que d'autres. Ou le sont-elles vraiment ? Dans *L'homme révolté*, Camus souligne que « toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur. S'agit-il au moins d'une valeur ? »<sup>640</sup> Au moment où l'homme absurde rejette le suicide, il doit créer ses propres valeurs pour pouvoir mener une vie harmonieuse. Vivant dans un monde où le sacré et les valeurs absolues ne font rien d'autre que détruire, l'homme doit trouver des valeurs pour échapper à ce monde ; « À moins de fuir la réalité, il nous faut trouver en elle nos valeurs »<sup>641</sup>.

À travers les écrits de Camus, le lecteur réalise très tôt que la révolte elle-même se trouve parmi les valeurs les plus importantes ; « En assignant à l'oppression une limite en deçà de laquelle commence la dignité commune à tous les hommes, la révolte définissait une première valeur »<sup>642</sup>. Comme nous l'avons analysé auparavant, la révolte va de pair avec les notions de valeur, dont une semble tout particulièrement se distinguer des autres. La liberté est la « seule valeur impérissable de l'histoire »<sup>643</sup>. Elle peut incarner à la fois une passion et un désir très personnel et individuel, mais aussi une passion qui n'aboutira

---

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>640</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 28.

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 363.

pas toujours au bonheur mais, la plupart du temps, à une domination égoïste. Ce sera notamment le cas pour ceux qui pensent qu'il est nécessaire de sacrifier le présent afin d'atteindre l'avenir idéal ; « la liberté ce n'est pas l'espoir de l'avenir. C'est le présent et l'accord avec les êtres et le monde dans le présent »<sup>644</sup>. En somme, la liberté et la justice représentent pour Camus des valeurs qui aideront l'homme à comprendre ce qui est important et ce qui ne l'est pas dans la vie, ce qui n'est pas toujours une tâche facile. « La liberté n'est que le vœu de quelques esprits. La justice celui du plus grand nombre et le plus grand nombre confond même la justice et la liberté. Mais question : la justice absolue égale-t-elle le bonheur absolu? - On arrive à cette idée qu'il faut choisir de sacrifier la liberté à la justice ou la justice à la liberté »<sup>645</sup>. À ce titre, Camus donne une réponse dans *L'homme révolté* : « La liberté absolue raille la justice. La justice absolue nie la liberté. Pour être fécondes, les deux notions doivent trouver, l'une dans l'autre, leur limite. Aucun homme n'estime sa condition libre, si elle n'est pas juste en même temps, ni juste si elle ne se trouve pas libre »<sup>646</sup>.

L'expérience de la révolte mène inévitablement à la découverte de valeurs mais il faut néanmoins signaler que cette découverte est au départ assez confuse et obscure. La justice et la liberté en étant elles-mêmes des notions perplexes suscitent à leur tour des sentiments confus concernant les valeurs qu'un homme doit avoir face à ses actions. Comme nous l'avons remarqué auparavant, le problème des fins et des moyens qui sont employés dans chaque cas reste un problème persistant. Ici, les valeurs pour chacun se différencient ; pour les révolutionnaires russes, tuer le tsar pour revendiquer la liberté était considérée comme une valeur suprême. Mais comment pouvons-nous accepter que n'importe quel meurtre puisse être considéré comme valeur ? Camus indique que « quant aux moyens d'atteindre ces buts, c'est-à-dire la vie et l'histoire, aucune valeur préexistante ne pouvait les guider »<sup>647</sup>. Puisqu'ils n'avaient en tête que leur but, toute valeur semble être niée et il semble clair que ces révolutionnaires n'avaient pas compris la vraie signification de la notion. Leur rêve pour un monde libre de tyrannie, pouvait être considéré comme une valeur en lui-même, mais est-il juste de nier certaines valeurs pour que d'autres prédominent ? Selon Camus, il y a un optimisme dans leur désir « jusque dans leurs négations les plus extrêmes, ils ont donné corps à une valeur, ou une vertu nouvelle, qui n'a

---

<sup>644</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 179.

<sup>645</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942–mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 99.

<sup>646</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 363.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 174.

pas fini, même aujourd'hui, de faire face à la tyrannie et d'aider à la vraie libération »<sup>648</sup> mais faut-il oublier que la fin ne doit pas justifier les moyens ? « Mais si la révolution est l'unique valeur, elle exige tout et même la délation, donc le sacrifice de l'ami »<sup>649</sup> souligne Camus et il continue un peu plus loin en disant que « quand la révolution est la seule valeur, il n'y a plus de droits, en effet, il n'y a que des devoirs »<sup>650</sup>. En fin de compte, la pensée de Camus sur la valeur et la limite peut se résumer en une seule phrase : « l'affirmation d'une limite, d'une dignité et d'une beauté communes aux hommes, n'entraîne que la nécessité d'étendre cette valeur à tous et à tout et de marcher vers l'unité sans renier les origines »<sup>651</sup>.

La valeur de la vie et du destin qui unit tous les hommes doit être la seule valeur qui peut pousser l'homme à nier tout d'abord tout ce qui est contre la vie et ensuite à le pousser à construire des valeurs pour garder cette vie précieuse ; « tout révolté [...] plaide donc pour la vie, s'engage à lutter contre la servitude, le mensonge et la terreur [...] que ces trois fléaux font régner le silence entre les hommes, les obscurcissent les uns aux autres et les empêchent de se retrouver dans la seule valeur qui puisse les sauver du nihilisme, la longue complicité des hommes aux prises avec leur destin »<sup>652</sup>.

#### 5.4 L'« hybris » et la « catharsis »

Dans *Noces*, Camus déclare que « ce n'est pas si facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde »<sup>653</sup> ; il déclare avoir trouvé à Tipasa cette « mesure profonde ». « J'apprenais à respirer, je m'intégrais et je m'accomplissais »<sup>654</sup> dit-il. Camus s'oppose à ceux qui ne connaissent pas leur mesure et qui divinisent soit le devenir historique soit la transcendance. Pour Camus, c'est au nom de cette « mesure profonde » que l'homme va se retrouver lui-même. Si la mesure n'est pas respectée, l'homme tombe dans le piège de l'autodestruction qui est le résultat de la haine et du désespoir. Montaigne l'avait bien souligné : « La plus grande chose du monde c'est de sçavoirestre à soy »<sup>655</sup>. Cela dit, il faut noter que la sagesse grecque était basée sur les notions de mesure et de démesure ; deux maximes des Sept Sages montrent d'ailleurs ces deux aspects. Dans la

---

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 354-355.

<sup>653</sup> CAMUS Albert, *Noces*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 14.

<sup>654</sup> *Ibid.*

<sup>655</sup> MONTAIGNE, *Les Essais, Livre I*, Éditions eBooksFrance, mai 2000, p. 118.

Grèce Antique, les Sept Sages était le « nom donné à sept philosophes ou hommes politiques [...] Leur sagesse s'exprima par des maximes morales ou pratiques utiles dans la conduite politique de la Cité »<sup>656</sup>.

La liste la plus ancienne des Sept Sages dont nous disposons est celle qui figure dans *Le Protagoras* de Platon ; « de ce nombre étaient Thalès de Milet, Pittacos de Mytilène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Mison de Khéné et Chilon de Lacédémone qui passait pour être le septième de ces sages. Tous furent des émules, des partisans et des sectateurs de l'éducation lacédémonienne »<sup>657</sup>. En effet, « ces sages s'étant rassemblés offrirent en commun à Apollon les prémices de leur sagesse et firent graver sur le temple de Delphes ces maximes qui sont dans toutes les bouches : Connais-toi toi-même et Rien de trop »<sup>658</sup>. Ces dernières sont les deux maximes qui font référence à la mesure. La première a été mieux appliquée par Socrate ; C'est en se connaissant, en cherchant en lui-même, que l'homme peut trouver la sagesse. Il est primordial de noter que pour trouver celle-ci il faut que l'homme continue d'apprendre tout au long de sa vie. D'ailleurs, cette citation célèbre se divise en deux parties : connais-toi, d'une part et toi-même, d'autre part. En règle générale, « connais-toi » implique que chaque individu devait connaître sa propre personne. Comment un individu pourrait-il trouver sa voie vers la sagesse s'il ne se connaît pas lui-même ? La deuxième partie de la maxime « toi-même », nous montre peut-être que nous sommes seuls face à nous-mêmes et, de ce fait, nous sommes les seuls responsables de nos actions. Comme nous l'avons vu auparavant, Socrate soulignait le fait que l'ignorance est un mal qui peut conduire l'homme à des actions démesurées ; se connaître soi-même évitera cette situation défavorable. En ce qui concerne la maxime « Rien de trop », elle invite à réfléchir sur le sens de mesure qui doit être l'attitude adoptée face à l'excès, à « l'hybris » comme il est nommé par les Grecs. « Pour les Grecs, la démesure humaine ne veut rien dire que *ύβρις*, l'orgueil, en grec. C'est lui qui a été suivi et immédiatement châtié par Némésis »<sup>659</sup>. De nombreux messages découlent des tragédies grecques mais celui de l'orgueil et de comment il est traité est un enseignement capital. En effet, presque tous les héros des tragédies grecques sont condamnés à des destins tragiques, et cela à cause de leur orgueil démesuré. Les hommes, qui essaient de rivaliser avec les dieux subissent des punitions terribles. C'est d'ailleurs au moment-même où l'homme désire plus que ce que le destin lui offre, qu'il se trouve, d'une manière, « condamné ».

<sup>656</sup> LAROUSSE, « Dictionnaires de Français », *Le Site des Éditions Larousse*,

<http://www.larousse.fr/encyclopedie/groupe-personnage/Sages/183117>, consulté le 09 octobre 2018.

<sup>657</sup> PLATON, *Protagoras*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Collection Philosophie, Volume 10, p. 96.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>659</sup> RODAN Martin, *Camus et l'Antiquité*, Peter Lang, Suisse, 2014, p. 134.



L'« hybris » est considéré par les anciens grecs, comme le péché tel qu'il est conçu par le christianisme. Camus souligne dans ses *Carnets* : « Mesure. Ils la considèrent comme la résolution de la contradiction. Elle ne peut être rien d'autre que l'affirmation de la contradiction et la décision héroïque de s'y tenir et d'y survivre »<sup>660</sup>. Il est question d'une décision qui implique la fidélité à la mesure. L'homme doit comprendre que l'excès n'a pas de place dans sa vie. Il faut du courage pour se connaître soi-même.

Œdipe, le héros tragique de Sophocle, agit toujours dans l'excès ; « l'insolence engendre le tyran ; l'insolence, s'étant rassasiée dans sa folie de nombreuses actions insensées et mauvaises, parvenue au faîte le plus haut, est précipitée au fond de son destin d'où elle tente en vain de sortir »<sup>661</sup>. Nous pourrions dire qu'il représente la figure tragique par excellence. En étant la figure de la démesure, il est aussi celle du châtement et même de l'hybris. Il se croit au-dessus des mortels, et pour cette raison-là, une rivalité s'établit entre Œdipe et les dieux. Le parricide et l'inceste sont les deux horreurs commises par le roi. Chez Sophocle, Œdipe, n'est coupable de rien, il tue son père en croyant qu'il était quelqu'un d'autre, et il épouse sa mère, forcé par le peuple Thébain qui le veut comme roi. Il est responsable de son malheur sans avoir conscience de ses actes ; « les maux les plus lamentables sont ceux qu'on se fait à soi-même »<sup>662</sup>. D'ailleurs, vouloir trop savoir, est aussi un signe d'hybris ; toute la tragédie d'Œdipe est une enquête, puisque le roi veut savoir qui a tué Laïos. L'homme doit comprendre qu'il n'est ni omniprésent, ni omnipuissant, il doit reconnaître ses limites. À un moment donné, Œdipe perd l'admiration du public, au moment où il est gouverné par sa colère et il « attaque » Tirésias. Il oblige le prêtre d'Apollon à révéler qu'Œdipe lui-même est la cause de ses malheurs, et ce dernier n'arrive pas à reconnaître la vérité telle qu'elle est dite par Tirésias. Incapable de maîtriser sa colère, il perd tout sens de mesure ; il maudit le prêtre et le renvoie ; « Qui pourrait endurer de telles paroles ? Va-t'en, abominable ! Hâte-toi ! Sors de ces demeures, et sans retour ! »<sup>663</sup> Il devient irrationnel quand il accuse Tirésias et Créon d'avoir comploté pour qu'ils s'emparent de son trône. Ce comportement n'est qu'une offense pour les dieux ; « Ceci te sera dur, quand ta colère sera éteinte. De telles natures sont châtiées par elles-mêmes »<sup>664</sup>. Afin de retrouver un équilibre, tout homme qui dépasse les limites se trouve châtié ; « il déchoit ainsi de sa qualité d'homme civilisé, c'est-à-dire d'homme qui se connaît lui-même, manque à ses responsabilités envers la ville de Thèbes et à ses devoirs

<sup>660</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Chicoutimi, 2010, p. 28.

<sup>661</sup> SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, Éditions du THÉÂTRE CLASSIQUE, février 2016, p. 33.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 26.

envers les Dieux. Il se rabaisse au niveau d'un barbare [...] cela permet à Sophocle de se servir de cette légende pour souligner les anciennes leçons : « connais-toi toi-même » et « Modération en toutes choses »<sup>665</sup>. Camus souligne dans ses *Carnets* : « la force dans la modération est la force supérieure »<sup>666</sup>.

Pour revenir à la maxime « connais-toi toi-même », il faut néanmoins signaler qu'à un moment donné, nous constatons que Jocaste dit à Œdipe « Ô malheureux ! Plaise aux dieux que tu ne saches jamais qui tu es ! »<sup>667</sup> ce qui montre encore une fois que le « connais-toi toi-même » joue un rôle significatif dans la tragédie. Ici, le lecteur peut interpréter cette phrase métaphoriquement ; c'est-à-dire qu'Œdipe ne sait pas quelle est son identité mais que Sophocle, a peut-être voulu transmettre l'idée de la maxime mentionnée plus haut. L'ignorance apporte des conséquences malheureuses et Œdipe en est l'exemple parfait. « Toi seul es ton propre ennemi »<sup>668</sup> dit Tirésias à Œdipe en désirant peut-être lui montrer que c'est seulement à l'homme de découvrir qu'il a le pouvoir de vivre en ayant conscience de ses actions et de ses décisions. Ce savoir limité qu'Œdipe a de son destin, montre selon nous que l'homme ne saura jamais à quoi ressemblera son voyage sur cette terre, mais que c'est à lui d'essayer de comprendre et de découvrir quelle attitude adopter pour mener une vie harmonieuse, même si son destin lui échappe. Sisyphe roule son rocher même s'il connaît qu'il n'arrivera jamais quelque part ; dans cette répétition des gestes et des mouvements que nous nommons vie, Œdipe et Sisyphe doivent embrasser leur destin inconnu.

En outre, il y a un passage dans *Les travaux et les jours* d'Hésiode qui nous permet de comprendre le sens du terme « hybris » et comment des rois, comme Œdipe, tombent dans son piège ; c'est quelque chose qui pèse sur celui qui en est victime et même le plus puissant des hommes risque de le subir ; « Ô Persès ! Écoute la voix de l'équité, et abstiens-toi de l'injure, car l'injure est fatale à l'homme faible ; l'homme de bien ne la supporte pas facilement : accablé par elle, il tombe sa victime. Il est un chemin plus noble qui mène à la justice. La justice finit toujours par triompher de l'injure. Mais l'insensé ne s'instruit que par son propre malheur »<sup>669</sup>. Ce passage vient après une fable qui est racontée dans le récit ; il s'agit d'une fable où Hésiode essaie de dépeindre le sens de l'excès, de la démesure. C'est la fable du rossignol et de l'épervier qui pourrait se résumer ainsi : « Un

---

<sup>665</sup> LA BELLE Maurice-M, Le « Paradoxe » dans « Œdipe Roi » et le « Roi Lear », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 1969. p. 343-347.

<sup>666</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Chicoutimi, 2010, p. 188.

<sup>667</sup> SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, Éditions du THÉÂTRE CLASSIQUE, février 2016, p. 41.

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>669</sup> HÉSIODE, *Théogonie ; Les Travaux et les jours*, Éditions du Théâtre Classique, 1814, p. 10.

épervier venait de saisir un rossignol au gosier sonore et l'emportait à travers les nues ; déchiré par ses serres recourbées, le rossignol gémissait tristement ; mais l'épervier lui dit avec arrogance : « Malheureux ! Pourquoi ces plaintes ? Tu es au pouvoir du plus fort ; quoique chanteur harmonieux, tu vas où je te conduis ; je peux à mon gré ou faire de toi mon repas ou te rendre la liberté. » Ainsi parla l'épervier au vol rapide et aux ailes étendues. Malheur à l'insensé qui ose lutter contre un ennemi plus puissant ! »<sup>670</sup> Nous pourrions dire que l'épervier représente les rois ; « l'arbitraire de l'épervier, fondé sur la loi du plus fort comme celui des rois, se range sous la catégorie de l' « hybris »<sup>671</sup>. Camus souligne dans ses *Carnets* que « le pouvoir ne se sépare pas de l'injustice »<sup>672</sup>. Les rois représentent le pouvoir et en l'exerçant, les peuplent subissent des injustices et par là l'hybris. Caligula, le héros de Camus est un exemple remarquable ; Caligula réclame non seulement la lune à ses sujets, mais aussi il revendique le droit d'exercer sa liberté en s'élevant au rang des dieux. Par là, il devient dangereux pour les autres dans la mesure où son désir de bonheur s'apparente à un rêve dont la réalisation ne va pas sans bouleverser la vie de ses sujets et semer la terreur et l'effroi dans l'empire.

La tragédie a plusieurs fonctions ; chaque fonction sert à démontrer des aspects moraux et comment ceux-ci affectent la vie du héros. Après nous être intéressés au rôle de l' « hybris », nous allons maintenant nous concentrer sur la fonction de « catharsis ». Selon Aristote, la « catharsis » est une purgation des passions ; le terme de « catharsis » n'apparaît qu'une seule fois dans *La Poétique*, lors de la définition de la tragédie dont elle est l'élément-clef. Elle n'est même pas définie, mais simplement impliquée dans un tout petit bout de phrase : dans un passage court de *La Poétique*, Aristote indique que « la tragédie est l'imitation d'une action grave et complète ayant une certaine étendue, présentée dans un langage rendu agréable et de telle sorte que chacune des parties qui la composent subsiste séparément, se développant avec des personnages qui agissent, et non au moyen d'une narration, et opérant par la pitié et la terreur la purgation des passions de la même nature »<sup>673</sup>. La pitié et la crainte sont les deux instruments de la « catharsis ». D'ailleurs, le lecteur de Camus ne ressent pas de la pitié quand Meursault, à l'aube de sa mort, est enfin heureux ? Il est possible de voir une « catharsis » dans la révolte de Meursault. Il se jette

---

<sup>670</sup> *Ibid.*

<sup>671</sup> LECLERC Marie-Christine, « L'épervier et le rossignol d'Hésiode. Une fable à double sens » In: *Revue des Études Grecques*, tome 105, fascicule 500-501, janvier-juin 1992. P. 37-44.

<sup>672</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Chicoutimi, 2010, p. 205.

<sup>673</sup> ARISTOTE, *Poétique*, Œuvre numérisée par J. P. MURCIA, 2006, Chapitre VI.

contre l'aumônier, « Je me suis mis à crier à plein gosier »<sup>674</sup> qui représente tous ceux qui sont contre lui. Une fois le prêtre parti, Meursault se retrouve en paix avec lui-même. L'explosion de Meursault, est nous pourrions dire l'élément qui provoque la « catharsis » libératrice ; « Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal ».<sup>675</sup>

Dans *La Rhétorique*, Aristote donne une signification à ces deux instruments ; en ce qui concerne la pitié, il indique que « la pitié sera le chagrin que nous cause un malheur dont nous sommes témoins et capable de perdre ou d'affliger une personne qui ne mérite pas d'en être atteinte, lorsque nous présumons qu'il peut nous atteindre nous-mêmes, ou quelqu'un des nôtres, et cela quand ce malheur paraît être près de nous. En effet, il est évident que celui qui va être pris de pitié est dans un état d'esprit tel qu'il croira pouvoir éprouver quelque malheur, ou lui-même, ou dans la personne de quelqu'un des siens, et un malheur arrivé dans les conditions énoncées dans la définition, ou analogues, ou approchantes »<sup>676</sup>. En parlant de la crainte, il souligne que « la crainte sera donc une peine, ou un trouble causé par l'idée d'un mal à venir, ou désastreux, ou affligeant : car tous les maux indifféremment ne donnent pas un sentiment de crainte ; telle, par exemple, la question de savoir si l'on ne sera pas injuste ou inintelligent ; mais c'est plutôt ce qui implique l'éventualité d'une peine ou d'une perte grave, et cela non pas dans un lointain avenir, mais dans un temps assez rapproché pour que ces maux soient imminents. Et en effet, on ne redoute pas ce qui est encore bien loin de nous : ainsi tout le monde sait qu'il faudra mourir ; mais, comme ce n'est pas immédiat, on n'y songe pas »<sup>677</sup>. C'est ce qui se passe dans *Œdipe Roi* ; « en effet, il faut, sans frapper la vue, constituer la fable de telle façon que, au récit des faits qui s'accomplissent, l'auditeur soit saisi de terreur ou de pitié par suite des événements ; c'est ce que l'on éprouvera en écoutant la fable d'Œdipe »<sup>678</sup> dit Aristote dans sa *Poétique*.

En ce qui concerne la pitié, celle-ci est le fruit du malheur inattendu et « immérité », provoquant une identification avec le héros. Le malheur qui peut frapper n'importe qui provoque ce sentiment de la crainte. En observant les destins malheureux des héros, le spectateur des tragédies pense inconsciemment qu'il pourrait être la future victime d'un tel destin qui le dépasse. Toute distance s'annule entre le spectateur et l'infortuné. Le premier vit le malheur de l'autre comme si c'était le sien. Qu'arrive-t-il donc aux spectateurs au

---

<sup>674</sup> CAMUS Albert, *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1996, p. 183.

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>676</sup> ARISTOTE, *La Rhétorique, Livre II, Chapitre VIII, II*, Œuvre numérisée par J. P. MURCIA.

<sup>677</sup> *Ibid.*, Chapitre V, I.

<sup>678</sup> ARISTOTE, *Poétique*, Œuvre numérisée par J. P. MURCIA, 2006, Chapitre XIV, II.

cours d'une représentation tragique? Ne comprennent-ils pas que, quoi qu'ils fassent, ils ne doivent pas vivre dans l'excès et dans la démesure ? Nous pourrions dire que cette terreur qu'ils sont en train de vivre à travers les personnages tragiques, crée en plus de la pitié et de la crainte, des pensées et des émotions où l'équilibre prend une place importante. L'objectif final de la tragédie est l'un des sujets les plus discutés par les interprètes, puisqu'Aristote ne s'explique pas sur le sens qu'il entend donner à cet objectif. Personne ne sait vraiment si quelqu'un peut dégager une morale de la tragédie. C'est un sujet sur lequel Jean-Baptiste Dubois écrit aussi et il souligne qu' « en mettant sous nos yeux les égarements où les passions nous conduisent, nous en font connaître les symptômes et la nature plus sensiblement qu'un livre ne saurait le faire. Voilà pourquoi l'on a dit dans tous les temps que la tragédie purgeait les passions »<sup>679</sup>. Alors en employant des éléments mythiques dans ses récits, Camus veut dénoncer combien et comment notre époque est tragique ; Martin Rodan, à son tour, s'est aussi penché sur ce sujet : « Néanmoins, la cause la plus évidente qui amène Camus à étudier la tragédie antique n'est ni d'ordre esthétique, ni d'ordre éthique. Il s'agit en fait de son actualité. Camus a senti que la civilisation contemporaine est, par son caractère et sa sensibilité tragiques, proche de la Grèce d'Eschyle et de Sophocle. Notre époque peut par conséquent y puiser des enseignements utiles »<sup>680</sup>.

#### 5.4.1 Le cas de Meursault : est-ce une figure tragique ?

Pour en revenir à Camus, quelqu'un peut suggérer que nous voyons implicitement des traces de la « catharsis » dans ses œuvres. À un moment donné, il note dans ses *Carnets* que « le monde où je suis le plus à l'aise : le mythe grec »<sup>681</sup>. Martin Rodan remarque que « Nietzsche a réanimé les mythes dionysiaques de la Grèce de l'ombre » et que l'ambition de Camus était de faire vivre ces mythes »<sup>682</sup>. Un peu plus bas, Rodin souligne que « pour Camus, la culture grecque est vivante et il sent en lui battre un cœur grec »<sup>683</sup>. Dans *L'étranger*, dès le début, nous distinguons des éléments tragiques même si l'œuvre ne contient aucune source explicite sur les mythes ou la philosophie grecque. Meursault semble être prédestiné au malheur, tout comme Œdipe. Tous les deux sont jugés

---

<sup>679</sup> DUBOIS Jean-Baptiste, « Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture. Partie 1 », *Mariette J*, Paris, 1719, p. 626.

<sup>680</sup> RODAN Martin, *Camus et l'Antiquité*, Peter Lang, Suisse, 2014, p. 53.

<sup>681</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942– mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 249.

<sup>682</sup> RODAN Martin, *Camus et l'Antiquité*, Peter Lang, Suisse, 2014, p. 61.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 67.

pour des actes qu'ils ont commises alors qu'ils étaient dans un état d'ignorance. En outre, le hasard qui préside le meurtre que commet Meursault est similaire à celui d'Œdipe quand il a tué son père et épousé sa mère. Tous deux sont victimes d'un hasard, d'une fatalité et les lecteurs de *L'étranger* sentent que Meursault est un héros tragique puisque sa condamnation à la fin ne provoque pas de sentiments heureux mais des émotions plutôt tristes. Ce passage tiré de *L'étranger* dépeint ce moment du hasard ; « Celui-ci me tournait à demi le dos et, sans me regarder, il a déclaré qu'avec l'autorisation du président, il aimerait savoir si j'étais retourné vers la source tout seul avec l'intention de tuer l'Arabe. "Non", ai-je dit. "Alors, pourquoi était-il armé et pourquoi revenir vers cet endroit précisément ?" J'ai dit que c'était le hasard »<sup>684</sup>.

Il faut néanmoins signaler que Camus a été largement influencé par Nietzsche et par sa conception d'apollinisme et de dyonysisme ; nous allons essayer d'expliquer le comportement de Meursault à travers ces deux concepts. Dans la première partie du livre, la conduite de Meursault est caractérisée par une individuation, si l'on peut dire ; et ceci est un terme philosophique que Nietzsche lie étroitement à la notion de l'apollinisme. Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche indique qu'« Apollon se dresse devant moi, comme le génie du principe d'individuation »<sup>685</sup>. Nous entendons par individuation « ce qui distingue un individu d'un autre »<sup>686</sup>. Ainsi, nous constatons que Meursault représente cet individu qui se diffère de tous les autres qui l'entourent. Le principe d'individuation chez Meursault est surtout mis en relief quand nous voyons comment il se comporte avec autrui, à travers les relations qu'il entretient avec les gens qui lui sont proches. Son attitude envers Marie qui lui demande s'il veut l'épouser montre une sorte d'indifférence ; il répond affirmativement mais impassiblement ; « Le soir Marie est venue me chercher et m'a demandé si je voulais me marier avec elle. J'ai dit que cela m'était égal et que nous pourrions le faire si elle le voulait. Elle a voulu savoir alors si je l'aimais. J'ai répondu comme je l'avais déjà fait une fois, que cela ne signifiait rien mais que sans doute je ne l'aimais pas. "Pourquoi m'épouser alors ?" a-t-elle dit. Je lui ai expliqué que cela n'avait aucune importance et que si elle le désirait, nous pouvions nous marier. D'ailleurs, c'était elle qui le demandait et moi je me contentais de dire oui »<sup>687</sup>. Meursault essaye de se débarrasser des normes que la société lui impose afin de pouvoir poursuivre ses désirs naturels et d'arriver au bonheur. Ce bonheur ne durera pas pour longtemps car à la fin de la

<sup>684</sup> CAMUS Albert, *L'Étranger*, Gallimard, Paris, 1996, p. 125.

<sup>685</sup> NIETZSCHE Friedrich, « La Naissance de la Tragédie », 16, *Mercur de France*, 1906.

<sup>686</sup> LAROUSSE, « Dictionnaires de français », *Le Site des Éditions Larousse*, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/individuation/42664?q=individuation#42570>, consulté le 16 octobre 2018.

<sup>687</sup> CAMUS Albert, *L'Étranger*, Gallimard, Paris, 1996, p. 63.

première partie, la vie de Meursault changera. En effet, Apollon cède son rôle à Dionysos au moment-même où le meurtre tragique de l'Arabe prend place.

En ce qui concerne l'esprit dionysiaque, celui-ci étant à la fois tragique et dramatique, trouve son origine dans la tragédie et se caractérise donc généralement par la souffrance. Monique Crochet nous explique que le mythe tragique de Dionysos peut se manifester à travers plusieurs figures ; « Prométhée et Œdipe sont les masques de Dionysos dans la tragédie, [...] le destin de Prométhée, le sort d'Œdipe, la malédiction qui pèse sur Oreste sont les illustrations mythiques de la philosophie du dieu sylvestre »<sup>688</sup>. Pour décrire comment Meursault est devenu une figure tragique, nous allons nous concentrer sur la scène du meurtre. Nous sommes sur une plage, décor mi-réaliste, mi-mythique. Trois acteurs sont présents : Meursault debout, l'Arabe allongé près d'une source et le soleil, écrasant qui domine la scène de telle manière que le lecteur a l'impression que le soleil est personnifié. La chaleur est intense, insupportable, l'éclat de la lumière est perçu comme une agression. En bref, Meursault est submergé par la souffrance physique et pour s'en débarrasser, il fait un pas instinctif vers la source. C'est de ce besoin qui l'envahit et de ce geste instinctif que va naître la tragédie. À cause du soleil, il fait un petit mouvement, et le pas qu'il fait en avant fait basculer le personnage dans la tragédie. Meursault sait que le mouvement est impropre à la situation, il sait que c'est une bêtise, et il n'a aucune raison d'agir de telle façon, mais tout se passe comme s'il n'était plus maître de ses mouvements. Comme dans les tragédies, il agit en aveugle : « Mes yeux étaient aveuglés derrière ce rideau de larmes et de sel »<sup>689</sup> dit-il. Le personnage créé par Camus n'agit pas de manière volontaire et consciente, les objets semblent agir d'eux-mêmes ; à un moment donné, nous lisons la phrase : « La gâchette a cédé »<sup>690</sup> qui montre cette impuissance de la part de Meursault de contrôler la situation. Tout semble être dominé par le destin et le héros agit comme s'il ne voyait pas. C'est seulement après avoir commis le meurtre qu'il recouvre la vue et qu'il comprend que ce qu'il a fait va pour le moins changer sa vie machinale ; « l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où j'avais été heureux »<sup>691</sup> semble être désormais une réalité lointaine. Après l'aveuglement, lorsqu'il voit clair de nouveau, c'est là qu'il réalise la gravité de son acte mais il est déjà trop tard ; il ne peut plus rien changer. Comme les héros des tragédies, ce n'est désormais plus vraiment sa vie. Dorénavant, sa vie appartient à une autre puissance invisible.

---

<sup>688</sup> CROCHET Monique, *Les mythes dans l'œuvre de Camus*, Éditions universitaires, 1973, p. 31-32.

<sup>689</sup> CAMUS Albert, *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1196, p. 87.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>691</sup> *Ibid.*

De surcroît, dans la mythologie grecque, Dionysos est le dieu du vin, des fêtes et de la démesure. Nous pouvons faire l'hypothèse que Meursault était dans un état d'ivresse le jour du meurtre. Est-il possible que Meursault, ayant bu trop de vin, soit tombé dans un état d'ivresse sans vraiment s'en rendre compte ? Ce jour-là dans la cabane « Le pain était bon, j'ai dévoré ma part de poisson. Il y avait ensuite de la viande et des pommes de terre frites. Nous mangions tous sans parler. Masson buvait souvent du vin et il me servait sans arrêt. Au café j'avais la tête un peu lourde et j'ai fumé beaucoup »<sup>692</sup>. Cette tête un peu lourde est aussi présente dans *La naissance de la tragédie* : « C'est par la puissance du breuvage narcotique que tous les hommes et tous les peuples primitifs ont chanté dans leurs hymnes, ou bien par la force despotique du renouveau printanier pénétrant joyeusement la nature entière, que s'éveille cette exaltation dionysienne qui entraîne dans son essor l'individu subjectif jusqu'à l'anéantir en un complet oubli de soi-même »<sup>693</sup>. Martin Rodan partage aussi cette opinion au sujet de l'état dionysiaque du personnage, puisqu'il dit que « si Meursault, au moment du meurtre, avait été dans son état normal, la chaleur insupportable du soleil n'aurait pu l'obliger à tuer, même s'il en avait eu la tentation. La peur d'une punition, le superego qui freine les actes de la majorité des hommes dans des situations semblables l'aurait retenu. Mais, en plus, Meursault abrite “ un soleil qui ne laisse pas d'ombres.” Cette démesure dionysiaque, qui se distingue du soleil algérien, lui dicte d'agir contre son propre intérêt, mais dans la chaleur insupportable d'un soleil aveuglant, son “je” se réveille subitement et l'homme mythique, hypnotisé par la nature, frappe aux portes du malheur »<sup>694</sup>.

Au demeurant, les Grecs avaient un terme pour désigner toutes les forces capables de déposséder les hommes de leur vie : dieu ; en effet, pour chaque malheur, tel ou tel dieu était coupable. Camus ne peut pas nommer ces forces puisqu'en écrivant son œuvre, il ne se réfère pas à des dieux, tels que nous l'entendons par ce terme aujourd'hui. Le message que l'écrivain a voulu transmettre l'a été, avec ou sans Dieu. Quel est le paradoxe ici ? C'est que nous avons affaire à un meurtrier innocent. Le verdict après le procès n'est pas une erreur légale ; Meursault a bien commis un meurtre, mais Camus arrive tout de même à nous convaincre de l'innocence fondamentale du personnage. Le meurtre est également ce qui lie le lecteur à Meursault, car le lecteur comprend l'effet que le soleil a produit sur Meursault, lors de la scène du meurtre, et accepte que tout ce qui s'est passé est exclusivement la faute du soleil. Plus précisément, « ceux qui acceptent la justification

---

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>693</sup> NIETZSCHE Friedrich, « La Naissance de la Tragédie », I, *Mercur de France*, 1906.

<sup>694</sup> RODAN Martin, *Camus et l'Antiquité*, Peter Lang, Suisse, 2014, p. 184.



selon laquelle le soleil est le principal responsable de la mort de l'Arabe, ont des difficultés à éprouver une réaction morale à l'égard de la déclaration de Meursault »<sup>695</sup>. Nous pourrions dire que c'est cet âme innocente qui convainc le lecteur de l'innocence morale du protagoniste de Camus. Meursault n'a pas d'instinct meurtrier et dans la première partie du roman, rien ne nous indique qu'il va commettre un meurtre ou semer le désarroi ; le lecteur éprouve une sensation de surprise totale en lisant la scène de cet acte atroce.

En plus de créer cet effet tragique, la volonté de Camus était peut-être aussi de transmettre le message que la raison et la logique humaine se trompent parfois quand elles veulent saisir la réalité du monde qui leur échappe continuellement. Cette idée de la maîtrise, de la pleine autonomie, est une illusion pour Camus, qui a peut-être emprunté cette idée à la sagesse antique, selon laquelle pendant l'existence de chaque homme, il peut arriver un moment où sa vie lui échappe. Pourquoi le lecteur se trouve-t-il devant un Meursault qui n'est pas pris de remords? Meursault n'est pas ce qui lui arrive, c'est comme si tout ce qui se passait ne le concernait pas lui, mais quelqu'un d'autre. Comment exprimer du regret devant le juge quand il se sent innocent ? Il a l'impression de ne pas être l'accusé.

D'ailleurs, pour retourner aux éléments que Meursault et Œdipe ont en commun, nous pourrions dire que la réaction qu'ils ont face à leur destin est à peu près la même ; au moment où Œdipe réalise qu'il a été victime de son propre destin, il se creve ses yeux : « Apollon ! C'est Apollon, amis, qui m'a fait ces maux, tous ces maux ; mais nul ne m'a frappé, si ce n'est moi-même. Que m'importait de voir, puisque rien ne m'était doux à voir ? »<sup>696</sup>. De même, quand Meursault réalise qu'il a commis un meurtre, il tire encore quatre fois sur le corps de l'Arabe déjà mort ; « Alors, j'ai tiré encore quatre fois sur un corps inerte où les balles s'enfonçaient sans qu'il y parût. Et c'était comme quatre coups brefs que je frappais sur la porte du malheur »<sup>697</sup>. Ces gestes n'ont aucune explication logique, ils sont totalement incompréhensibles. Selon Monique Crochet, « ces gestes représentent justement l'expression de leur liberté. Après s'être crevé les yeux, et après avoir compris les maux qui se sont abattus sur lui, Œdipe proteste contre son destin. Sa révolte est présente dans ses paroles, ses cris et ses actions »<sup>698</sup>.

En ayant tous deux commis deux actes atroces, il semble qu'après avoir été frappé par le malheur, chacun trouve un sens profond à sa vie. En voyant la mort qui s'approche,

---

<sup>695</sup> FITCH Brian T, *L'Étranger d'Albert Camus : un texte, ses lecteurs, leurs lectures : étude méthodologique*, Larousse, Paris, 1972, p. 106.

<sup>696</sup> SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, Éditions du THÉÂTRE CLASSIQUE, février 2016, p. 50.

<sup>697</sup> CAMUS Albert, *L'Étranger*, Gallimard, Paris, 1996, p. 88.

<sup>698</sup> CROCHET Monique, *Les mythes dans l'œuvre de Camus*, Éditions universitaires, 1973, p. 132.

Œdipe ressent un sentiment de paix intérieure et commence à voir plus clairement et à accepter pleinement son destin : « Hélas, hélas ! Tout apparaît clairement. Ô lumière, je te vois pour la dernière fois, moi qui suis né de ceux dont il ne fallait point naître, qui me suis uni à qui je ne devais point m'unir, qui ai tué qui je ne devais point tuer »<sup>699</sup>. Le héros de Camus suit un chemin à peu près similaire. En étant condamné, il commence à réaliser que vivre sa vie pleinement et accepter son destin sont ses seuls moyens de retrouver des moments de bonheur. Quand l'aumônier lui rend visite dans la prison pour le pousser à se repentir, il explique qu' « il me restait peu de temps. Je ne voulais pas le perdre avec Dieu »<sup>700</sup>. Il comprend que le sens est ailleurs : « Mais j'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui, sur de ma vie et de cette mort qui allait venir. Oui, je n'avais que cela. Mais du moins, je tenais cette vérité autant qu'elle me tenait. J'avais eu raison, j'avais encore raison, j'avais toujours raison. J'avais vécu de telle façon et j'aurais pu vivre de telle autre. J'avais fait ceci et je n'avais pas fait cela. Je n'avais pas fait telle chose alors que j'avais fait cette autre. Et après ? C'était comme si j'avais attendu pendant tout le temps cette minute et cette petite aube où je serais justifié »<sup>701</sup> dit-il. Crochet souligne le fait que « son mouvement essentiel est celui qui se dessine dès le premier chapitre du récit, s'accroît à travers la révolte de Meursault contre la peine capitale et à travers l'illumination qui lui fait prendre conscience de son destin, pour finalement mener le héros à une réconciliation de tout son être avec la condition humaine et le monde naturel »<sup>702</sup>.

En bref, Œdipe et Meursault sont deux figures tragiques mais, qui après avoir vécu les malheurs les plus déchirants, ont tous deux réalisé que le sens de leur vie et de leur destin était de surmonter ces malheurs. En effet, il semble que les surmonter leur permet de retrouver le bonheur plus facilement. Camus pense qu'il est important de concevoir et d'accepter la vie telle qu'elle est afin d'atteindre le bonheur. Le bonheur est pour l'écrivain la conséquence inévitable de cette vie absurde ; « Le cœur humain a une fâcheuse tendance à appeler destin seulement ce qui l'écrase. Mais le bonheur aussi, à sa manière, est sans raison, puisqu'il est inévitable »<sup>703</sup>. Dans les *Carnets* de Camus, la phrase suivante démontre aussi cet aspect : « Je désirais, j'appelais les plus hautes souffrances, certain que

---

<sup>699</sup> SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, Éditions du THÉÂTRE CLASSIQUE, février 2016, p. 47

<sup>700</sup> CAMUS Albert, *L'Étranger*, Gallimard, Paris, 1196, p. 168.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>702</sup> CROCHET Monique, *Les mythes dans l'œuvre de Camus*, Éditions universitaires, 1973, p. 130.

<sup>703</sup> RODAN Martin, *Camus et l'Antiquité*, Peter Lang, Suisse, 2014, p. 117.

j'étais désormais de trouver le bonheur qu'elles contenaient (d'être capable de goûter le bonheur) »<sup>704</sup>.

## 5.5 Où se trouve le vrai bonheur ?

En entendant le mot bonheur, chaque individu a des pensées différentes, c'est un terme que chacun conçoit différemment ; en règle générale, les gens ont tendance à dire qu'ils ressentent du bonheur quand ils se trouvent dans une situation agréable. Au contraire, quand un individu se sent inquiet et angoissé par exemple, il se trouve dans un état malheureux. En effet, si quelqu'un fait un sondage en demandant ce qu'est le bonheur pour chacun, il obtiendra plusieurs réponses puisque cette notion est jugée et conçue d'une manière très subjective. Mais de quoi s'agit-il en réalité? Qu'est-ce qui nous permet d'atteindre le bonheur? Il est important de noter néanmoins que les réponses à ces questions changent continuellement au cours des âges.

À travers les siècles, de nombreux philosophes ont tenté de définir ce qu'est bonheur, c'est d'ailleurs une des premières notions sur lesquelles ils se sont penchés. N'est-elle pas, elle aussi, une notion très vague, difficile à définir, tout comme la justice? Est-ce que quelqu'un peut vraiment définir le bonheur? Le but de la philosophie est de contribuer à la connaissance de l'homme et d'aider celui-ci à se comprendre lui-même. « Connais-toi toi-même » nous dit Socrate, comme nous l'avons vu auparavant. Cette phrase n'est pas dite par hasard, parce que si l'homme se connaît lui-même, cette connaissance lui permettra alors de construire un bonheur à sa mesure, un bonheur qui lui conviendra et qu'il pourra atteindre par lui-même. Alors qu'est-ce qu'être heureux? Définir le bonheur est une tâche difficile alors pour pouvoir trouver une réponse, s'il y en a bien une, il faut faire l'expérience du bonheur pour pouvoir dire de quoi il s'agit. À la philosophie qui essaie de définir le bonheur, s'ajoute l'humanité, qui a été et est encore largement influencée par les idées que la religion essaie de transmettre à ce sujet. Le christianisme dépeint le bonheur sous la forme d'un paradis ; les hommes religieux veulent convaincre que, pour arriver au bonheur, la seule chose nécessaire, c'est la foi. Si nous croyons, notre foi nous promet un bonheur éternel. Et l'homme ne souffre, sur terre, qu'en expiation du péché originel commis par Adam et Eve : le malheur est lié à un monde particulier, c'est-à-dire à la vie terrestre et à une période particulière puisqu'avec l'avènement du jugement

---

<sup>704</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 26.

dernier tout sera fini et chacun accèdera soit au paradis, soit à l'enfer, selon le christianisme. Aujourd'hui, cette promesse est-elle aussi forte qu'elle l'était aux siècles précédents ? Nous pourrions dire que la réponse à cette question est négative. L'homme d'aujourd'hui se trouve dans une recherche constante du bonheur, soit en consommant des produits différents qu'il espère le rendront heureux, soit en faisant une recherche intérieure pour retrouver les moyens de parvenir à ce bonheur dont tout le monde parle mais que personne ne sait vraiment où trouver. Ici, la question qui surgit est celle-ci : le bonheur doit-il être trouvé ou être créé ?

Selon Kant, le bonheur ne peut pas être défini : nous ne pouvons dire avec certitude ce qui nous rendra heureux car, pour cela, il nous faudrait une connaissance absolue de nous-mêmes et du monde. Plus précisément, il indique qu'« il est malheureusement vrai que le concept de bonheur est si indéterminé que, bien que tout homme souhaite y accéder, aucun ne peut dire de façon déterminée et en plein accord avec lui-même ce qu'il souhaite et veut véritablement. La cause en est que tous les éléments qui appartiennent au concept du bonheur sont également empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience et que néanmoins l'idée du bonheur exige un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans tout état futur »<sup>705</sup>. Il faut néanmoins signaler qu'il ne faut pas confondre le concept du bonheur avec le concept du plaisir. L'opposition entre bonheur et plaisir peut être considérée de deux manières différentes : nous pouvons dire que le bonheur est durable, tandis que le plaisir est éphémère. En effet, l'idée est que le bonheur est vu d'une manière plus profonde, il désigne, selon nous, un bien-être du corps et de l'esprit, tandis que le plaisir ne concerne que le corps. En effet, toute sensation semble éphémère puisque nous parlons d'instant. Aristote explique que « le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles. Mais il faut ajouter : “et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme”, car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps »<sup>706</sup>.

Certains peuvent facilement affirmer que le bonheur est lié directement à nos désirs puisque le bonheur se trouve dans leur réalisation et leur satisfaction. Mais ici, nous constatons que des problèmes surgissent. Le désir à son tour est lié à d'autres notions qui n'aboutissent pas toujours au bonheur comme l'hédonisme, par exemple. Ce dernier est la

---

<sup>705</sup> KANT Emmanuel, *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2011, p. 61.

<sup>706</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Les Échos du Maquis, Québec, 2014, p.29.

conception qui fait du plaisir la valeur suprême, le but de la vie, bonheur et plaisir sont identifiés et inséparables. Donc le bonheur, pour l'hédoniste, réside dans la satisfaction de ses désirs. Nous pourrions alors suggérer qu'être hédoniste ne signifie pas que quelqu'un est heureux. Dans *Gorgias*, un dialogue dépeint cet aspect :

- **Socrate** : Considère si tu ne pourrais pas assimiler chacune de ces deux vies, la tempérante et l'incontinent, au cas de deux hommes, dont chacun posséderait de nombreux tonneaux, l'un des tonneaux en bon état et remplis, celui-ci de vin, celui-là de miel, un troisième de lait et beaucoup d'autres remplis d'autres liqueurs, toutes rares et coûteuses et acquises au prix de mille peines et de difficultés ; mais une fois ses tonneaux remplis, notre homme n'y verserait plus rien, ne s'en inquiéterait plus et serait tranquille à cet égard. L'autre aurait, comme le premier, des liqueurs qu'il pourrait se procurer, quoique avec peine, mais n'ayant que des tonneaux percés et fêlés, il serait forcé de les remplir jour et nuit sans relâche, sous peine des plus grands ennuis. Si tu admetts que les deux vies sont pareilles au cas de ces deux hommes, est-ce que tu soutiendras que la vie de l'homme déréglé est plus heureuse que celle de l'homme réglé ? Mon allégorie t'amène-t-elle à reconnaître que la vie réglée vaut mieux que la vie déréglée, ou n'es-tu pas convaincu ?
- **Calliclès** : Je ne le suis pas, Socrate. L'homme aux tonneaux pleins n'a plus aucun plaisir, et c'est cela que j'appelais tout à l'heure vivre à la façon d'une pierre, puisque, quand il les a remplis, il n'a plus ni plaisir ni peine ; mais ce qui fait l'agrément de la vie, c'est d'y verser le plus qu'on peut »<sup>707</sup>.

Calliclès continue pour dire que « pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer, et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent »<sup>708</sup>. Pour lui, le bonheur consiste à satisfaire ses passions les plus intenses. Don Juan, cette grande figure littéraire est un exemple d'hédoniste puisqu'il cherchait sans cesse à satisfaire tous ses désirs, et plus particulièrement, ses désirs de conquêtes féminines. Il faut néanmoins préciser qu'un tel bonheur n'est pas facile à atteindre, s'il peut être considéré comme un bonheur. L'homme

---

<sup>707</sup> PLATON, *Gorgias ou sur la Rhétorique*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2005, p. 111-112.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 109.

a de nombreux désirs infinis et démesurés : s'il cherche à satisfaire tous ses désirs, y compris les plus fous et même ceux qui sont dangereux, ne risque-t-il pas de trouver le malheur plutôt que le bonheur ?

Le bonheur dépendrait-il d'avantage de la chance et du hasard ou plutôt de la discipline personnelle et de comment chaque personne choisit de vivre ? Quelqu'un pourrait dire que c'est un mélange de ces éléments puisque le bonheur est quelque chose qui n'est pas certain et qui, la plupart du temps, ne dure pas bien longtemps. Nous avons tous des moments où nous sentons que nous sommes heureux ; mais il s'agit seulement de moments. Nous vivons de petites expériences desquelles nous tirons de la joie et de la satisfaction. Regarder le ciel, apprécier le printemps, discuter avec des amis, manger un bon petit plat sont tous des événements pendant lesquels l'homme peut ressentir du bonheur, mais ce ne sont que des moments éphémères, qui nous fuient. Le cas opposé est aussi vrai, nous faisons bien souvent l'expérience de moments contraires : la mort, la perte d'un ami, l'expérience d'un échec quelconque ; entre les moments où nous nous sentons heureux et ceux où nous nous sentons malheureux, il n'y a qu'un pas. C'est en vivant dans la crainte de le voir s'échapper que l'homme comprend que le bonheur n'est peut-être rien d'autre que quelques moments. « Le bonheur réside dans la promptitude du sentir et du penser ; [...] Quiconque pourrait sentir le vol d'un rayon de lumière serait comblé de bonheur car il a beaucoup de célérité »<sup>709</sup>.

Mais, finalement, comment pourrait-on être heureux, quand nous savons que nous allons mourir et que nous allons tout perdre, même ceux qui nous sont chers ? Puisque nous sommes des êtres raisonnés, nous avons conscience de l'absurdité de notre condition, comme nous l'avons mentionné plus haut. Nous savons que nous allons mourir, nous savons que toute chose a une fin ; « Bonheur enfin, bonheur tout près des larmes. Car je voudrais retenir contre moi, serrer cette joie inexprimable dont je sais pourtant qu'elle doit disparaître »<sup>710</sup>. Mais n'est-ce pas là une raison de plus de rechercher continuellement le bonheur, de rechercher sans cesse ces moments de jouissance ? Ceux qui ne croient pas au paradis et à un bonheur éternel n'ont d'autre choix que de chercher ces moments sur terre, et non pas ailleurs. C'est cela le message transmis par Camus. Il s'agit d'aimer la vie telle qu'elle est, c'est-à-dire, éphémère. Si nous pensons à la mort lucidement, la vie, dans sa brièveté-même, n'en devient que plus précieuse, chaque moment est irremplaçable et cela devrait pousser l'homme à être heureux dès maintenant, sans rien attendre de plus. En règle

---

<sup>709</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 205.

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 157.

générale, il faut cesser de rêver au bonheur ; l'homme doit comprendre que ce dernier n'est pas le but du chemin, mais le chemin lui-même. Il n'y a rien à atteindre, tout se trouve dans les petits instants. Camus écrit dans ses *Carnets* : « Petit cloître de San Matteo. Le vent plaque la pluie en rafales sur les larges feuilles du néflier. Bref instant de bonheur »<sup>711</sup> ou encore « Beauté d'Alger au matin. Les jasmins dans le jardin du St Georges. Les respirer m'emplit de joie, de jeunesse. La descente sur la ville, fraîche, aérée. La mer au loin étincelante. Bonheur »<sup>712</sup>.

Dans *Le mythe de Sisyphe*, Camus écrit la phrase suivante : « Le bonheur et l'absurde sont deux fils de la même terre. Ils sont inséparables [...] “Je juge que tout est bien”, dit Œdipe, et cette parole est sacrée. Elle retentit dans l'univers farouche et limité de l'homme. Elle enseigne que tout n'est pas, n'a pas été épuisé [...] Elle fait du destin une affaire d'homme »<sup>713</sup>. La vie absurde que mène Sisyphe ne doit pas l'empêcher de goûter le bonheur ; Sisyphe, lui aussi juge que tout est bien ; « Il faut imaginer Sisyphe heureux »<sup>714</sup>. L'homme ne doit et ne peut pas espérer que la mort puisse être vaincue ; personne ne peut échapper à son destin alors il n'y a d'autres solutions que de l'accepter en poursuivant la recherche du bonheur. L'homme doit faire son bonheur avec ce qu'il a. « Qu'est-ce que le bonheur sinon l'accord vrai entre un homme et l'existence qu'il mène? »<sup>715</sup> demande Camus, dans *Noces*, et cela montre exactement le fait que l'existence et l'homme doivent se réconcilier pour arriver au bonheur. Presque tous les personnages de Camus sont en quête du bonheur et tous le conçoivent différemment. Par exemple, dans *Le Malentendu*, Maria et Jan cherchent un bonheur différent. Le rêve de bonheur de Jan est ce qui sépare Marie de son époux bien qu'elle affirme qu'elle n'aurait rien voulu changer<sup>716</sup>. Par ailleurs, Meursault est heureux au moment où il réussit à établir une relation quelconque avec le monde qui l'entoure.

Nous pourrions dire qu'il y a chez Camus différents types de bonheur ; nous en distinguons au moins deux : le bonheur physique et le bonheur humaniste. En ce qui concerne le premier, il est question d'un bonheur que nous trouvons dans les plaisirs du monde sensible. C'est de ce bonheur que Meursault jouit dans la première partie de *L'étranger* ; il goûte à tous les plaisirs que la terre lui offre généreusement. L'amour et l'attraction physique y ont une place primordiale ; « j'ai eu très envie d'elle parce qu'elle

---

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>713</sup> CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 166-167.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>715</sup> CAMUS Albert, *Noces*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 65.

<sup>716</sup> CAMUS Albert, *Le malentendu*, Maury-Imprimeur, Malherbes, 2011, p. 168-169.

avait une belle robe à raies rouges et blanches et des sandales de cuir. On devinait ses seins durs et le brun du soleil lui faisait un visage de fleur »<sup>717</sup>. Ainsi, le bonheur pour lui consiste à nager dans la mer, sentir le soleil et le vent sur sa peau, c'est un bonheur physique. « J'avais laissé ma fenêtre ouverte et c'était bon de sentir la nuit d'été couler sur nos corps bruns »<sup>718</sup>. En revanche, le bonheur humaniste est ce bonheur que nous retrouvons dans la solidarité et l'amour humain et comme nous l'avons mentionné plus haut, *La peste* en présente des exemples très pertinents. En effet, l'union fraternelle est évidente dans cet œuvre de Camus. Particulièrement, lorsque Rambert réalise la honte qu'il éprouve d'être heureux tout seul et comprend alors qu'il doit se consacrer à une cause commune pour y trouver un bonheur plus grand. Cela dit, chez Camus, nous rencontrons aussi des hommes qui ne cherchent le bonheur ni dans les plaisirs physiques, ni dans l'union avec leurs semblables; ils le cherchent ailleurs. Ils retrouvent le bonheur dans des choses négatives. Il semble croire que le bonheur se trouve dans la séparation et dans le divorce. Si nous regroupons tous les personnages de Camus, nous pourrions dire que deux groupes émanent toujours : ceux qui incarnent le nihilisme et la haine et ceux qui symbolisent le bonheur et la solidarité. Cette dualité est présente dans presque tous les domaines de l'œuvre camusienne ; le bonheur n'échappe pas à la règle.

Dans *L'homme révolté*, Camus a écrit « la vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent »<sup>719</sup>. Cette phrase montre que pour être heureux, il faut jouir ici et maintenant et non pas espérer un avenir dont personne ne sait vraiment s'il arrivera jamais. « De la boîte de Pandore où grouillaient les maux de l'humanité les Grecs firent sortir l'espoir, après tous les autres et comme le plus terrible de tous. Il n'est pas de symbole plus édifiant car l'espoir au contraire de ce que l'on croit équivaut à la résignation, et vivre ce n'est pas se résigner »<sup>720</sup> explique l'écrivain. Pourquoi « l'espérance » se trouve-t-elle parmi les pires maux ? Tout d'abord, parce qu'en grec ce mot signifie « attente de quelque chose » plutôt qu'espoir. On peut souffrir de tous les maux, mais l'attente de la mort, se trouve parmi les maux les plus déchirants. L'espérance peut être considérée comme une illusion, une promesse ou une consolation. L'homme qui espère, et surtout l'homme qui espère qu'il y a une vie après sa mort ne peut qu'être malheureux, puisqu'en croyant à une vie éternelle, il ne jouit pas de la vie sur cette terre. « Car s'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que

---

<sup>717</sup> CAMUS Albert, *L'Étranger*, Gallimard, Paris, 1996, p. 38.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>719</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 380.

<sup>720</sup> CAMUS Albert, *Noces*, Novoprint, Barcelone, 2010, p. 49.



d'espérer une autre vie, et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci »<sup>721</sup>. Peut-être que la phrase suivante de Camus démontre ce point de vue : « Tout le malheur des hommes vient de l'espérance »<sup>722</sup>. L'espoir empêche l'homme de vivre. Nous pouvons ajouter ici que le désir peut être une forme d'espoir puisque le désir nous provoque des sentiments négatifs si nous n'obtenons pas ce que nous voulons ; cela provoque à son tour du stress et de la tension parce que l'homme sera toujours dans une situation où il pensera pouvoir satisfaire ce désir dans l'avenir. En bref, en ayant des désirs, l'homme se trouve « prisonnier » d'un avenir où il doit les satisfaire et où la jouissance du présent prend une place secondaire dans sa vie.

Les Stoïciens proposaient une méthode de vie pour vivre en étant heureux et libre, que Camus approuvait. Selon eux, il ne faut pas lutter en vain contre ce qui ne dépend pas de nous, mais au contraire l'accueillir. Epictète nous indique que « parmi les choses qui existent, certaines dépendent de nous, d'autres non. De nous, dépendent la pensée, l'impulsion, le désir, l'aversion, bref, tout ce en quoi c'est nous qui agissons »<sup>723</sup>. Une fois que nous avons bien fait la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, alors nous désirerons seulement ce qui dépend de nous et par conséquent, nos désirs seront toujours satisfaits, et nous serons comblés : « N'attends pas que les événements arrivent comme tu le souhaites ; décide de vouloir ce qui arrive comme cela arrive et tu seras heureux »<sup>724</sup> souligne Epictète. Dans *Le manuel*, une phrase montre que le bonheur va de pair avec la vertu, c'est-à-dire qu'il faut bien agir pour être heureux ; « Souviens-toi que tu joues dans une pièce qu'a choisie le metteur en scène: courte, s'il l'a voulue courte, longue, s'il l'a voulue longue. S'il te fait jouer le rôle d'un mendiant, joue-le de ton mieux; et fais de même, que tu joues un boiteux, un homme d'État ou un simple particulier. Le choix du rôle est l'affaire d'un autre »<sup>725</sup>. Si nous sentons que nous avons agi correctement sans faire de mal à personne, alors là nous nous sentons heureux. Nous sommes alors satisfaits parce que nous avons pu limiter nos désirs, nous avons agi moralement, et nous avons été une bonne personne, une personne de bien. En un mot, selon les Stoïciens, être vertueux, c'est être heureux.

En outre, tout le monde, et tout particulièrement, l'homme moderne est tellement préoccupé par sa routine, qu'il en oublie, que tout ce qu'il a vraiment, sont les instants qui le fuient, selon Pascal. À un moment donné, ce dernier a dit « Que chacun examine ses

---

<sup>721</sup> *Ibid.*

<sup>722</sup> CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 2010, p. 49.

<sup>723</sup> NICOMÉDIE De Arrien, *Le «Manuel» d'Épictète*, Les Échos du Maquis, janvier 2011, p. 3, I.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 5, VIII.

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 7, XVII.

pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent ; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais »<sup>726</sup>. Cette phrase montre que le bonheur est à chercher dans l'instant présent ; selon Pascal, il ne se trouvera ni dans le passé, ni dans l'avenir. Il est important de signaler qu'en règle générale, Pascal a un avis pessimiste autour du thème du bonheur ; plus précisément, il ne pense pas que l'homme puisse trouver le bonheur : « Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort qui nous menace à chaque instant nous doit mettre dans peu d'années, et peut-être en peu de jours dans un état éternel de bonheur, ou de malheur, ou d'anéantissement. Entre nous et le ciel, l'enfer ou le néant il n'y a donc que la vie qui est la chose du monde la plus fragile »<sup>727</sup> dit-il. Ajoutons ici que, si nous nous intéressons seulement à son idée sur les instants, Pascal partage le même avis qu'Horace qui a écrit la phrase *Carpe Diem*, ce qui signifie littéralement « Cueille le jour ». Dans les *Odes*, nous trouvons la phrase suivante : « *carpe diem, quam minimum credula postero* »<sup>728</sup> qui signifie littéralement « cueille le jour présent, ne te fie pas à celui qui luira demain ». Marc Aurèle à son tour, dans ses *Pensées*, a aussi mentionné cette idée : « Souviens-toi toujours aussi que le seul temps qu'on vive est uniquement le présent, c'est-à-dire un instant imperceptible ; et que, pour les autres parties de la durée, ou bien on les a vécues, ou bien on ne sait jamais si l'on doit les vivre »<sup>729</sup> et il continue un peu plus loin par souligner le fait que « celui qui a vu le temps où il vit a tout vu, et tout ce qui a été dans toute l'éternité, et tout ce qui sera dans un avenir également infini ; car tout en général se ressemble, et tout est uniforme »<sup>730</sup>. Selon Jacques Schlanger, afin de jouir de ce présent, de cet instant, il nous faut nous concentrer sur un moment, « c'est ce moment d'arrêt, cette capacité d'être un « *spectator novus* », de voir mon monde comme si c'était pour la première fois, d'être émerveillé à nouveau devant ce qui est, c'est cela que j'entends par « vivre au présent »<sup>731</sup>. Dans *L'envers et l'endroit*, Camus a écrit « une œuvre d'homme n'est rien d'autre que ce long cheminement pour

---

<sup>726</sup> PASCAL Blaise, *Pensées, sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Ebook par Samizdat, Igino Marini, 2010, p.72.

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>728</sup> HORACE, *Œuvres complètes, Odes et Épodes*, Garnier Frères, Paris, 1944, p. 20, Livre I, XI.

<sup>729</sup> SAINT HILAIRE Barthelemy, *Pensées de Marc Aurèle*, Paris, 1876, Livre III, X, p. 20.

<sup>730</sup> *Ibid.*, Livre VI, XXXVII, p. 76.

<sup>731</sup> SCHLANGER Jacques, *Sur la bonne vie, conversations avec Épicure, Épictète et d'autres amis*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p. 168.

retrouver par les détours de l'art les deux ou trois images simples et grandes sur lesquelles le cœur, une première fois, s'est ouvert »<sup>732</sup>. Ces deux ou trois images dont parle Camus, sont, pour ainsi dire, des images que nous rencontrons quotidiennement, mais dont il faut apprendre à tirer de la jouissance comme si c'était la première fois que nous les rencontrions. C'est comme si nous étions de petits enfants en train de voir et d'explorer le monde pour la première fois, sans aucune idée reçue ; il faut que l'homme se souvienne de son innocence pour embrasser ce monde, pour vivre au jour le jour, dans le moment présent et pour l'accepter dans sa plénitude. Certains peuvent se demander si le bonheur est le but de la vie ; il s'agit d'une question qui peut avoir plusieurs réponses, comme chaque notion philosophique. En ce qui nous concerne, le bonheur pourrait être le but de la vie puisque tous les hommes le cherchent partout et toujours. Il semble que le bonheur doit être le but de la vie puisque si quelqu'un vit sans chercher le bonheur, il n'a aucune raison de vivre. Comment nous pouvons le chercher et où nous le trouverons, sont deux choses strictement personnelles. En ayant analysé les différents avis et théories, nous arrivons à la conclusion que le bonheur n'est qu'une recherche intérieure. Pascal le souligne : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception ; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre, et que les autres n'y vont pas, est ce même désir, qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre »<sup>733</sup>.

D'ailleurs, pour toucher aussi un peu à la sphère politique et sociale, si quelqu'un arrive à dire qu'il est heureux et qu'il semble avoir trouvé le moyen d'arriver au bonheur, la question suivante se soulève : se sentira-t-il complètement heureux en sachant que des personnes se trouvent dans une situation beaucoup plus difficile que lui ? Pouvons-nous être heureux si les autres ne le sont pas ? Albert Camus a dit « “Ah ! Vous êtes heureux, mon garçon ? Et que faites-vous des orphelins du Cachemire, ou des lépreux de la Nouvelle-Zélande, qui ne sont pas heureux, eux ?” Et aussitôt, nous voilà tristes comme des cure-dents. Pourtant moi, j'ai plutôt l'impression qu'il faut être fort et heureux pour bien aider les gens dans le malheur »<sup>734</sup>. Rambert, le personnage de *La peste* nous rappelle

---

<sup>732</sup> CAMUS Albert, *L'envers et l'endroit*, Bussière, Saint-Amand, 2010, p. 31-32.

<sup>733</sup> PASCAL Blaise, *Pensées, sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Ebook par Samizdat, Igino Marini, 2010, p. 63.

<sup>734</sup> CAMUS Albert, « Pourquoi je fais du théâtre ? », *France.Tv*, KENT James, La Sept Arte, BBC, Cie des Phares et Balises, publié le 25-07-2014, <https://education.francetv.fr/matiere/litterature/premiere/video/albert-camus-pourquoi-je-fais-du-theatre>, consulté le 24 Octobre 2018.

qu' : « il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul »<sup>735</sup> comme nous l'avons vu précédemment et nous pensons que c'est bel et bien le malheur du semblable qui se trouve parmi les causes de cette honte.

### 5.5.1 Le bonheur et le fatalisme

De nombreux individus pensent que, quoi qu'ils fassent, leur existence échappe à leur volonté. Plus précisément, ils sont de l'avis que le destin est fixé d'avance par une puissance supérieure ; c'est ce que nous appelons le fatalisme. Selon les fatalistes, l'homme n'a pas la liberté de choix, en effet, tout ce qui arrive doit arriver. Au cours des siècles, de nombreux philosophes ont embrassé le concept du fatalisme. Dans ses *Entretiens*, Confucius, un philosophe chinois, a noté les phrases suivantes : « Que l'on suive la Voie c'est le destin. Qu'on la néglige, c'est le destin. Que peut faire KoungpeLeao contre le destin ? »<sup>736</sup>

En écrivant *Jacques le fataliste et son maître*, qui est son roman le plus connu, Denis Diderot promeut l'idée que la liberté et le choix ne sont qu'illusions puisque l'homme ne peut pas échapper à son destin : « Jacques disait que son capitaine disait que tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut » et que « chaque balle qui partait d'un fusil avait son billet »<sup>737</sup>. Ainsi, Jacques pense qu'il a seulement rencontré l'amour parce qu'il a reçu une balle au genou ; tous les événements qui ont pris place avant sont arrivés de telle manière pour qu'il reçoive cette balle. Rien n'arrive par hasard, puisque tout est écrit là-haut. Comme Jacques nous dit : « Vous l'avez deviné ; un coup de feu au genou ; et Dieu sait les bonnes et mauvaises aventures amenées par ce coup de feu. Elles ne tiennent ni plus ni moins que les chaînons d'une gourmette. Sans ce coup de feu, par exemple, je crois que je n'aurais été amoureux de ma vie, ni boiteux »<sup>738</sup>. Tout tourne autour de ce fatalisme, son bonheur tout comme son malheur dépendent de ceci. À un moment donné, il dit que « Pour celui-ci, il est aisé. Un homme heureux est celui dont le bonheur est écrit là-haut ; et par conséquent celui dont le malheur est écrit là-haut, est un homme malheureux »<sup>739</sup>. Est-ce que le bonheur peut être vraiment lié à la chance et au hasard ? Nous pourrions constater que certains individus semblent être plus à l'aise,

<sup>735</sup> CAMUS Albert, *La peste*, Bussière, Saint-Amand, 2011, p. 190.

<sup>736</sup> CONFUCIUS, *Les Entretiens de Confucius*, Livres & Ebooks, Chapitre XIV, p. 38.

<sup>737</sup> DIDEROT Denis, *Jacques le fataliste et son maître*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Collection À tous les vents, Volume 824 : version 1.0, p. 5.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 23.

rassurés, lorsqu'ils pensent que chaque chose qui arrive est prévue, est écrite là-haut. Si le bonheur dépend de l'homme, l'atteindre est une tâche à la fois exaltante et fatigante puisqu'il doit constamment décider de choisir une voie plutôt qu'une autre. Alors que si cette tâche dépend d'une force supérieure, l'homme éprouve un véritable soulagement puisqu'il n'a pas besoin de prendre de décision, ou de choisir telle ou telle chose. Par ailleurs, quel est l'intérêt de partir à la recherche, difficile, du bonheur si c'est le hasard ou le destin qui décide de nous l'attribuer ou non ? Il est mieux de s'abandonner au gré des circonstances, disent certains hommes.

Ceux qui s'abandonnent, montrent une certaine paresse ou une peur quand le moment arrive où il faut prendre des responsabilités. Il faut se résigner disent-ils puisque tout est écrit et décidé d'avance. C'est une situation confortable, il est facile et rassurant de se sentir victime et de blâmer le destin pour ses vices. Dans la *Théodicée*, Leibniz indique qu'« on abuse surtout de cette prétendue nécessité du destin, lorsqu'on s'en sert pour excuser nos vices et notre libertinage. J'ai souvent ouï dire à des jeunes gens et veillés, qui voulaient faire un peu avec les esprits forts, qu'il est inutile de prêcher la vertu, de blâmer le vice, de faire espérer des récompenses et de faire craindre des châtements puisqu'on peut dire du livre des destinées, que ce qui est écrit, est écrit, et que notre conduite n'y saurait rien changer »<sup>740</sup>. Il continue un peu plus bas par dire que « c'est qu'il est faux que l'événement arrive quoi qu'on fasse, il arrivera, parce qu'on fait ce qui y mène ; et si l'événement est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi la liaison des effets et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une nécessité préjudiciable à la pratique, sert à la détruire »<sup>741</sup>. En soulignant cela, Leibniz souligne le fait que tout n'est pas déterminé. Nous pourrions dire que les hommes qui adoptent cette attitude face à la vie ne retrouveront peut-être jamais le bonheur. Ce dernier est à construire, à retrouver ; si l'homme accepte tout ce qui lui arrive sans agir, rien n'a de sens. Il n'a aucune raison de chercher le bonheur, d'essayer d'être heureux puisque quoi qu'il fasse, rien ne changera, selon lui. Il devient prisonnier de ce fatalisme qui le détruit, comme l'absurde peut détruire l'homme qui ne prend pas conscience de sa condition. Nous ne pouvons pas imaginer Sisyphe heureux s'il accepte son destin sans rien faire. Il faut néanmoins signaler que les gens qui se considèrent comme fatalistes sont plus vulnérables de se suicider que les autres puisqu'ils ne peuvent pas supporter l'idée d'une vie qu'ils ne peuvent pas contrôler.

---

<sup>740</sup> LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Tome 1*, F. Changuion, Amsterdam, 1734, p. XVII.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

### 5.5.2 La bonne vie

En ayant analysé le concept de bonheur, nous pensons qu'une étude brève de ce en quoi la bonne vie consiste ou plutôt de ce qui est considéré comme une bonne vie peut éclairer cette notion. Nous avons constaté que chacun est libre de construire son propre bonheur, à partir de ses attentes et de la manière dont il ou elle conçoit le bonheur, en tant que notion. Il y a eu et il y a encore beaucoup de psychologues et de théoriciens qui donnent des conseils concernant la voie qu'un homme doit suivre pour qu'il puisse atteindre un bonheur quelconque. En règle générale, ces théories montrent que, pour trouver le bonheur, il faut entre autres, faire la paix avec soi-même, il faut accepter qui nous sommes, avec nos qualités et nos faiblesses. Nous entendons souvent que : « est heureux celui qui vit comme il veut vivre, qui vit comme il lui semble qu'il doit vivre. » Ainsi, nous pouvons tirer la conclusion, encore une fois, qu'être heureux n'est pas une chance mais une capacité d'accepter ce que nous sommes et ce que nous avons. Même si la plupart du temps, cette bonne vie semble être un rêve lointain pour certains individus, elle n'en reste pas moins un idéal à poursuivre.

« La question de la bonne vie suppose qu'il peut y avoir une bonne vie, une manière de vivre meilleure que d'autres, une vie qu'il convient de préférer à d'autres [...] dans la plupart des sociétés humaines, si ce n'est dans toutes, on rencontre l'idée d'une bonne vie [...] d'une vie plus juste, plus adéquate, plus convenable – en fonction des valeurs qui fondent la société en question »<sup>742</sup>. Dans chaque société, il y a toujours de bons moyens de vivre et de mauvais moyens de vivre. Néanmoins, il faut signaler que l'homme se sent, d'une manière ou d'une autre, obligé de vivre selon les normes d'une société, à laquelle il faut aussi adapter son bonheur. Mais en tout cas, quand une personne accepte de vivre en société, elle accepte aussi d'adapter, nous pourrions dire, son propre bonheur avec le bien-être de ses semblables ; « il n'est pas possible de mener une bonne vie en solitaire, car ma bonne vie dépend de la bonne vie d'autrui, elle est tenue par elle, elle est à son service. Je ne vis bien que si mes proches vivent bien, et mes proches sont ma famille, mes amis, ma communauté, ma nation toute l'humanité, l'univers tout entier »<sup>743</sup> nous explique Jacques Schlanger. Il faut avoir toujours en tête que nous ne devons pas faire aux autres ce que nous n'aimerions pas qu'ils nous fassent. Régler les relations avec nos semblables est une question de morale ; il ne faut pas s'attendre à être récompensé ou puni pour chaque

---

<sup>742</sup> SCHLANGER Jacques, *Sur la bonne vie, conversations avec Épicure, Épictète et d'autres amis*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p. 88.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 117.

acte. Il faut agir en reconnaissant que la dignité humaine est ce qui compte le plus dans n'importe quelle relation.

Nous pourrions dire que la dignité humaine va de pair avec la moralité humaine. La moralité est directement liée avec les notions de l'honnêteté, de la solidarité et de la philanthropie, de la compassion et de la non-violence. Au moment-même où l'homme commence à agir dignement envers lui-même et les autres, toutes les notions mentionnées dans la phrase précédente reflètent alors sa capacité d'être moral. C'est le moment où l'homme met sa conscience avant tout ; sa conscience lui permet d'accepter la réalité avec tout ce qu'elle apporte avec elle et il devient un homme sensible et digne. L'homme de conscience n'a pas besoin des dix commandements pour savoir comment il faut se comporter ; il comprend que si sa conscience n'accepte pas la réalité, il n'y a aucune règle qui peut l'empêcher de faire tel ou tel acte. À travers les siècles, les dix commandements ne sont pas suffisants ; la vie est tellement compliquée dans sa banalité, qu'elle ne peut pas être compressée dans un nombre de règles. Nous ajoutons ici que dans le bouddhisme, le *Patimokkha*, qui est le nom donné à un ensemble de règles de conduite comporte à peu près 331 règles que les pratiquants doivent respecter<sup>744</sup>. Cela montre pour le moins que pour mener une bonne vie, les choses à éviter sont nombreuses. Il y aura toujours un certain nombre de règles, comme nous l'avons précédemment vu lorsque nous avons évoqué la *Patimokkha*, qui en comporte 331. Mais quand nous sommes à court de règles, que devons-nous faire alors ? L'homme se trouve dans une situation libre quand aucune règle ne lui dicte ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Si l'homme veut faire quelque chose, aucune règle ne peut l'arrêter ; c'est l'homme conscient avec sa dignité d'homme, qui va placer sur un barème ses désirs et l'impact qu'ils auront sur son environnement.

La vraie morale ne vient pas de l'extérieur ; c'est une affaire personnelle. Nous réagissons à une situation non pas parce qu'un Moïse ou n'importe qui l'a dit mais parce que c'est notre « Dieu » personnel qui nous fait ressentir qu'il faut réagir de telle ou telle manière. Si notre conscience nous permet de faire quelque chose nous le ferons, sinon nous ne le ferons pas. En étant conscient, il est impossible de tuer, d'utiliser de la violence, de voler ou de torturer. L'homme conscient a trouvé sa lumière personnelle et dans la lumière, il n'y a pas d'ombres, pas de forces négatives qui provoqueront ces actes horribles. L'homme conscient veut partager cette lumière avec ses semblables. Ici, nous allons faire référence à l'allégorie de la caverne de Platon que nous trouvons dans *La République* ;

---

<sup>744</sup> LAROUSSE, « Encyclopédie », *Le Site des Éditions Larousse*,  
<https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/bouddhisme/28073>, consulté le 28 Octobre 2018.

« une allégorie nous montrera maintenant la situation des hommes par rapport à la vraie lumière »<sup>745</sup>. Il s'agit plus précisément d'une caverne où des hommes sont enchaînés. Ces derniers n'ont jamais vu le soleil directement, mais n'ont aperçu que ses rayons qui pénètrent la caverne. Ils ne connaissent que les ombres des objets qui sont projetées sur les murs de la caverne par un feu allumé derrière eux. Platon indique que « Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira, et l'éblouissement l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres »<sup>746</sup>. Une allégorie peut être interprétée de plusieurs façons et nous allons ici l'associer à l'éveil de la conscience. Cette lumière ne représente-t-elle pas la conscience qui s'éveille des obscurités ? L'homme qui a pris conscience souffre au début mais après, en se libérant des stéréotypes et des règles qui lui sont imposés, il comprend que seule sa conscience l'aidera à mener une vie bonne et par conséquent, heureuse. En réalisant cela, l'homme conscient veut aider son semblable à découvrir lui aussi cette lumière : « Or donc, se souvenant de sa première demeure, de la sagesse que l'on y professe, et de ceux qui y furent ses compagnons de captivité, ne crois-tu pas qu'il se réjouira du changement et plaindra ces derniers? Si, certes »<sup>747</sup>. En un mot, l'homme de conscience ne peut pas ou plutôt ne veut pas faire de mal ; il veut aider, vivre et être en harmonie avec ses prochains. En bref, pour atteindre le bonheur, l'homme doit apprendre à être en harmonie avec lui-même et avec le monde qui l'entoure ; tout ce qui rompt l'harmonie intérieure et extérieure ne peut que provoquer le contraire d'une vie heureuse.

## Conclusion

La loi, la justice, l'absurde et la révolte sont des notions qui sont directement liées à celle de la liberté. Si l'homme n'était pas un être libre, alors toutes ces notions n'existeraient probablement pas. Les notions auxquelles la liberté est liée sont polyvalentes et polysémiques, comme nous l'avons analysé auparavant. La liberté se trouve elle aussi parmi les notions les plus indéfinissables dans la philosophie. Si nous jetons un coup d'œil dans un dictionnaire, nous constatons que plusieurs significations sont attribuées à cette

---

<sup>745</sup> PLATON, *La République. Œuvres Complètes*, Garnier, Paris, 1936, p. XLV.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 249.



notion. Entre autres, la liberté est définie comme « situation de quelqu'un qui se détermine en dehors de toute pression extérieure ou de tout préjugé » ou encore « état de quelqu'un qui n'est pas soumis à un maître »<sup>748</sup>. En règle générale, l'homme pense qu'un homme qui n'est pas libre est un homme enfermé quelque part ou qui est traité comme un esclave. Ce qui nous intéresse le plus ici, c'est le fait que la liberté soit définie aussi comme la faculté de choisir. Dans sa vie quotidienne, l'homme a la liberté de choisir de faire ou de ne pas faire certaines choses. Il faut néanmoins signaler que cette liberté, cette faculté qui nous permet de choisir se révèle être un cadeau « infecté » si nous le regardons de plus près.

Comment peut-elle être un cadeau « infecté » ? Nous pourrions dire qu'au moment où l'homme a la liberté de choisir, il peut se tromper en faisant tel ou tel choix. En effet, il existe un lien très fort entre la liberté et la faute. Pour reprendre un exemple religieux, tout en étant libres, Adam et Eve n'ont-ils pas fait un mauvais choix en mangeant le fruit de l'arbre dans le Jardin d'Eden ? Vouloir être libre ne va sans risques, ni sans responsabilités. À travers les siècles, le concept de la liberté a été analysé par les philosophes ; des doctrines comme celle du déterminisme et du fatalisme ont été associées au concept de la liberté. Cicéron nous explique qu'« il existait deux opinions sur lesquelles se partageaient les anciens philosophes, les uns pensant que tout se produit par le destin, en sorte que ce destin apportait la force de la nécessité ( Démocrite, Héraclite, Empédocle, Aristote étaient de cet avis), les autres pour qui les mouvements volontaires de l'âme existaient sans aucune intervention du destin ; Chrysippe, en position d'arbitre officieux, me paraît avoir choisi la position intermédiaire ; mais ils se rattache plutôt à ceux qui veulent voir les mouvements de l'âme libérés de la nécessité »<sup>749</sup>. Cette opposition montre combien il est difficile de déterminer le concept de la liberté. Quelle est la question qui se pose ici ? Si tout dépend du destin, comment certaines choses peuvent-elles encore dépendre de nous ? En effet, soit la nature et le monde sont les seules maîtres des choses, soit l'homme est maître à son tour. Est-ce que nous sommes vraiment libres ou est-ce que nous sommes guidés par le destin ?

Conduits ou non par le destin, Kant qui a, parmi d'autres philosophes, analysé le concept de la liberté, souligne que nous sommes libres uniquement quand nous agissons moralement ; « une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont donc une

---

<sup>748</sup> LAROUSSE, « Dictionnaires de Français », *Le Site des Éditions Larousse*, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/libert%C3%A9/46994?q=libert%C3%A9#46915>, consulté le 30 octobre 2018.

<sup>749</sup> CICÉRON, *Le Destin*, La Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2002, p. 16, XVII, 39.

seule et même chose »<sup>750</sup> dit-il dans *La Métaphysique des Mœurs*. En effet, Kant indique que la liberté humaine peut être conçue dans son rapport aux lois de la raison pratique. Plus précisément, « comme la moralité ne nous est une loi qu'en tant que nous sommes des êtres raisonnables, elle doit également valoir pour tous les êtres raisonnables et, comme elle doit être uniquement dérivée de la propriété de la liberté, il faut aussi prouver que la liberté est une propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables »<sup>751</sup>. La liberté est ce qui différencie les hommes des animaux ; la liberté est cette capacité de l'homme, qui peut choisir grâce à sa volonté. L'homme peut choisir de ne pas suivre ses impulsions, instincts ou tendances naturelles, comme c'est le cas des animaux. En revanche, ces derniers sont tellement déterminés par leur nature qu'ils ne peuvent y échapper. À ce propos, Rousseau dit : « C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur un tas de fruits ou de grain, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne s'il s'était avisé d'en essayer »<sup>752</sup>. En bref, Kant veut démontrer qu'en utilisant la raison, l'homme peut être digne envers ses semblables même s'il a le choix de ne pas le faire. Dans le *Contrat Social*, Rousseau souligne : « On pourrait, sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »<sup>753</sup>.

Dans l'œuvre d'Albert Camus, la liberté occupe une place majeure ; c'est comme si la liberté était le lien qui unissait son œuvre. Comment est-elle un lien ? Si nous considérons chaque notion séparément nous constatons que l'homme absurde, l'homme révolté et l'homme heureux ont tous en commun un seul but : retrouver la liberté, chacun à sa manière. Selon Camus, l'homme absurde est l'homme, qui en réalisant sa condition, réalise aussi qu'il est libre, mais cette liberté a des conséquences négatives si l'homme dit « non » à cette liberté en se suicidant ; « Il n'y a pas de liberté pour l'homme tant qu'il n'a pas surmonté sa crainte de la mort. Mais non par le suicide. Pour surmonter il ne faut pas s'abandonner. Pouvoir mourir en face, sans amertume »<sup>754</sup>. L'homme révolté à son tour, se trouve lui aussi face à un dilemme. Pour conquérir la liberté faut-il la nier ? Dans ses *Carnets*, Camus explique : « Révolte. La liberté c'est le droit de ne pas mentir. Vrai sur le

---

<sup>750</sup> KANT Emmanuel, *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2011, p. 108.

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>752</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes de J.J. Rousseau: Politique*, 1790, p. 69.

<sup>753</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat Social, ou principes du droit politique*, Édition en ligne [www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch), 2012, Chapitre VIII.

<sup>754</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942 –mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 103.

plan social (subalterne et supérieur) et sur le plan moral »<sup>755</sup>. Comme nous l'avons vu dans *Les Justes*, les révolutionnaires russes n'ont pas la liberté quotidienne dans l'espoir d'atteindre une liberté dans l'avenir ; « La liberté ce n'est pas l'espoir de l'avenir. C'est le présent et l'accord avec les êtres et le monde dans le présent »<sup>756</sup>. L'homme qui veut retrouver son bonheur se sent libre en ayant compris que la liberté s'accomplit quand il accepte son destin tel qu'il est. C'est un travail difficile que de concilier la vie et la mort ; l'homme libre se trouve constamment face à une situation où il faut faire cela tout en restant lucide ; « Il n'y a qu'une liberté, se mettre en règle avec la mort »<sup>757</sup>. Si la lucidité est perdue, la liberté devra affronter plusieurs ennemis. Caligula qui cherche l'absolu, montre que nous ne pouvons pas être libres contre les autres hommes ; car cela détruit la liberté. Plus précisément, Caligula représente l'exercice d'une mauvaise liberté, une liberté qui surgit du désespoir que l'homme sent face à la mort inévitable.

De nombreux philosophes et écrivains sentaient le besoin d'écrire sur le thème de la liberté et comment l'homme peut la conquérir. « Jusqu'alors seules deux ou trois passions primaires me conduisaient : la peur, l'effort pour vaincre la peur, et la passion de la liberté »<sup>758</sup>. Pour ne pas désespérer, il ne faut ni craindre, ni espérer quoi que ce soit ; une phrase très célèbre de Nikos Kazantzakis promeut ce message : « Je n'espère rien, je ne crains rien, je suis libre » ; plus précisément, il est intéressant de noter que cette phrase a été choisie par l'écrivain lui-même pour faire figure d'épithète sur sa tombe. Ce dernier, a été largement influencé par des philosophes avec qui ils partageaient ces idées et l'écrivain construit son œuvre, une sorte de philosophie, en s'appuyant sur ces grandes figures ; « Parmi les hommes, vivants et morts, bien peu m'ont aidé dans ma lutte ; si je voulais distinguer cependant ceux qui ont laissé dans mon âme les empreintes les plus profondes, j'en signalerais trois ou quatre: Homère, Bergson, Nietzsche et Zorba »<sup>759</sup>. C'est un homme qui n'espère rien, puisque, l'espoir est mauvais, n'a peur de rien, pas même de la mort. « Faire du spectacle de la mort une source de joie, jeter sur le gouffre un voile brodé de fleurs rouges et de corps qui s'entrelacent et de dieux fantastiques, voilà l'acte le plus héroïque et le plus noble auquel l'homme puisse atteindre »<sup>760</sup> et c'est pour cette raison-là qu'il se déclare libre. À travers ses écrits, le message qu'il transmet est que Dieu se trouve

---

<sup>755</sup> *Ibid.*

<sup>756</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Chicoutimi, 2010, p. 179.

<sup>757</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942 – mars 1951, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Chicoutimi, 2010, p. 153.

<sup>758</sup> KAZANTZAKI Niko, *Lettre au Greco*, Librairie Plon, Paris, 1961, p. 90.

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 648-649.

<sup>760</sup> KAZANTZAKI Nikos, *Le jardin des rochers*, Librairie Plon, Paris, 1959, p. 28-29.

dans chaque être, même le plus athée. Il indique qu' « un homme véritable est celui qui résiste, qui lutte et qui n'a pas peur au besoin de dire Non, même à Dieu »<sup>761</sup>. Cette idée que l'homme peut devenir Dieu est peut-être empruntée à Nietzsche. Dans *Le jardin des rochers*, des phrases montrent que l'homme peut être égal à n'importe quel dieu ; « Dieu parle dans le désert de sa toute-puissance. Il veut écraser l'homme, le ver rebelle. Mais voilà que l'homme peu à peu lève la tête. Il prend une part active au drame. Il commente les paroles de Dieu, il ose répondre à ses questions. Il ose plus : il pose des questions [...] Dieu n'est plus seul, son monologue stérile et monotone a cessé, l'homme se tient enfin debout à ses côtés et joue un rôle »<sup>762</sup>.

L'homme qui s'est débarrassé de toute crainte et de tout espoir, peut se sentir libre ; tel est le message que Kazantzakis et Camus ont voulu transmettre. L'écrivain grec nous dit que « la vie est un miracle très simple, le bonheur est à la portée de tous, fait sur mesure pour l'homme ; il dure un instant et c'est bien »<sup>763</sup>. Il faut saisir cet instant, il faut en jouir pour se sentir libre ; « la vie est un jeu, une représentation théâtrale que donnent les cinq acteurs de mon corps »<sup>764</sup> ; il faut utiliser tous nos cinq sens pour jouir de la vie qui nous est donnée. « La vie est courte ; la vie n'est qu'un instant ; ne laissons pas l'instant périr incolore et vide ! Quel est notre devoir ? Transformer l'instant en éternité »<sup>765</sup>. L'homme n'a d'autre devoir que celui d'être heureux, de devenir un avec le monde selon Kazantzakis. Le message qui est transmis est que l'homme vient du monde et qu'il en fait partie ; « la vie est très simple, le bonheur un fruit natif de la terre. La plante enracinée dans le sol, se nourrissant d'eau, d'air, de soleil, jaillissement perpétuel de sève et architecture librement disciplinée, voilà le modèle suprême, la créature la plus fidèle à la grande respiration de l'Univers ». Comme la plante, l'homme doit se libérer du monde. Comme Camus, Kazantzakis savait que le seul chemin pour arriver au bonheur et à la liberté est de réconcilier les contraires. Bien et mal, lumière et obscurité, chair et esprit sont tant de choses à dépasser pour que l'homme devienne lui-même Dieu, pour qu'il devienne enfin libre. L'homme doit sans cesse lutter pour avoir et pour conquérir sa liberté ; « Meurs chaque jour. Nais chaque jour. Nie tout ce que tu possèdes chaque jour. La plus grande valeur n'est pas d'être libre mais de lutter pour la liberté ! »<sup>766</sup>.

---

<sup>761</sup> KAZANTZAKI Niko, *Lettre au Greco*, Librairie Plon, Paris, 1961, p. 66.

<sup>762</sup> KAZANTZAKI Nikos, *Le jardin des rochers*, Librairie Plon, Paris, 1959, p. 29.

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 271.

De nombreuses recherches ont été faites et il y en aura sûrement d'autres autour de la justice, la loi et l'absurde, et les liens qui les unissent. Nous pourrions dire néanmoins que personne n'arrivera à une conclusion sur leur lien puisqu'en étant des notions abstraites, elles évoluent avec le temps. Notre but était d'ajouter une nouvelle étude sur ces notions pour proposer de nouvelles problématiques. Nous avons tenté d'éclairer un peu des notions qui troublent l'homme depuis toujours et qui le troubleront pour toujours. Une espèce qui évolue ne trouvera jamais de réponses définitives à des concepts qui règlent d'une façon ou d'une autre sa vie ; elle ne les trouvera jamais parce que ces mêmes concepts évolueront avec elle. En ayant étudié les œuvres de Camus et comment il traite les notions de la justice, de l'absurde et de la révolte, il résulte que le malheur de l'existence peut être affronté. Une compréhension profonde des notions mentionnées plus haut, permet à l'homme d'arriver au bonheur. L'homme solitaire qui devient homme solidaire peut arriver au bonheur qui est décrit dans la philosophie épicurienne ; l'homme épicurien accomplit tous les actes de la vie quotidienne en fonction d'un but unique, de poursuivre le bonheur. Pour Epicure, le bonheur ne réside ni dans le confort matériel ni dans la simple satisfaction des plaisirs. « Quand donc nous disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs des voluptueux inquiets, ni de ceux qui consistent dans les jouissances déréglées, ainsi que l'écrivent des gens qui ignorent notre doctrine, ou qui la combattent et la prennent dans un mauvais sens. Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et, pour l'âme, à être sans trouble »<sup>767</sup>. Il advient lorsque l'homme atteint la tranquillité de l'âme, c'est-à-dire lorsqu'il ne subit plus ni trouble ni douleur. Craindre la mort se trouve parmi ces douleurs et l'homme ne doit pas selon Épicure, la craindre ; « On prononce donc de vaines paroles quand on soutient que la mort est à craindre, non pas parce qu'elle sera douloureuse étant réalisée, mais parce qu'il est douloureux de l'attendre. Ce serait en effet une crainte vaine et sans objet que celle qui serait produite par l'attente d'une chose qui ne cause aucun trouble par sa présence »<sup>768</sup>. Libérés de l'angoisse, l'homme peut vivre l'instant présent le plus intensément possible ; or le bonheur ne saurait être parfait si l'on ne distingue pas soigneusement les désirs qui nous troublent. Certains sont naturels et nécessaires et doivent être satisfaits, d'autres sont naturels mais non nécessaires, d'autres encore sont vains. Peut finalement l'homme solitaire devenir un homme solidaire sans faire recours à l'excès ? La réponse semble être

---

<sup>767</sup> ÉPICURE, « Lettre à Ménécée », in *Revue de métaphysique et de morale, Les Échos du Maquis*, 2011, p. 5.

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 4.

positive. Il faut imaginer Sisyphe heureux. La volonté de vivre la vie telle qu'elle est strictement en ce monde a conduit ce raisonnement jusqu'au bout.

En ayant conscience d'accomplir toujours la même tâche, Sisyphe peut choisir de mépriser la tragédie, de se souvenir de la joie ; la condition de Sisyphe est tragique car irréversible, et le héros le sait. Mais en ayant pris conscience de cette condition, Sisyphe redevient maître de son existence, « Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose »<sup>769</sup>. La vie vaut d'être vécue, malgré son absurdité. « La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme »<sup>770</sup>. La conclusion de cet essai d'Albert Camus représente aussi nous pourrions dire la conclusion de toute son œuvre. Cette conclusion tend vers une interprétation non pas optimiste, mais résolument encourageante du combat, de la révolte ; Camus souligne dans ses *Carnets* « Je dirai moi que, pessimiste quant à la condition humaine, je suis optimiste quant à l'homme »<sup>771</sup>. La limite, la mesure, voilà les conditions de l'optimisme camusien.

L'œuvre de Camus met en évidence la nécessité de pratiquer une philosophie du bonheur. Sisyphe peut et doit être heureux ; si le bonheur n'était pas possible, il ne resterait plus qu'à revenir au suicide. Il faut donc que le bonheur soit. Sisyphe n'accepte pas le poids de la pierre ; il s'insurge contre lui, et c'est pourquoi il soulève la pierre et la fait monter. L'homme doit faire son bonheur avec ce qu'il a et par là il peut partager son bonheur avec ses semblables. L'effort pour le bonheur selon Camus ne s'accomplit pas dans le sens de l'égoïsme, mais dans celui du don de soi. Cela est très nettement indiqué par le mouvement des personnages de *La Peste*, que la pensée du bonheur conduit, de leur bonheur à celui des autres. Camus nie l'espoir qui n'est qu'une consolation illusoire ; « La liberté ce n'est pas l'espoir de l'avenir. C'est le présent et l'accord avec les êtres et le monde dans le présent »<sup>772</sup>. Il faut désapprendre à l'homme d'espérer et lui apprendre à se contenter du présent. L'homme qui dit « non » à l'absurde prépare le « oui » à la vie telle qu'elle est sans avoir des pensées négatives. L'homme révolté de Camus est celui qui se révolte contre Dieu, contre l'histoire et contre la mort ; sa révolte ouvre la voie à un avenir de valeurs, elle est tension continuelle qui se réduira en équilibre, en mesure. En se révoltant, l'homme affirme sa condition humaine mais en acceptant qu'il y a des limites. Sans la limite, la révolte ne peut être conduite vers des chemins nihilistes. Oui, il faut

---

<sup>769</sup> CAMUS Albert, *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1992, p. 167.

<sup>770</sup> *Ibid.*

<sup>771</sup> CAMUS Albert, *Carnets II, janvier 1942 –mars 1951*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet del'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 128.

<sup>772</sup> CAMUS Albert, *Carnets III, mars 1951 – décembre 1959*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet del'Université du Québec, Chicoutimi, 2010, p. 179.

imaginer Sisyphe heureux ; il faut l'imaginer heureux parce qu'il a compris que tout est équilibre, tout est limite et tout est amour.

ANGELIKA THEOFANIDI

## RÉFÉRENCES

- « (1) Machines de Mort - l'Antiquité », *YouTube*, téléchargé par Machines de mort, 3 mars 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=Q74vetWgEcY&t=45s>, consulté le 18 juillet 2018.
- « (2) Machines de Mort - l'EreMedievale », *YouTube*, téléchargé par Machines de mort, 3 mars 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=5dLJ1qPdW-4>, consulté le 19 juillet 2018.
- « Entretien sur la révolte », Actuelles II in GUERIN Jeanyves, *Dictionnaire Albert Camus*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009.
- « Le Livre d'Urantia, Partie III, Fasicule 70, 70:10.13 », <http://www.michaelnetwork.org/fr/tub/UF-FRE-001-2014-1.pdf>.
- « L'Épître aux Romains, Une explication de la lettre de Paul, spécialement pour toi », *M.G. de Koning*, Pays Bas, 2002.
- « Non pas l'utopie, l'im-possible » in DERRIDA Jacques, *Papier machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris, 2001.
- ABRAHAMSEN David, 'Crime and the human mind', *Digital Library of India*, 1945.
- ALAIN, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Nrf, Paris, 1925.
- ALIBERT Jean Louis Marie, « Physiologie des passions, ou Nouvelle doctrine des sentiments moraux, Volume 2 », *P.J. de Mat*, Bruxelles, MDCCCXXV.
- ANNAS Julia, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, Καλέντης, Αθήνα, 2006.
- ANSELL-PERASON Keith, *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- ANSELL-PERASON Keith, *Nietzsche contra Rousseau: a study of Nietzsche's moral and political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Anthologie de la poésie française du XXe siècle*, Gallimard, France, 2000.
- AQUIN Saint-Thomas, *Petite Somme Théologique*, Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1860.
- ARENDT Hannah, "The Origins of Totalitarianism", The World publishing Company, Cleveland, 1962.
- ARENDT Hannah, « La désobéissance civile », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. fr.G. Durand, Calmann-Lévy, Paris, 1972.
- ARENDT Hannah, *Le Système totalitaire*, Seuil, Paris, 1972.
- ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris, 1995.
- ARISTOTE, « Poétique », Œuvre numérisée par J. P. MURCIA, 2006, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/poetiquefr.htm>.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Éditions Les Échos du Maquis, Québec, 2014.
- ARISTOTE, *La Rhétorique, Livre II, Chapitre VIII, II*, Œuvre numérisée par J. P. MURCIA, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/poetiquefr.htm>.
- ARISTOTE, *Sur la justice, Éthique à Nicomaque, Livre V*, Flammarion, Paris, 2008.



- ASSAD MIKHAIL Fawzia, « Heidegger interprète de Nietzsche », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1968, No. 1.
- BARANES William, FRISON-ROCHE Marie –Anne, *La Justice : l'obligation impossible*, Editions Autrement, Paris, 1994.
- BARTOL Curt R, *Criminal behaviour: a psychosocial approach*, Pearson/Prentice Hall, Englewood Cliff, N.J, 2005.
- BECCARIA Cesare, *Des délits et des peines*, Éditions du Boucher, Paris, 2002.
- BENTHAM Jérémie, *Théorie des peines et des récompenses. Tome 1*, B. Dulau, Londres, 1811.
- BERGASSE Nicolas, *Discours de M. Bergasse sur la manière dont il convient de limiter le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif dans une monarchie*, Bibliothèque municipale de Lyon, Lyon, 1789.
- BERGOUGNAN E, *Poètes Élégiques et moralistes de la Grèce*, Frères Garnier, Paris, 1940.
- BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Édition électronique, Les Échos du Maquis, 2013.
- BIX Brian, *Φιλοσοφία του δικαίου: θεωρία και ερμηνευτικό πλαίσιο*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 2007.
- BODÉÛS Richard, *Politique et philosophie chez Aristote*, Société des études classiques, Namur, 1991.
- BOISDEFFRE Pierre de, *Les écrivains français d'aujourd'hui, 1945-1993*, PUF, Paris, 1994.
- BOUCHEZ Madeleine, *Les Justes, Camus/analyse critique*, Hatier, Paris, 1974.
- BOURDIEU Pierre, *Practical Reason: on the theory of action*, Stanford University Press, California, 1998.
- BOURDIEU Pierre, *Questions de Sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2002.
- BOVET Dalila, « Peut-on étudier la morale chez les animaux ? », *Études rurales*, 189 | 2012, 2014, <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9571>, consulté le 31 juillet 2018.
- BRISVILLE Jean-Claude, *Camus*, Gallimard, Paris, 1959.
- BRODIN Pierre, *Présences Contemporaines*, N.É.D, Paris, 1958.
- CAMUS Albert et al., *Σκέψεις για την τρομοκρατία*, Καστανιώτης, Αθήνα, 2003.
- CAMUS Albert et al., *Το μέλλον του ευρωπαϊκού πολιτισμού, μια συζήτηση με τον Albert Camus στην Αθήνα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2004.
- CAMUS Albert, « Ni Victimes ni Bourreaux », <https://inventin.lautre.net/livres/Camus-Ni-victimes-ni-bourreaux.pdf>.
- CAMUS Albert, « Pourquoi je fais du théâtre ? », *France.Tv*, KENT James, La Sept Arte, BBC, Cie des Phares et Balises, publié le 25-07-2014, <https://education.francetv.fr/matiere/litterature/premiere/video/albert-camus-pourquoi-je-fais-du-theatre>.
- CAMUS Albert, *Actuelles, Chroniques 1944-1948*, Gallimard, Paris, 1950.
- CAMUS Albert, *Actuelles II, Chroniques 1948-1953*, Gallimard, Paris, 1953.

- CAMUS Albert, *Actuelles III, Chronique Algérienne (1939-1958)*, Gallimard, Paris, 1958.
- CAMUS Albert, *Caligula*, Gallimard, Paris, 1944.
- CAMUS Albert, *Carnets II, Janvier 1942- Mars 1951*, Gallimard, Paris, 1964.
- CAMUS Albert, *Carnets III, Mars 1951 – Décembre 1959*, Gallimard, Paris, 1962.
- CAMUS Albert, *Carnets I, Mai 1935- Février 1942*, Gallimard, Paris, 1962.
- CAMUS Albert, *Discours de Suède*, Gallimard, Paris, 1958.
- CAMUS Albert, *Journaux de Voyage*, Gallimard, Paris, 1978.
- CAMUS Albert, *L'envers et l'endroit*, Gallimard, Paris, 1958.
- CAMUS Albert, *L'État de siège*, Gallimard, Paris, 1948.
- CAMUS Albert, *L'été*, Gallimard, Paris, 1954.
- CAMUS Albert, *L'Étranger*, Gallimard, Paris, 1942.
- CAMUS Albert, *L'Exil et le Royaume*, Gallimard, Paris, 1957.
- CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951.
- CAMUS Albert, *La Chute*, Gallimard, Paris, 1956.
- CAMUS Albert, *La mort heureuse*, Gallimard, Paris, 1971.
- CAMUS Albert, *La peste*, Gallimard, Paris, 1947.
- CAMUS Albert, *Le malentendu*, Gallimard, Paris, 1944.
- CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris, 1942.
- CAMUS Albert, *Le premier homme*, Gallimard, Paris, 1994.
- CAMUS Albert, *Les Justes*, Gallimard, Paris, 1950.
- CAMUS Albert, *Les Possédés*, Gallimard, Paris, 1959.
- CAMUS Albert, *Lettres à un ami allemand*, Gallimard, Paris, 1945.
- CAMUS Albert, *Noces*, Gallimard, Paris, 1950.
- CAMUS Albert, *Réflexions sur la guillotine*, Gallimard, Paris, 1959.
- CAMUS Albert, « De la Résistance à la Révolution » 21 août 1944, Articles, préfaces, conférences (1944-1948), in *Œuvres complètes* (Camus, 2006-2008, vol. II : 517).
- CARROL David, *Rethinking the Absurd : LeMythe de Sisyphe*, The Cambridge Companion to Camus, New York, Cambridge University Press, 2007.
- CARVALHO Thérance, *Nicolas Bergasse et la souveraineté de la raison universelle*, *Journal of interdisciplinary history of ideas*, 2013, 2 (1).
- CASTEX Pierre Georges, *Albert Camus et l'Etranger*, Corti, Paris, 1986.
- CASTILLO – ZAPPATA Rafael, « La fatigue de Sisyphe », *Communications*, 1996, 63, pp. 67-80.
- CHAPOUTHIER Georges, « Jusqu'où la morale est-elle naturelle ? », *Cités*, vol. 15, no. 3, 2003.
- CHEHAB May, *Saint-John Perse, neveu de Nietzsche*, Honoré Champion, Paris, 2009.
- CICÉRON, *Le Destin*, La Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2002.

- CICÉRON, *Œuvres complètes de Cicéron*, Tome IV, Frères Didot, Paris, 1869.
- CONFUCIUS, *Les Entretiens de Confucius*, Livres & Ebooks, <http://ekldata.com/PoY69b1OC2vA2U0dapR8IFGQIPg/Confucius-Les-Entretiens-de-Confucius.pdf>
- CRAMPON Augustin, *La Sainte Bible*, Société de S. J Évangéliste, Paris, 1923.
- CROCHET Monique, *Les mythes dans l'œuvre de Camus*, Éditions universitaires, 1973.
- DAOUD Kamel, *Meursault, contre-enquête*, Éditions Bazakh, Alger, 2013.
- DARESTE Rodolphe, *La science du droit en Grèce, Platon, Aristote, Théophraste*, Editions Rodopi, Amsterdam, 1968.
- DAWKINS Richard, *Pour en finir avec Dieu*, Perrin, Paris, 2009.
- De la vraie religion*, Chapitre XI, 21, In *Œuvres Complètes de Saint Augustin*, tome III, pp 547 ss. Éd. L. Guérin, Bar-le-Duc, 1864.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.
- DEPENAU Mathieu, « L'animal moral », *Le Portique* [En ligne], document 10, 2011, <http://journals.openedition.org/leportique/2445>, consulté le 31 juillet 2018.
- DERRIDA Jacques, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.
- DERRIDA Jacques, *Foi et Savoir*, Editions du Seuil, Paris, 2000.
- DERRIDA Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994.
- DERRIDA Jacques, *La bête et le souverain, Volume I*, Éditions Galilée, 2008.
- DERRIDA Jacques, *Le « concept » du 11 septembre*, Galilée, Paris, 2003.
- DERRIDA Jacques, *Papier machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris, 2001.
- DERRIDA Jacques, *Passions*, Galilée, Paris, 1993.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Berthier, Paris, 1894.
- DIDEROT Denis, *Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie*, Encre, Académie des Sciences, 2017, Vol IX.
- DIDEROT Denis, *Jacques le fataliste et son maître*, Buisson, Paris, 1796.
- DIDEROT Denis, *Œuvres complètes de Diderot, revues sur les éditions originales, Étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle / J. Assézat, Tome I*, Garnier Frères, Paris, 1875.
- DIDEROT Dennis, *Œuvres de Dennis Diderot, Tome troisième, 1<sup>ère</sup> Partie*, A. Belin, Paris, 1818.
- DIMAKOPOULOU Stamatina et al., *The Letter of the Law: Literature, Justice and the Other*, New York, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2013.
- DIMOCK Wai Chee, *Residues of Justice: Literature, Law, Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1996.
- DOSTOÏEVSKI Fiodor, *Les Frères Karamazov*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Collection À tous les vents, Volume 492 : version 1.02.
- DOSTOÏEVSKI Fiodor, *Les Possédés*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, Collection « À tous les vents », Volume 482 : version 1.0.

- DOUZINAS Costas, NEAD Lynda, *Law and the Image: the authority of art and the aesthetics of law*, Chicago University Press, Chicago, 1999.
- DOUZINAS Costas, WARRINGTON Ronnie, *Justice Miscarried: Ethics and Aesthetics in Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997.
- DU GARD Roger Martin, « Œuvres complètes, tome II, Préface d'Albert Camus », *Collection Bibliothèque de la Pléiade*, Gallimard, Paris, 1955.
- DUBOS Jean-Baptiste, « Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture. Partie 1 », *Mariette J*, Paris, 1719.
- DURANT Will, “Will Durant Quotes”, *BrainyQuote.com*, 2018, <https://www.brainyquote.com/quotes/quotes/w/willdurant162217.html>, consulté le 19 février 2018.
- DURKHEIM Émile, *Sociologie et philosophie*, Presse Universitaire de France, Paris, 1974.
- ÉPICURE, « Lettre à Ménécée », in *Revue de métaphysique et de morale*, *Les Échos du Maquis*, 2011.
- ESCHYLE, « Les Choéphores », *Ouvroir Hermétique*, 2017.
- ESCHYLE, « Les Euménides », *Ouvroir Hermétique*, 2017.
- EURIPIDE, « Les Suppliantes », *Ouvroir Hermétique*, 2017.
- FEUERLICHT Ignace, « CamusL'étranger Reconsidered », *PMLA*, Vol. 78, No. 5 (Dec., 1963).
- FITCH Brian T, *L'étranger d'Albert Camus : un texte, ses lecteurs, leurs lectures : étude méthodologique*, Larousse, Paris, 1972.
- FOESSEL Michaël, « Le Mal », *Édition Numérique : Pierre Hidalgo*, 2011.
- FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société*, Le Foucault Électronique, 2001, [https://monoskop.org/images/9/99/Foucault\\_Michel\\_Il\\_faut\\_defendre\\_la\\_societe.pdf](https://monoskop.org/images/9/99/Foucault_Michel_Il_faut_defendre_la_societe.pdf)
- FOUCAULT Michel, *Lectures de Nietzsche*, Librairie Générale Française, Paris, 2000.
- GAILLARD Paul, *La Peste, Camus*, Hatier, Paris, 1972.
- GAILLARD Pol, *Albert Camus*, Bordas, Paris, 1973.
- GAUTHIER René-Antoine, *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973.
- GAUTIER Théophile, *Mademoiselle de Maupin*, G Charpentier et Cie, Paris, 1880.
- GIBBONS Don C, *Society, Crime and Criminal Behaviour*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1982.
- GIDE André, « Les Nourritures Terrestres », *Édition du groupe « Ebooks livres et gratuits »*, 2007.
- GINESTIER Paul, *La pensée de Camus = Pour connaître la pensée de Camus*, Bordas, Paris, 1979.
- GRENIER Jean, *Τα Νησιά ; πρόλογος Άλμπερ Καμύ ; μετάφραση Αλέκος Μπενρουμπής, Ολκός*, Αθήνα, 1996.
- GRENIER Roger, *Albert Camus*, Gallimard, Paris, 1982.
- GRENIER Roger, *Albert Camus: soleil et ombre*, Gallimard, France, 2009.

- GROS Bernard, *L'homme révolté [de] Camus : analyse critique*, Hatier, Paris, 1977.
- GUERIN Jeanyves, *Dictionnaire Albert Camus*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009.
- HAMPSHIRE Stuart, *Justice is conflict*, Princeton University Press, Oxford, 2000.
- HARGREAVES Elias, « Existe-t-il une vérité ? », Archives de Repensez-vous.fr, <http://www.visionmundus.fr/home/archives-de-repensez-vous-fr/>
- HAUSER Marc, *Moral minds: how nature designed our universal sense of right and wrong*, Abacus, London, 2008.
- HAVELOCK Eric Alfred, *The Greek Concept of Justice: from its shadow in Homer to its substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.
- HEGEL Friedrich, « citations avec Dico-citations », LeMonde.fr, 2018, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations-auteur-hegel-0.php>, consulté le 20 juillet 2018.
- HÉSIODE, « Théogonie ; Les Travaux et les jours », Éditions du Théâtre Classique, 1814, [http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/HESIODE\\_TRAVAUXJOURS.pdf](http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/HESIODE_TRAVAUXJOURS.pdf)
- HÉSIODE, « Théogonie », Éditions du Théâtre Classique, 1814, [http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/HESIODE\\_THEOGONIE.pdf](http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/HESIODE_THEOGONIE.pdf)
- HOBBS Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2002.
- HOBBY Françoise, *La Symbolique d'Euphémisation dans l'univers fictif d'Albert Camus*, Peter Lang, New York, 1998.
- HORACE, *Œuvres complètes, Odes et Épodes*, Garnier Frères, Paris, 1944.
- HUGO Victor, *Dernier Jour d'un Condamné*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Collection *À tous les vents*, vol. 141.
- HUME David, *Traité de la nature humaine, Livre III, De la morale*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de Université de Québec, Chicoutimi, 2007.
- HUTCHENS Benjamin, *Jean-Luc Nancy : Justice, Legality and World*, Bloomsbury, London, 2013.
- ISSACHAROFF Michael, « Une symbolique de l'espace : lecture de "La Pierre qui pousse" d'Albert Camus », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1975, n°27. pp. 255-272.
- JABÈS Edmond, *Le livre des questions*, « Citations avec Dico-Citations », *Le Monde.fr*, 2018, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-24956.php>, consulté le 11 juillet 2018.
- JACOB François, *La Statue Intérieure*, « Citations et extraits », *Babelio*, 2015, <https://www.babelio.com/livres/Jacob-La-statue-interieure/478151>.
- JAIN Rajneesh Chandra Mohan [OSHO], « Leaders Religieux », *OSHO*, 2018, <http://www.osho.com/fr/read/osho/osho-on-topics/topic-200>, consulté le 20 mai 2018.
- KANT Emmanuel, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, Durand, Paris, 1853.
- KANT Emmanuel, *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, Librairie philosophique de Ladrage, Paris, 1848.

- KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la raison*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2002.
- KAZANTZAKI Niko, *Lettre au Greco*, Librairie Plon, Paris, 1961.
- KAZANTZAKI Nikos, *Le jardin des rochers*, Librairie Plon, Paris, 1959.
- KIERKEGAARD Soeren, *Crainte et Tremblement*, Éditions Payot, Paris, 2000.
- KRAUT Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, New Jersey, 1989.
- LA BELLE Maurice-M, Le « Paradeigma » dans « Œdipe Roi » et le « Roi Lear », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, Octobre 1969.
- LAGARDE Alain, « Nietzsche et le rationalisme », *Raison présente*, n°42, Avril – Mai – Juin 1977. Les nouveaux gourous en questions. pp. 35-46.
- LAMBERT Isabelle – Ansel, *L'Etranger de Camus*, Pédagogie Moderne, Paris, 1981.
- LAROUSSE, « Dictionnaires de Français », *Le Site des Éditions Larousse*, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/individualisme/42661?q=individualisme#42567>, consulté le 8 septembre 2018.
- LAROUSSE, « Dictionnaires de Français », *Le Site des Éditions Larousse*, <http://www.larousse.fr/encyclopedie/groupe-personnage/Sages/183117>, consulté le 09 octobre 2018.
- LAROUSSE, « Dictionnaires de Français », *Le Site des Éditions Larousse*, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/individuation/42664?q=individuation#42570>, consulté le 16 octobre 2018.
- LAROUSSE, « Dictionnaires de Français », *Le Site des Éditions Larousse*, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/libert%C3%A9/46994?q=libert%C3%A9#46915>, consulté le 30 octobre 2018.
- LAWRENCE Olivier, PAYETTE Jean-François, *Camus: nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2007.
- LE RIDER Jacques, « FAUST (J. W. von Goethe) - Fiche de lecture », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/faust-j-w-von-goethe/>.
- Le Robert Micro, Dictionnaire de la Langue Française*, Édition Maury-Eurolivres, Paris, 2000.
- LEBESQUE Morvan, *Camus*, Seuil, Paris, 1977.
- LÈBRE Jérôme « La Déconstruction Et La Justice Chez Jacques Derrida. » *France Culture*, 30 May 2013, [www.franceculture.fr/emissions/le-bien-commun-13-14/la-deconstruction-et-la-justice-chez-jacques-derrida](http://www.franceculture.fr/emissions/le-bien-commun-13-14/la-deconstruction-et-la-justice-chez-jacques-derrida).
- LECLERC Marie-Christine, « L'épervier et le rossignol d'Hésiode. Une fable à double sens » In: *Revue des Études Grecques*, tome 105, fascicule 500-501, Janvier-juin 1992.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, « Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Tome 1 », *F. Changuion*, Amsterdam, 1734.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, « Nouveaux Essais sur l'entendement humain », *bouquindex.com* 'livres numériques gratuits et libres de droits', <http://www.bouquineux.com>.

- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *La Monadologie*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2011, Collection « Les auteur(e)s classiques ».
- Les Auteurs Grecs, Pindare le Pythique*, Librairie de L. Hachette, Paris, 1847.
- LEVI – VALENSI Jacqueline, *Les critiques de notre temps et Camus*, Garnier Frères, 1970.
- LEVINAS Emmanuel, « Le Trace de l'autre », *TijdschriftvoorFilosofie*, 25ste Jaarg., Nr. 3, 1963.
- LÉVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1979.
- LÉVINAS Emmanuel, *Le Temps et l'autre*, Fata Morgana, 1979.
- LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, Brodard et Taupin, Paris, 1971.
- LINCOLN Abraham, « Citations avec Dico-Citations », *Le Monde.fr*, 2018, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-24956.php>, consulté le 3 juillet 2018.
- LOCKE John, « Traité du Gouvernement Civil », *Institut des libertés*, Chicoutimi, 2002.
- LOCKE John, *Essais sur l'entendement humain, Livre I et II*, Pierre Moritier, Amsterdam, M. DCC. XXXV.
- LOISELEUR Jules, *Les crimes et les peines dans l'antiquité et dans les temps modernes*, Hachette, Paris, 1863.
- LOIZOU Andros, LESSER Harry, *Polis and politics: essays in Greek moral and political philosophy*, Avebury, Aldershot, Hants, England, 1990.
- LOTTMAN Herbert R, *Albert Camus/ Herbert R. Lottman ; traduit de l'américain par Marianne Veron*, Editions du Seuil, Garden City, 1978.
- LUPPE Robert de, *Albert Camus*, Universitaires, Paris, 1982.
- MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, Ebooks libres et gratuits, [https://abracadabrapdf.net/file/Le\\_Prince.pdf](https://abracadabrapdf.net/file/Le_Prince.pdf)
- MAINVILLE Odette, Daniel MARGUERAT, *Résurrection : l'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Éditions Labor et Fides, Genève, 2001.
- MALRAUX André, *La Condition humaine*, Hatier, Paris, 1970.
- MARC-AURÈLE, « Pensées pour moi-même », *Garnier Frères*, Paris, 1960.
- MARX Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*, Entremonde, Genève, 2010.
- MARX Karl, *Éditorial*, Rheinische Zeitung, 1842.
- MENARD Jacques Étienne, Jes Peter ASMUSSEN, Jeppe LAESSØE, et al., « *Handbuch der Religionsgeschichte* », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 50, fascicule 2, 1976.
- MILL John Stuart, *Mes mémoires. Histoire de ma vie et de mes idées*, Alcan, Paris, 1894.
- MONTAIGNE Michel de, *Les essais. Livre III*, Jean Camusat, Paris 1635.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Barillotet Fils, Genève, 1749.
- MOTTE André, « Présence et figures de l'autre dans l'éthique de Démocrite », *Peitho/Examina Antiqua*, 2017, Vol. 1 (8).

- MOUNIER Emmanuel, *L'espoir des désespérés*, Seuil, Paris, 1953.
- MUZELLEC GAUTHIER Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- NANCY, Jean-Luc, *Dieu, la justice, l'amour, la beauté : Quatre petites conférences*, Bayard, Paris, 2009.
- NICOLAS André, *Camus*, Seghers, France, 1966.
- NICOMÉDIE De Arrien, *Le «Manuel» d'Épictète*, Les Échos du Maquis, janvier 2011.
- NIELSBERG Jérôme- Alexandre, « Jacques Derrida, Penseur de l'événement », *L'Humanité*, 28 janvier 2004, <https://www.humanite.fr/node/299140>.
- NIETSCHE Friedrich, *La Volonté de puissance*, Mercure de France, Paris 1903.
- NIETZSCHE Friedrich, « Par delà le bien et le mal », *Mercure de France*, Paris, 1886.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Mercure de France*, Paris 1898.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, *Mercure de France*, Paris, 1908.
- NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain*, Société de *Mercure de France*, 1906.
- NIETZSCHE Friedrich, *La Généalogie de la Morale*, *Mercure de France*, Paris, 1887.
- NIETZSCHE Friedrich, *La Naissance de la Tragédie*, *Mercure de France*, Paris, 1906.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*, *Mercure de France*, Paris, 1908.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, *Mercure de France*, Paris, 1882.
- NIETZSCHE Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Ed. Actes Sud, Paris, 2002.
- ONIMUS Jean, *Camus face au mystère*, Desclee De Brouwer, Paris, 1979.
- PACK David C, « La véritable origine de Pâques », *L'église de Dieu restaurée*, 2018, <https://rcg.org/fr/brochures/ttooe-fr.html>.
- PASCALBlaise, *Pensées, sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Ebook par Samizdat, Igino Marini, 2010.
- PAYETTE, Jean-François, « Camus un homme de lucidité » *Albert Camus : Nouveaux regards sur sa vie et sur son œuvre*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2007.
- PÉRET Jean-Marie, PETAUX Jean, *Méthodologie de l'épreuve de culture générale*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996.
- PISIER Evelyne, Bouretz Pierre, « Camus et le marxisme », *Revue française de science politique*, 35<sup>e</sup> année, n°6, 1985, pp. 1047- 1063.
- PLAGNOL Maurice, « Albert Camus, esprit méditerranéen », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, mars 1953. pp. 101-112.
- PLATON, *Apologie de Socrate*, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection Philosophie Vol. 3.
- PLATON, *Gorgias ou sur la Rhétorique*, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2005.
- PLATON, *La République. Œuvres Complètes*, Garnier, Paris, 1936.



- PLATON, *Le Sophiste*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2018, Collection « Philosophie », Volume 5 : version 1.01.
- PLATON, *Les Lois*, p. 197, [http://ekladata.com/UtbpXcycl2ovR\\_Jjw4NvJg46Eq8/Platon-Les-Lois.pdf](http://ekladata.com/UtbpXcycl2ovR_Jjw4NvJg46Eq8/Platon-Les-Lois.pdf).
- PLATON, *Protagoras*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Collection Philosophie, Volume 10, <https://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Protagoras.pdf>.
- PROUST Marcel, *Le temps retrouvé*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, 2018.
- QUILLIOT Roger, *La mer et les prisons*, Gallimard, Paris, 1970.
- RANGE Friederike, Lisa HORN, Zsófia VIRANYI, Ludwig HUBER, "The absence of reward induces inequity aversion in dogs", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2009, 106 (1).
- RAWLS John, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- ROCHE Philippe, *The criminal mind: A study of communication between Criminal Law and Psychiatry*, Grove Press, New York, 1958.
- RODAN Martin, *Camus et l'antiquité*, Peter Lang, Berne, 2014.
- ROMILLYDEJacqueline, *Ο νόμος στην ελληνική σκέψη από τις απαρχές στον Αριστοτέλη, Το άστυ*, Αθήνα, 1995.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Émile ou l'éducation, Livre IV*, Jean Néaulme, La Haye, 1762.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat Social, ou principes du droit politique*, Édition en ligne [www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch), 2012.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation, Livres I et II*, Jean Néaulme, La Haye, 1762.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Édition du groupe Ebooks libres et gratuits, 1817.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes de J.J. Rousseau*, Werdet et Lequien, Paris 1827.
- RUSSEL Bertrand, *Why I am not a Christian*, Routledge, London, 2005.
- SADE DEMarquis, « L'histoire de Juliette », Seconde Partie, [https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99histoire\\_de\\_Juliette/seconde\\_partie](https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99histoire_de_Juliette/seconde_partie).
- SADE DE Marquis, « La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu », Chapitre X, [https://fr.wikisource.org/wiki/La\\_nouvelle\\_Justine/Chapitre\\_X](https://fr.wikisource.org/wiki/La_nouvelle_Justine/Chapitre_X).
- SADE DE Marquis, « La philosophie dans le boudoir », *Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Collection Libertinage Volume 6 : version 1.0.
- SADE DE Marquis, *Français, encore un effort si vous voulez être Républicains : la religion*, Bibliothèque nationale de France, 2010.
- SAINT EXUPÉRY Antoine de, « Le Petit Prince », *Ebooks libres et gratuits*, 2008, [http://www.cmls.polytechnique.fr/perso/tringali/documents/st\\_exupery\\_le\\_petit\\_pri\\_nce.pd](http://www.cmls.polytechnique.fr/perso/tringali/documents/st_exupery_le_petit_pri_nce.pd)
- SAINT HILAIRE Barthelemy, « Pensées de Marc Aurèle », Paris, 1876, Livre IX.

- SAINT-ARNAUD Jocelyne, « Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », *Philosophiques*, 1984, Vol II, N°1.
- SAINT-EXUPÉRY Antoine, *Terre des Hommes*, Bibliothèque numérique romande, 2016.
- SAROCCHI Jean « Le voile humain », *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, N°25-26, 1994. Formes arabes de la rationalité / La femme indévoilable : entre le voile divin et le voile humain. pp. 100-102.
- SARTRE Jean-Paul, « Explication de L'Étranger » in Jacqueline Lévi-Valensi, *Les critiques de notre temps et Camus*, Garnier, Paris, 1970.
- SARTRE Jean-Paul, *Huis Clos suivi de Les Mouches*, Gallimard, Paris, 1947.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- SCHLANGER Jacques, *Sur la bonne vie, conversations avec Épicure, Épictète et d'autres amis*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000.
- SHAKESPEARE William, *Hamlet*, Pitibook.com, 2001, <http://www.pitibook.com/textes/pdf/hamlet.pdf>
- SIMON Émile, *Rencontre avec Camus*, La Revue Du Caire, 1948.
- SIMON Pierre-Henri, *L'homme en procès : Malraux- Sartre- Camus- Saint-Exupéry*, Bacconière, Neuchâtel, 1950.
- SOCRATE, « Socrates-Citations », *BrainyQuote.com*, 2018, <https://www.brainyquote.com/fr/auteurs/socrates>, consulté le 10 juillet 2018.
- SOPHOCLE, « Antigone », *Ouvroir Hermétique*, 2017, [http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad\\_grec/antigon.pdf](http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad_grec/antigon.pdf) consulté le 13 juillet 2018.
- SOPHOCLE, « Les Trachiniennes », *Ouvroir Hermétique*, 2017, [http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad\\_grec/trachi.pdf](http://www.ouvroir.com/biberfeld/trad_grec/trachi.pdf) consulté le 14 juillet 2018.
- SOPHOCLE, *Cédipe Roi*, Éditions du THÉÂTRE CLASSIQUE, Février 2016.
- SPARSHOTT Francis, *Taking Life Seriously, A study of the argument of the Nichomachean ethics*, University of Toronto Press, Canada, 1994.
- SPINOZA Baruch, « L'éthique », *Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec*, Chicoutimi, 2013.
- SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, Éditions Allia, Paris, 2015.
- TALMUD, « Citations avec Dico-Citations », *Le Monde.fr*, 2018, <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-24956.php>, consulté le 12 juillet 2018.
- The editors of Encyclopaedia Britannica, "Apollo, Greco-Roman mythology", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Apollo-Greek-mythology>, consulté le 19 Août 2018.
- The editors of Encyclopaedia Britannica, "Dionysus, Greek mythology", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Dionysus>, consulté le 19 Août 2018.
- THODY Philip, *Albert Camus*, Macmillan, London, 1993.
- THODY Philip, *Selected essays and notebooks*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970.
- THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Garnier, Flammarion, Paris, 1966.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Institut Coppet, Paris, 2012.
- TODD Olivier, *Albert Camus : une vie*, Gallimard, Paris, 2006.

- TOUCHET Philippe, « Antigone », <http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/soirees09-10.PhT.tragedie.pdf>.
- VALÉRY Paul, *Cahiers (1894 – 1914)*, Tome VIII, Gallimard, Paris, 2001.
- VERBEKE Gérard, « Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 47, n°16, 1949. pp. 437-457.
- VERDE Alfredo, « Délit, procès et peine dans L'Etranger d'Albert Camus », *Déviance et société*, 1995 - Vol. 19 - N°1. pp. 23-33.
- VERGÈS Jacques, *Justice et littérature*, PUF, Paris, 2011.
- VIGGIANI Carl A, « Camus' L'étranger », *PMLA*, Vol. 71. No 5 (Dec., 1956), pp. 865-887.
- VOLTAIRE [François-Marie Arouet], *Œuvres Complètes de Voltaire*, Garnier, Paris, Tome 10, Épître 104, 1877.
- WEIL Eric, « Hegel et l'Etat », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 49, n°23, 1951.
- WEIL Simone, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Bibliothèque Paul-Émile de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2013.
- WEIL Simone, *La pesanteur et la grâce*, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université de Québec, Chicoutimi, 2013.
- WERNER Eric, *De la violence au totalitarisme, essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, Calmann-Lévy, Paris, 1972.
- WILSON James Q, HERRNSTEIN Richard J, *Crime and Human Nature*, Simon and Schuster, New York, 1986.
- WOLFF Francis, *Aristote et la politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.
- ΒΕΪΚΟΣ Θεόφιλος Α, *Κοσμολογία και κοσμική δικαιοσύνη στην αρχαία ελληνική διανόηση*, Θεσσαλονίκη, 1969.
- ΒΕΡΝΟΝ Μαρκ, *Θεός*, Εκδόσεις Μίνωας, Αθήνα, 2013.
- ΕΝΓΚΕΛΣ Φριντρίχ, *Η καταγωγή της οικογένειας της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1995.
- ΚΑΖΑΝΤΖΑΚΗ Ν. Ελένη, Νίκος Καζαντζάκης, *Ο ασυμβίβαστος*, Εκδόσεις Ελένης Ν. Καζαντζάκη, Αθήνα, 1983.
- ΚΑΤΑΚΟΥΖΗΝΟΥ Λητώ, *Συντροφιά με τον Albert*, Ερμείας, Αθήνα, 1984.
- ΜΑΓΚΛΙΒΕΡΑΣ Διονύσης, *Η αξιοπρέπεια του ανθρώπου : Στοχασμοί σε θέματα των καιρών μας*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2009.
- ΜΠΟΥΣΚΑΛΙΑ Λέο, *Η αγάπη*, Εκδόσεις Γλάρος, Αθήνα, 1989.
- ΜΠΟΥΣΚΑΛΙΑ Λέο, *Προσωπικότητα και Ολοκλήρωση*, Εκδόσεις Γλάρος, Αθήνα, 1990.
- ΠΑΛΛΑΝΤΙΟΥ – ΠΟΤΑΜΙΑΝΟΥ Ελένη, *Η μυθολογική του Albert Camus*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1996.
- ΠΑΝΚΟΦ Γκιζέλα, *Ο άνθρωπος και η ψύχωση του*, Πύλη, Αθήνα, 1989.
- ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ Κώστας, *Κράτος και φιλοσοφία, ο διάλογος Μαρξ-Χέγκελ*, Εναλλακτικές Εκδόσεις Κομμούνα, Αθήνα, 1990.

- ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ Θεοδόσης, *Η αιώνια επιστροφή της φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2007.
- ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ – ΒΑΛΛΑΛΑ Τερέζα, ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ Ιωάννης, *Ο Νίτσε και οι Έλληνες*, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 1997.
- Περί δικαιοσύνης : η πλατωνική και αριστοτελική αντίληψη για τη δικαιοσύνη σε συσχετισμό προς τις νεώτερες και σύγχρονες θεωρίες για τη δικαιοσύνη*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρία, Αθήνα, 1989.
- ΠΕΡΣΥ Αλλαν, *Νίτσε : 99 μαθήματα καθημερινής φιλοσοφίας*, Πατάκης, Αθήνα, 2009.
- ΤΖΑΒΑΡΑ Γιάννης, *Η απαξίωση των αξιών : Νίτσε και Χάιντεγγερ*, Ινδικτος, Αθήνα, 2005.
- ΤΟΝΤ Ολιβιέ, *Αλμπέρ Καμύ, μια ζωή*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2009.
- ΦΑΡΑΝΤΟΣ Γεώργιος, *Φιλοσοφία 2*, Τελέθριον, 2001.

# INDEX

## INDEX DES NOMS CITÉS

### A

ABRAHAM, 145, 146

ABRAHAM Lincoln, 31

ABRAHAMSEN David, 48

ADAM, 71, 173, 186

ANNENKOV, 100, 101

ANTIGONE, 39, 40, 41, 52

APOLLON, 89, 90, 162, 163, 167, 168, 170

ARENDETT Hannah, 134, 135, 136, 137, 138

ARISTOTE, 10, 11, 26, 30, 42, 82, 164, 165, 166, 173, 187

AURÈLE Marc, 73, 74, 179

### B

BALDUCCI, 122, 124, 125

BARTOL, 47

BECCARIA Cesare, 43

BENTHAM Jérémie, 45

BERGASSE Nicolas, 53

BERGSON Henri, 45, 189

BESPALLOF Rachel, 76

BIN LADEN, 33

BOURDIEU Pierre, 17, 18

BRISVILLE Jean-Claude, 155

## C

CALIGULA, 4, 55, 75, 76, 82, 107, 188

CALLICLÈS, 174, 175

CAMUS Albert, 1, 2, 3, 4, 5, 23, 31, 32, 36, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 176, 177, 178, 180, 181, 188, 189, 190

CHEREA, 107

CHRYSIPPE, 187

CICÉRON, 61, 187

CONFUCIUS, 181

CRÉON, 39, 40, 41, 52, 163

CROCHET Monique, 168, 170, 171

## D

D'AQUIN Saint Thomas, 10

DAOUD Kamel, 59

DARU, 122, 123, 124, 125

DARWIN, 135

DAWKINS Richard, 65

DE MÉGARE Théognis, 39

DERRIDA Jacques, 15, 16, 30, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147

DESCARTES, 50, 51, 116

DIDEROT Denis, 20, 31, 32, 34, 181, 182,

DIEGO, 130, 131

DIEU, 8, 10, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 33, 34, 41, 44, 52, 54, 59, 62, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 81, 82, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 99, 101, 103, 104, 109, 110, 126, 132, 145, 168, 169, 171, 182, 185, 189, 190

DIKÉ, 7, 8

DIONYSOS, 89, 90, 168, 169

DOCTEUR RIEUX, 75, 114, 117, 130

DON JUAN, 175

DORA, 101, 102

DOSTOÏEVSKI Fiodor, 103, 104

DUBOIS Jean-Baptiste, 166  
DURANT Will, 16  
DURKHEIM Emile, 47  
DYLAN Bob, 28

## **E**

ÉOLE, 83  
EPICTÈTE, 178  
ÉPICURE, 25, 180, 184, 191  
ESCHYLE, 28, 29, 166  
ESTELLE, 121  
EUPHORION, 149, 150  
EURIPIDE, 29  
EVE, 173, 176

## **F**

FAUST, 148, 149, 150  
FOESSEL Michaël, 70  
FOUCAULT Michel, 141

## **G**

GALILÉE, 34  
GIDE André, 32  
GILBERT Jonas, 111, 112  
GLAUCON, 27  
GOETHE, 150  
GRENIER Jean, 1, 61,  
GYGÈS, 27

## **H**

HADÈS, 40, 83  
HAMLET, 82  
HAUSER Marc, 18

HEGEL, 42, 50  
HEIDEGGER Martin, 155  
HÉLÈNE, 148, 149, 150  
HERA, 185  
HÉRACLÈS, 40  
HÉRACLITE, 158, 187  
HÉSIODE, 8, 148, 164  
HITLER Adolf, 36, 99, 134, 135  
HOBBS Thomas, 11, 19, 27, 66, 69  
HOMÈRE, 189  
HORACE, 179  
HUGO Victor, 44, 47, 115  
HUME David, 12, 18, 90

**I**

INÈS, 121, 122

**J**

JABÈS Edmond, 37  
JACOB François, 34  
JAN,  
JANINE, 152, 153  
JOCASTE, 163

**K**

KALIAYEV Ivan, 100, 101, 102  
KANT Emmanuel, 12, 43, 44, 70, 71, 173, 187  
KARAMAZOV Ivan, 103, 111  
KAZANTZAKIS Nikos, 189, 190



KIERKEGAARD, 145

KIRILOV, 103, 104

## L

LAÏOS, 163

LE SECRÉTAIRE, 76, 133

LEIBNIZ, 183

LEVINAS Emmanuel, 33, 71, 182, 183

LINCOLN Abraham, 31

LOCKE John, 30, 63

LOISE Jules, 47

## M

MACHIAVEL, 128

MALRAUX André, 118

MARIE, 167, 176

MARITAIN Jacques, 115

MARX Karl, 22, 102, 129, 135

MERSAULT, 100,

MEURSAULT, 3, 4, 57, 58, 59, 71, 83, 84, 85, 86, 87, 107, 113, 114, 166, 167, 168, 169,  
170, 171, 177

MOÏSE, 21, 22

MONTAIGNE Michel de, 30, 139, 161

MONTESQUIEU, 53

## N

NADA, 76

NÉMÉSIS, 8, 148, 149, 150, 162

NIETZSCHE, 13, 36, 44, 45, 80, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 105,  
116, 155, 156, 157, 166, 167, 169, 189

## O

ŒDIPE, 39, 90, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 176  
OSHO, 22

## P

PANDORE, 177  
PANELOUX, 23  
PASCAL Blaise, 37, 49, 179, 180  
PINDARE, 91  
PLATON, 7, 9, 10, 41, 45, 48, 161  
POLYNICE, 39  
PROMÉTHÉE, 90, 148, 150, 168  
PROTAGORAS, 36, 161, 162  
PROUST Marcel, 84

## Q

QUILLIOT Roger, 155

## R

RAMBERT, 177, 181  
RANGE Friederike, 64  
RAWLS John, 15, 41, 49  
RICHAUD André de, 1  
ROCHE Philippe, 48  
RODIN Martin, 154  
ROUSSEAU Jean-Jacques, 61, 62, 63, 71, 72, 187, 188

## S

SADE, 131, 132, 133

SAINT – EXUPÉRY De Antoine, 124

SAINT AUGUSTIN, 93

SARTRE, 78, 85, 112, 118, 120, 121, 122, 137

SCHLANGER Jacques, 180, 184

SÉMÉLÉ, 90

SHAKESPEARE, 82

SISYPHE, 3, 4, 16, 31, 79, 81, 83, 84, 86, 87, 97, 103, 106, 107, 110, 111, 123, 148, 150, 156, 176, 183, 191

SOCRATE, 16, 20, 28, 29, 35, 92, 162, 172, 174

SOPHOCLE, 39, 40, 41, 162, 163, 164, 166

SPINOZA, 11, 69

STALINE, 134, 135

STENDHAL, 21

STEPAN, 100, 101, 102

## T

TARROU Jean, 130

THEMIS, 8

THUCYDIDE, 28

TIRÉSIAS, 164

TOCQUEVILLE DE Alexis, 116

## V

VALÉRY Paul, 34,

VALJEAN Jean, 72

VICTORIA, 131

VIGNY, 115

VOLTAIRE, 23,

## W

WALTER Benjamin, 140

WEIL Simone, 25, 35, 42

## Z

ZARATHOUSTRA, 87, 88, 89, 91, 95, 98, 99, 155, 156

ZEUS, 8, 19, 39, 90, 148

ZORBAS, 189

## INDEX DES OEUVRES CITÉES

### A

*A theory of justice*, 15

*Actuelles II*, 154

*Ainsi parlait Zarathoustra*, 87

*Antéchrist(L)*, 87

### B

*Bible (La)*, 22

### C

*Caligula*, 4, 75, 76

*Carnets*, 36, 49, 55, 73, 83, 87, 91, 98, 701, 103, 105, 109, 111, 112, 115, 125, 126, 127, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 158, 166, 176, 188

*Choéphores*, 29

*Combat*, 129

*Contrat Social*, 188  
*Crainte et Tremblement*, 145  
*Crépuscule des idoles (Le)*, 92  
*Critique de la Violence et autres essais*, 140

## D

*De la Résistance à la Révolution*, 129  
*De la vraie religion*, 93  
*Des Délits et des Peines*, 43  
*Don Faust*, 148  
*Douleur(La)*, 1

## E

*Ecce Homo*, 156  
*Émile*, 61  
*Entretiens*, 181  
*Envers et l'endroit (L')*, 151, 152, 154, 180  
*Essai sur l'entendement humain*, 63  
*Essais (Les)*, 30  
*Esprit des Lois(L')*, 51  
*État de siège(L')*, 133  
*Été (L')*, 50, 149  
*Éthique à Nicomaque(L')*, 10  
*Étranger(L')*, 5, 71, 83, 84, 85, 167, 177  
*Euménides (Les)*, 28  
  
*Exil d'Hélène(L')*, 149  
*Exil et le Royaume(L')*, 154

## F

*Foi et Savoir*, 140  
*Force de Loi*, 30, 141, 142, 147  
*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, 132

*Frères Karamazov(Les)*, 103

## G

*Généalogie de la morale*, 45, 87, 96

*Gorgias*, 174

## H

*Homme révolté (L')*, 3, 4, 55, 80, 99, 100, 105, 106, 108, 109, 111, 112, 126, 132, 153, 158, 159, 160, 177

*Hôte (L')*, 122, 124

*Huis Clos*, 118, 120, 121, 122

## J

*Jacques le fataliste et son maître*, 181

*Jardin des rochers (Le)*, 189

*Jonas ou l'artiste au travail*, 151

*Justes(Les)*, 100, 188

## L

*Lois(Les)*, 41

*Lettres à un ami allemand*, 81, 88

*Léviathan*, 11

*Livre des Questions*, 37

*Livre d'Urantia*, 65, 66, 67, 68

## M

*Mal (Le)*, 70

*Malentendu (Le)*, 4, 176

*Métaphysique des Mœurs (La)*, 12, 187  
*Misérables (Les)*, 72  
*Monadologie (La)*, 33  
*Mort Heureuse (La)*, 8  
*Moral Minds*, 18  
*Mythe de Sisyphe (Le)*, 3, 4, 31, 79, 81, 103, 106, 111, 148, 176

## N

*Naissance de la Tragédie (La)*, 89, 90, 167, 169  
*Nouvelle Justine (La)*, 131  
*Ni victimes ni bourreaux*, 129  
*Noces*, 77, 152, 161, 176

## O

*Odes*, 179

## P

*Passions*, 145, 147  
*Pensées*, 37, 74, 179  
*Peste (La)*, 56, 75, 78, 115, 117, 118, 125, 130, 151, 177, 181  
*Petit Prince (Le)*, 124  
*Philosophie dans le boudoir (La)*, 131  
*Poétique*, 84, 165  
*Possédés (Les)*, 104  
*Premier homme (Le)*, 148, 152  
*Prince (Le)*, 128

## Q

*Qu'est-ce que la politique ?* 137

**R**

*Réflexions sur la guillotine, 56*

*Religion dans les limites de la simple raison (La), 70*

*République (La), 7, 9, 10, 27, 185*

*Révolte dans les Asturies, 105*

**S**

*Somme Théologique (La), 10*

*Statue Intérieure(La), 34*

*Système totalitaire (Le), 13*

**T**

*Talmud (Le), 37*

*Temps et l'autre (Le), 119*

*Temps retrouvé (Le), 84*

*Théodicée, 182*

*Théogonie (La), 8, 148*

*Théorie de la Justice, 41*

*Totalité et Infini, 119*

*Trachiniennes, 40*

*Tractatus Politicus, 12*

*Traité de Lois, 45*

*Travaux et les Jours(Les), 8, 164*

**V**

*Volonté de puissance (La), 80, 89*



ANGELIKA THEOFANIDI