Quand « l'esprit rencontre la nuit » : révolte et déraison selon Camus

Ramona Fotiade

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cdlm/8651>

DOI : 10.4000/cdlm.8651

ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2017

Pagination : 189-197

ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Ramona Fotiade, « Quand « l'esprit rencontre la nuit » : révolte et déraison selon Camus », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 94 | 2017, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 21 septembre 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/8651> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.8651>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2021.

© Tous droits réservés

Quand « l'esprit rencontre la nuit » : révolte et déraison selon Camus

Ramona Fotiade

- 1 La relation de Camus à la pensée existentielle est des plus complexes et des plus contradictoires. Elle procède des rapports d'affinité et de contestation que l'auteur du *Mythe de Sisyphe* entretient avec Dostoïevski et Chestov, en tant que représentants de l'irrationalisme russe qui connaît un certain essor en France dans les années 1920. Pour Camus, il y a d'abord la lecture des romans de Dostoïevski, vers l'âge de vingt ans, dont il évoquera le retentissement profond sur son œuvre lors d'un hommage collectif rendu à l'auteur russe en 1955 : « J'ai d'abord admiré Dostoïevski à cause de ce qu'il me révélait de la nature humaine. Révéler est le mot. Car il nous apprend seulement ce que nous savons, mais que nous refusons de reconnaître »¹. La mention répétée du mot « révéler » à l'égard de Dostoïevski interpelle et suscite des questions concernant le premier contact de Camus avec les livres de Chestov, en particulier *Les révélations de la mort*² et *Le pouvoir des clés*³.
- 2 Beaucoup d'historiens et de critiques littéraires se sont interrogés là-dessus⁴ mais conformément aux archives du fonds Chestov, déposées à la Bibliothèque de la Sorbonne, on peut affirmer avec assez de précision qu'au moment où il rédige les notes préparatoires au cycle de l'absurde (d'après les dates des premiers carnets)⁵, Camus avait lu les livres et peut-être certains articles de Chestov, publiés en France depuis 1922. En effet, une lettre qui date de 5 mars 1936 et adressée à Boris de Schloezer (le traducteur et interprète de Chestov) témoigne de l'intérêt que le jeune Camus portait à l'œuvre de Chestov. Il s'agit d'une réponse à l'appel aux souscriptions que Schloezer avait lancé auprès des amis et des lecteurs de Chestov pour assurer la publication en français du dernier livre du penseur russe sur Kierkegaard. L'étude intitulée *Kierkegaard et la pensée existentielle* paraîtra chez Vrin en 1936, en hommage au soixante-dixième anniversaire de Chestov. Camus, si l'on en juge d'après le souvenir des gens qui l'ont connu, était particulièrement démuné à l'époque et son geste est d'autant plus significatif si l'on pense aux réserves qu'il allait exprimer par rapport à la pensée existentielle⁶.

- 3 Mais avant de se pencher sur les sources du désaccord profond dont toute l'œuvre de Camus fait preuve par rapport à la démarche des auteurs existentiels, rappelons la fréquence et l'insistance surprenante qui caractérisent l'intervention des thèmes dostoïevskiens et chestoviens dans le cycle de l'absurde. De *L'étranger* à *L'homme révolté*, en passant par *Le mythe de Sisyphe*, la pensée de Camus est traversée, ou on dirait « hantée » par l'envers dérangeant de l'esprit lucide représenté par la tentation des questions sans issue : l'immortalité de l'âme, la mort, le suicide, le « mur », les confins de la vie (ou « les contrées éloignées »)⁷. Surtout le thème du « suicide logique », repris à Dostoïevski, devient le point de départ dans *Le mythe de Sisyphe* et prépare, tout au long de la première partie du livre, le chef d'accusation contre la pensée existentielle. Pourquoi le suicide serait-il « le seul problème philosophique vraiment sérieux » ? Comment se serait-il substitué à l'ancienne définition que donnait Platon de la philosophie en tant que « préparation à la mort » ? Il semble que la réponse relève de la polémique entamée par Camus, dès le début du cycle de l'absurde, avec Dostoïevski et avec les conclusions de l'analyse consacrée au suicide dans un article du *Journal d'un écrivain* où est posée « la nécessité d'arriver tout droit à cette conclusion : sans la foi en son âme et l'immortalité de son âme, l'existence humaine est quelque chose de contre-nature, un intolérable non-sens »⁸. Camus cite l'affirmation concernant l'existence de l'immortalité de l'âme dans le chapitre sur Kirilov, dans *Le mythe de Sisyphe*, en guise d'illustration de ce qu'il appelle « le renversement métaphysique complet » dans la pensée de Dostoïevski, un point de vue que les deux essais sur l'absurde ne cesseront de combattre. En effet, la polémique est, dès le début, engagée contre l'irrationalisme religieux. Il ne s'agira plus de lutter contre les diktats de la raison et contre le caractère intelligible des lois qui régissent la vie des hommes ; il s'agit désormais de dénoncer les extrêmes de l'attitude nihiliste et fidéiste : le suicide, d'un côté, et la croyance en l'immortalité de l'âme, de l'autre. La mort et le suicide ne doivent en aucun cas servir de tremplin à l'éternité, ni permettre à l'irrationnel de remettre en cause les évidences de la raison.
- 4 Chez Camus, l'absurde recouvre de façon paradoxale deux catégories distinctes d'expérience : il y a d'une part l'existence limitée par la mort, l'injustice, la souffrance, le destin implacable, la nécessité ; et d'autre part, la tentation déraisonnable du « saut » en dehors des normes communes (le suicide, la foi ou la quête de l'impossible). Si Camus définit à plusieurs reprises l'absurde comme confrontation entre l'homme et le monde, l'accent est à chaque fois mis sur « ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme »⁹. L'homme est éminemment un être rationnel qui aspire à l'ordre et à l'unité, tout en étant entouré d'un monde qui s'avère irrationnel, opaque, hostile. On comprend dès lors, que s'il faut se révolter contre sa condition, la révolte ne portera pas sur ce que Chestov appelle « les évidences de la raison » (c'est-à-dire justement l'inévitabilité de la mort, l'irréversibilité du temps, les lois de la physique et des mathématiques, la nécessité), mais sur « l'absurde » d'un monde qui, tout étant régi par des lois parfaitement intelligibles du point de vue de la raison, revêt maintenant les attributs de la déraison. L'homme du souterrain, chez Dostoïevski, est loin de partager les aspirations du personnage qui se trouve devant l'irrationnel dans *Le mythe de Sisyphe* : « À ce point de son effort – écrit Camus – l'homme [...] sent en lui son désir de bonheur et de raison. L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde »¹⁰. Le narrateur de *La voix souterraine* n'imaginerait pas d'identifier son bon plaisir ou ses désirs avec les prerogatives de la raison. Ce « gentleman dénué d'élégance, au visage

rétrograde et railleur » (ainsi que le décrit Dostoïevski), qui aime sa souffrance et refuse de se prosterner devant l'impossible lance son défi à ses congénères « aux nerfs solides » : « eh bien, Messieurs ! Ne jetterons-nous pas à bas, dans la poussière, d'un seul coup de pied, tout ce sage bonheur, rien que pour envoyer les logarithmes au diable et pouvoir recommencer à vivre selon notre sottise fantaisie ? »¹¹. L'homme, semble dire Dostoïevski, n'est pas seulement un être raisonnable qui aspire au bonheur, mais un être insoumis et moqueur qui aime par-dessus tout sa liberté.

- 5 La façon dont Chestov décrit l'expérience d'une transformation des convictions à l'approche de la mort (par rapport à *Maître et serviteur* de Tolstoï dans *Les révélations de la mort* aussi bien que par rapport à l'expérience du condamné à mort dans *Dostoïevski et la lutte contre les évidences*¹²) suggère un processus de mutation brusque qui s'accompagne d'un renversement de toutes les valeurs. Camus approuve l'effet salutaire de la révolte nihiliste qui se fait jour dans l'œuvre de Dostoïevski et dans la pensée de Nietzsche, mais il refuse de suivre l'un dans l'affirmation de la foi comme il se détourne de l'autre à l'annonce du dépassement de la morale. Le retour à la pensée grecque chez Camus correspond ainsi à la possibilité de sortir de l'impasse du nihilisme sans passer par le christianisme : « Si, pour dépasser le nihilisme, il faut revenir au christianisme, on peut bien suivre alors le mouvement et dépasser le christianisme dans l'hellénisme »¹³. L'éloge de la mesure, et l'imposition de « la limite, première valeur » est contemporaine de l'affirmation de la révolte. « Les antinomies morales commencent, elles aussi, à s'éclaircir à la lumière de cette valeur médiatrice » – écrit Camus et ajoute aussitôt : « La dialectique historique, par exemple, ne fuit pas indéfiniment vers une valeur ignorée. Elle tourne autour de la limite, première valeur »¹⁴.

- 6 On voit bien qu'il s'agit d'une philosophie de la juste mesure qui se confronte à une pensée de l'excès et de la démesure, à la lutte contre les évidences de la raison (reprise par Chestov d'après *La voix souterraine*), aussi bien qu'aux discours de la foi ou de la volonté de puissance de l'Homme-Dieu, Zarathoustra. C'est de ce point de vue que la révolte devient, paradoxalement, pour Camus une morale de l'équilibre et de la juste mesure :

La mesure n'est pas le contraire de la révolte. C'est la révolte qui est la mesure, qui l'ordonne, la défend et la recrée à travers l'histoire et ses désordres. La mesure, née de la révolte [...] est un conflit constant, perpétuellement suscité et maîtrisé par l'intelligence. Elle ne triomphe ni de l'impossible ni de l'abîme. Elle s'équilibre à eux. Quoi que nous fassions, la démesure gardera toujours sa place dans le cœur de l'homme, à l'endroit de la solitude. Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde ; elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres¹⁵.

- 7 Les vers de Pindare cités en exergue au *Mythe de Sisyphe* s'inscrivaient en faux contre les exigences démesurées de la pensée existentielle, en affirmant dès le début le primat de l'immanence et des limites qui définissent ce à quoi l'homme peut raisonnablement aspirer : « Oh, mon âme n'aspire pas à la vie éternelle/ mais épuise le champ du possible »¹⁶. Le retour de Camus à l'hellénisme le place fermement du côté d'Athènes dans la confrontation avec Jérusalem et la pensée biblique, pour faire pendant au leitmotiv qui traverse toute l'œuvre de Chestov, le célèbre *Credo quia absurdum* que le penseur russe reprend à Tertullien. Selon Chestov, le processus d'hellénisation du christianisme est responsable de la substitution de la foi en Dieu avec l'idée de bien, et d'une évolution qui culmine en Europe avec la mise à mort du dieu de la morale, chez

Nietzsche, et avec le discours du Grand Inquisiteur, chez Dostoïevski. Chestov cite souvent les *Ennéades* de Plotin pour appuyer une conception d'une pensée souterraine, mystique, subversive par rapport à la tradition de l'hellénisme classique. On retrouvera ainsi, dans les livres de Chestov, surtout les passages des *Ennéades* concernant l'expérience de l'extase dans laquelle l'âme se retrouve au-dessus (ou en dehors) de la raison et de la connaissance et aspire à l'union avec l'Un. Pour Camus, ainsi que témoigne son étude sur *La raison mystique*¹⁷ : « Plotin est un Grec. [...] Son âme du monde est stoïcienne. Son monde intelligible vient d'Aristote. Et sa synthèse garde un accent tout personnel. Mais il reste qu'il a le goût de l'explication rationnelle des choses. Et c'est en cela que sa tragédie personnelle reflète aussi le drame de la métaphysique chrétienne »¹⁸. Camus renvoie ainsi l'opposition entre Athènes et Jérusalem à la tension entre l'absurde et l'irrationnel : « Le thème de l'irrationnel – il écrit – tel qu'il est conçu par les existentiels, c'est la raison qui se brouille et se délivre en se niant. L'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites »¹⁹. Pour peu on dirait une citation de Kant, sauf l'étonnement qui accompagne ce constat impersonnel des limites de la raison. Dans *L'homme révolté*, Camus cite une phrase similaire à celle d'Alain sur l'irrationalisme de la religion : « La prière, dit Alain, c'est quand la nuit vient sur la pensée »²⁰, phrase à laquelle il répond par une injonction qu'il attribue aux représentants des doctrines irrationalistes : « Mais il faut que l'esprit rencontre la nuit », répondent les mystiques et les existentiels ». Et Camus enchaîne à ce propos : « Certes, mais non pas cette nuit qui naît sous les yeux fermés et par la seule volonté de l'homme – nuit sombre et close que l'esprit suscite pour s'y perdre. S'il doit rencontrer une nuit, que ce soit plutôt celle du désespoir qui reste lucide, ... veille de l'esprit d'où se lèvera peut-être cette clarté blanche et intacte qui dessine chaque objet dans la lumière de l'intelligence »²¹. De la même façon qu'il remplace la référence à l'éveil de Plotin (au-delà de la raison et de la connaissance) avec la veille de l'esprit, Camus s'emploiera à substituer aux mythes et paraboles bibliques de la pensée existentielle des mythes grecs. La nostalgie du retour et le périple d'Ulysse remplaceront ainsi l'idée chrétienne de l'exil de l'âme sur la terre ainsi que la réflexion de Plotin sur la mort en tant que retour longtemps attendu à la patrie. Plus significatif encore, le récit de la Genèse concernant la chute et le lien entre la connaissance et la mort sera remplacé par le mythe de Sisyphe qui, selon l'interprétation de Camus, ne relève pas tellement d'une tentative singulière de révolte contre la mort, mais d'une attitude lucide face à un destin impitoyable qu'il décide d'accepter. Si la vie a le sens du sursis provisoire accordé au condamné à mort, alors il vaut toujours mieux d'accepter le défi d'une condition absurde que de se suicider c'est-à-dire esquiver la confrontation avec l'absurde, d'après Camus.

- 8 Le même refus de la révolte contre la mort et contre la connaissance (ou, en d'autres mots, le même refus du mythe fondateur de la pensée existentielle), définissait à la fin des années 1930 les prises de position de Rachel Bepaloff en tant qu'interprète de Chestov et de Nietzsche. Ses écrits ont d'ailleurs profondément marqué la conception de l'absurde et de la révolte chez Camus. Dans *Cheminements et carrefours* (publié en 1938), Bepaloff dénonçait le caractère irrationnel et impossible à suivre de la révolte contre la connaissance et contre la chute de l'homme dans le temps que la pensée de Chestov semblait conseiller. L'appel à Nietzsche dans l'analyse de Bepaloff, et la référence au bonheur d'avant la chute et d'avant la connaissance que l'homme ne pourra jamais retrouver, rappelle la façon dont Camus concevait l'absurde en tant que « désir de bonheur et de raison » opposé au silence déraisonnable du monde.

« Notre instinct de la connaissance est trop puissant pour que nous puissions encore goûter le bonheur sans connaissance, ou le bonheur d'une forte et solide illusion... Nous préférons tous la destruction de l'humanité à l'abandon de la connaissance » (*La volonté de puissance* IV, 296). Cette parole de Nietzsche, voilà notre réponse à Chestov – aussi longtemps qu'il reste philosophe. Le *valde bonum* d'avant le péché, d'avant le malheur, nous n'en voulons pas [...] Nous refusons cette félicité où nous ne reconnaissons pas notre désir, ce je-ne-sais-quoi de nous-mêmes que nous ne céderons jamais²².

- 9 L'attachement à « l'instinct de connaissance », « ce je-ne-sais-quoi de nous-mêmes que nous ne céderons jamais », cet idéal d'une humanité qui court délibérément à sa perte, ne manquera pas de rapprocher Besseloff des positions exprimées par l'auteur du *Mythe de Sisyphe*. « Je crois pourtant que celui dont je me sens le plus proche, bien que je ne sois pas d'accord avec lui, c'est Camus » écrira-t-elle à Boris de Schloezer en 1946, en rajoutant aussitôt : « Il y a là une authenticité, une témérité, un sens du vrai tragique qui m'ont vivement frappé »²³. À l'interprétation biblique de l'opposition entre l'Arbre de la Vie et l'Arbre de la Connaissance qui oriente la critique chestovienne de la raison, Besseloff substitue une conception de la tragédie, qu'elle fait remonter aux sources de la sagesse grecque pour redécouvrir ensuite ses manifestations chez les écrivains et les philosophes du ^{xx}e siècle. Il s'agit d'une entreprise de grande envergure qui se fait jour dans l'essai publié en 1943, *De l'Iliade*, et se poursuit à travers deux autres études, les *Réflexions sur l'âge classique* (1945) et les *Réflexions sur l'esprit de la tragédie* (1947). Dès le début, Besseloff s'efforcera de montrer qu'il existe une identité de fond entre la pensée grecque et la pensée biblique, entre Athènes et Jérusalem. Cette identité s'enracine dans l'éthique et le besoin de justice :

Dans ce culte de la droiture, législateurs juifs et athéniens se rejoignent. Ainsi, pour Athènes comme pour Jérusalem, il n'existe pas d'antagonisme irréductible entre la justice humaine, fondée en droiture et en vérité, sur la foi ou sur la raison, et la justice de la vie ne relevant que des nécessités physiques et physiologiques qui déterminent les conditions dans lesquelles un individu ou un groupe peut croître et prospérer²⁴.

- 10 Selon Camus, l'absurde « échappe au suicide, dans la mesure où il est en même temps conscience et refus de la mort. [...] Le contraire du suicidé, précisément, c'est le condamné à mort. Cette révolte donne son prix à la vie »²⁵. Mais toute vraie liberté de choix est enlevée au condamné à mort, et on voit mal comment la révolte pourrait s'accommoder de la conscience de l'impuissance assumée de l'homme face à son destin pour rendre le sens à la vie. Lutter contre l'absurde, se révolter contre l'irrationnel de la vie, ne conduit, au cours de l'argumentation de Camus, qu'à la redécouverte de ce « désir de bonheur et de raison » que l'homme lance en guise de défi, au début, et qu'il retrouve intact après son périple à travers les affres de la déraison. Dans *Un raisonnement absurde*, Camus accuse Chestov d'accepter l'absurde et de le revêtir des attributs de Dieu : « Pour Chestov, la raison est vaine, mais il y a quelque chose au-delà de la raison. Pour un esprit absurde la raison est vaine et il n'y a rien au-delà de la raison »²⁶. À son tour, Benjamin Fondane ne manque pas de relever les conséquences d'une approbation trop appuyée de l'« exigence de clarté » chez Camus, qui fait appel à la raison pour rendre compte de l'absurde : « Toute acceptation, toute fidélité, toute résignation chasse l'absurde du réel, ou l'imprègne d'intelligibilité »²⁷.
- 11 C'est une fidélité toute différente à l'absurde qui permet à Fondane de porter son refus et sa révolte jusqu'aux portes de l'infini. Puisque « l'homme absurde » de Camus ne fait qu'exalter les limites de la condition humaine (en parfaite continuité avec l'apologie de

la mesure dans la pensée grecque), c'est à Fondane de pousser l'audace jusqu'à l'outrance et de crier, avec Rimbaud : « Non, non, à présent je me révolte contre la mort »²⁸. Et n'est-ce pas par fidélité à l'absurde, plutôt qu'à « l'exigence de clarté », que l'homme déclare la guerre à sa propre mort ? N'est-ce pas par désespoir, plutôt que par un « espoir farouche » (qui rappelle d'ailleurs l'étrange « bonheur » promis à Sisyphe), que le révolté pousse son insoumission au-delà des limites raisonnables ? Ainsi que Fondane le fait remarquer à Camus dans *Le lundi existentiel*, l'absurde dans la pensée existentielle ne fait pas signe à la présence sécurisante de Dieu ; il surgit de l'absence ou même de la « mort » de Dieu, et de la crise de tout discours édifiant, de toute signification ou valeur assignée, qui s'ensuit :

C'est en un monde sans Dieu, en un monde où on a tué Dieu et où, selon la remarque de Nietzsche, on ne s'est même pas aperçu, que la philosophie existentielle est née. La philosophie de Kierkegaard et de Chestov qui aboutissent au Dieu tué peut nous faire croire (tout au moins au penseur pressé ; et qui ne l'est pas ?) qu'il ne s'agit que d'un retour à la foi perdue, par lassitude, besoin de sécurité, de repos, et non (ce qu'elle signifie en vérité) par horreur du repos, de la sécurité, de la certitude. On peut croire à des âmes lasses et non (ce qu'elles sont) des âmes dangereuses, qui veulent briser toute quiétude afin de ramener, avec la question, la possibilité de la réponse. On serait enclin de croire à une crise religieuse, et non à une crise philosophique²⁹.

- 12 Rien ne mesure plus pertinemment la distance entre la crise du rationalisme dans la pensée existentielle et la position de Camus que la formule qui résume le sens de « la création absurde » et du bonheur retrouvé de Sisyphe : « tout est bien » – une seule et même conclusion éclaire, selon Camus, le déroulement de la tragédie antique d'Œdipe, ainsi que le suicide de Kirilov (dans les *Possédés* de Dostoïevski) et la révolte existentielle de Sisyphe. Par un retour spéculatif à la sagesse, Camus oppose la catharsis grecque à la philosophie de la tragédie de Chestov, et à la notion de « création *ex nihilo* »³⁰, issue d'une critique impitoyable des diktats de la raison. Tandis que Fondane et Chestov s'appuient sur l'absurde pour subvertir la raison, Camus essaye de ramener l'absurde en tant que vécu à un principe de conduite morale : imaginer Sisyphe heureux prend la forme d'un impératif éthique. Il le faut pour que la vie conserve un sens, ou plus précisément pour que son « inutilité » devienne intelligible sans quitter les cadres de la raison. Et ce sera encore à Fondane de remettre en cause ce renoncement éthique drapé d'insoumission, qui jette son défi « dans l'absence totale de l'espoir » pour se retrouver transformé en bonheur dès qu'il retombe sur les données d'une condition implacable, que le « désir de clarté » apprend à tout être raisonnable d'accepter :

« Ce n'est pas à Sisyphe qu'il demande de s'imaginer heureux, c'est à nous qu'il demande de l'imaginer tel. Cela est beaucoup plus aisé ! Et cela nous sauvegarde la possibilité d'une philosophie qui va « à la recherche de la paix » en se détournant, comme le disait Jaspers, de « l'inquiétude incessante » des Sisyphe – qu'ils aient nom Kierkegaard ou Nietzsche.

M. Camus finit son livre par un coup de maître ; mais pour cela il fallait négliger de prendre l'avis de Sisyphe lui-même³¹.

- 13 Confronté à la tragédie, à l'impuissance et à la mort, le penseur existentiel refuse de choisir entre le suicide et la soi-disant « liberté » du condamné à mort. L'homme souterrain de Dostoïevski arrive à une tout autre conclusion que le penseur grec et l'Œdipe de la tragédie antique : « Deux fois deux quatre, messieurs, ce n'est déjà plus la vie, c'est la mort ». D'où la révolte existentielle contre le règne de la finitude et de la raison (et je cite Chestov) : « Il faut choisir : ou bien renversons le “deux fois deux

quatre” ou bien admettons que la mort est le dernier mot de la vie, son tribunal suprême »³². À l'encontre des philosophies du suicide ou de l'« *amor fati* », qui nous ramènent à l'être voué à la mort (*Sein zum Tode*) et à sa liberté factice (*Freiheit zum Tode*), l'irrationalisme de Chestov défend la valeur inconditionnelle de la vie et le pouvoir créateur de la volonté humaine. Ainsi rappelle-t-il qu'« il est donné à l'homme de créer la vérité, qu'un sang royal coule dans ses veines », en reprenant les réflexions de Plotin sur l'éveil³³. L'insoumission de Sisyphe qui a enchaîné la mort et a su traverser l'enfer pour en ressortir vivant l'emporte sur l'image apaisante du héros réconcilié avec son destin. Stratégie de lutte plutôt que réflexion sur la vie, la pensée existentielle continuera, selon Fondane, d'ébranler nos certitudes tout au long du dimanche interminable de l'histoire « affectant éternellement la métaphysique du clos d'une métaphysique de rupture, de liberté, d'absolu »³⁴.

NOTES

1. Albert Camus, « Pour Dostoïevski » (texte écrit en 1955, à l'occasion d'un hommage collectif de Radio Europe à Dostoïevski), dans *Théâtre, Récits, Nouvelles*, Paris, Gallimard, 1962, p. 879.
2. Léon Chestov, *Les révélations de la mort*, trad. de Boris de Schloezer, Paris, Éditions Plon, 1923.
3. Léon Chestov, *Le pouvoir des clés*, trad. de Boris de Schloezer, Paris, Schiffrin, 1928 ; repris par Au Sans Pareil, 1929 ; J. Vrin, 1936.
4. En particulier Ray Davison, qui dans son excellente étude, *Camus. The Challenge of Dostoevsky*, se pose le problème en ces termes : « *We do not know who, if anyone, acted as an intermediary between Camus et Dostoevsky. Gide is a possible figure but it is more likely that Camus read Gide on Dostoevsky because of an existing interest than vice-versa.* », Ray Davison, *Camus. The Challenge of Dostoevsky*, Exeter, University of Exeter Press, 1997, p. 196.
5. Les premières remarques sur le cycle de l'absurde sont inscrites à partir de janvier 1936 dans les *Carnets* : « Absurdité – Lucidité – Jeu gratuit – Force et bonté... etc. », dans *Œuvres complètes d'Albert Camus*, Paris, Gallimard et Club de l'honnête homme, 1983, vol. IV, p. 22. Voici ce qu'il note en mai 1936 : « Œuvre philosophique : l'absurdité ; Œuvre littéraire : force, amour et mort sur le signe de la conquête // Dans les deux, mêler les deux genres en respectant le ton particulier. Écrire un jour un livre qui donnera le sens », *ibid.*, p. 34.
6. Voici le texte de la lettre datée du 5 mars [1936], mise à la poste le 30 mars seulement et reçue le 2 avril (selon les annotations de la fille de Chestov, Nathalia Baranoff-Chestov) : « Monsieur, ci-joint le montant de ma commande. Voici d'autre part quelques adresses utiles : Claude de Tremenville, 11 rue d'Alessia, 14^e, Paris // Delpech, Collège de Bel Abbès ou Hôtel Continental, Bel Abbès, Alger // Jeanne Sicard, 84 boulevard Saint Saëns, Alger // Jean de Maisonseul, 8 rue Durenies ???, Alger // Paul Rapi, villa Scheherezade, La Redoute, Alger // Je voudrais faire plus – mais renseignez-moi sur votre Comité dont j'ignorais l'existence... // Je vous remercie d'avoir bien voulu me faire connaître votre effort et vous prie de croire, Monsieur, à mes meilleurs sentiments // Albert Camus », Fonds Chestov, MS2119, vol. IX, 1933-1936, F163, Bibliothèque de la Sorbonne.
7. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, dans *Œuvres complètes d'Albert Camus*, op. cit., p. 104, 107, 110, 113, 182-185.

8. Fedor Dostoïevski, *Journal d'un écrivain*, trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1951, p. 416, 419.
9. « Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme », Albert Camus, « Un raisonnement absurde », dans *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 113.
10. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 117-118.
11. Fédor Dostoïevski, *La voix souterraine*, trad. Boris de Schloezer, Paris, Librairie Stock, 1926, p. 51.
12. Article publié dans la *Nouvelle Revue Française*, n° 18 (101), février 1922, p. 134-158.
13. Albert Camus, *Carnets II*, dans *Œuvres complètes d'Albert Camus*, op. cit., vol. VI, p. 344.
14. Albert Camus, « La Pensée de midi », dans *L'homme révolté, Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 699.
15. *Ibid.*, p. 704.
16. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 93.
17. Il s'agit du troisième chapitre de son mémoire en vue de l'obtention du Diplôme d'études supérieures, intitulé *Métaphysique chrétienne et néoplatonicienne* (voir : Albert Camus, *Essais*, op. cit., p. 1269-1293).
18. *Ibid.*, p. 1269.
19. *Ibid.*, p. 134.
20. *Ibid.*, p. 146.
21. *Ibid.*
22. Rachel Bepaloff, *Cheminements et carrefours*, Paris, Vrin, 2004, p. 209-210.
23. Rachel Bepaloff, *Lettres à Boris de Schloezer* (I : 1942-1946), dans *Conférences* n° 16, printemps 2003, p. 437.
24. Rachel Bepaloff, *De l'Iliade, Brentano's*, Paris, Éditions Alia, (1943), 2004, p. 83.
25. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 138-139.
26. *Ibid.*, p. 124.
27. Benjamin Fondane, « Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire », dans Jean Grenier, *L'existence*, Paris, Gallimard, 1945, p. 38.
28. Benjamin Fondane, *Rimbaud le Voyou*, Paris, Denoël et Steele, 1933, p. 39.
29. Benjamin Fondane, « Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire », art. cit., p. 49-50.
30. Cf. Léon Chestov, « La création *ex nihilo* », dans *Pages choisies*, Paris, Gallimard, 1931. Cette notion, d'après l'interprétation que donne Camus à la « création absurde », reste bien loin de « consommer l'inutilité profonde de toute vie individuelle » : cf. Albert Camus, *La création absurde*, dans *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 192.
31. Benjamin Fondane, « Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire », art. cit., p. 38.
32. Léon Chestov, « Dostoïevski et la lutte contre les évidences », *Le Mercure de France*, n° 101, févr. 1922, p. 157 ; la citation des *Carnets du sous-sol* de Dostoïevski se trouve à la page 155 (cf. Fédor Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, trad. par André Markowicz, Paris, Actes Sud, 1992, p. 48).
33. Léon Chestov, *Sur la balance de Job. Pérégrination à travers les âmes*, Paris, Flammarion, 1971, p. 174.
34. Benjamin Fondane, « Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire », art. cit., p. 51.

RÉSUMÉS

Cet article présente la relation de Camus à la pensée existentielle, et traite en particulier l'élaboration du concept de révolte au contact de l'irrationalisme de Léon Chestov. Dans tout le cycle de l'absurde, Camus ne cesse d'interroger l'envers dérangeant de l'esprit lucide à travers des questions sans issue : l'immortalité de l'âme, la mort, le suicide, le « mur », les confins de la vie (ou « les contrées éloignées »). Par un retour spéculatif à la sagesse, Camus oppose la catharsis grecque à la philosophie de la tragédie de Chestov, issue d'une critique impitoyable des diktats de la raison. Tandis que Fondane et Chestov s'appuient sur l'absurde pour subvertir la raison, Camus essaie de ramener l'absurde en tant que vécu à un principe de conduite morale. Ainsi, le retour à la sagesse grecque chez Camus correspond à la possibilité de sortir de l'impasse du nihilisme sans passer par le christianisme, pour rejoindre une éthique de la juste mesure.

This article presents Camus' relationship with existential thought, focusing on the elaboration of his conception of revolt in response to Lev Shestov's irrationalism. In his "trilogy of the absurd", Camus constantly engages with the unsettling opposite of lucid reasoning through a range of insoluble questions: the immortality of the soul, death, suicide, the "wall", the frontiers of life (or the "remote regions"). Through a speculative return to wisdom, Camus opposes the Greek catharsis to Shestov's philosophy of tragedy, which springs from a scathing critique of totalitarian reason. While Fondane and Shestov draw on the absurd in order to subvert reason, Camus attempts to tie in the absurd as lived experience to a principle of moral conduct. Thus, the return to Greek wisdom in Camus corresponds to the possibility of overcoming the dead-end of nihilism without resorting to Christianity, in order to achieve an ethics of the right balance.

INDEX

Mots-clés : Camus, Chestov, Fondane, Mythe de Sisyphe, L'Homme révolté, Les Révélations de la mort, révolte, absurde, irrationalisme, nihilisme, christianisme, hellénisme, Dostoïevski, Nietzsche, pensée existentielle, raison, morale, sagesse grecque, éthique

Keywords : Camus, Shestov, Fondane, Myth of Sisyphus, The Rebel, The Revelations of Death, revolt, absurd, irrationalism, nihilism, Christianity, Hellenism, Dostoevsky, Nietzsche, existential thought, reason, moral, Greek wisdom, ethics

AUTEUR

RAMONA FOTIADE

Ramona Fotiade est professeur de littérature du xx^e siècle à l'Université de Glasgow. Elle s'occupe de femmes écrivains, de roman moderne et de cinéma français. Elle a orienté ses recherches sur l'existentialisme, le postmodernisme et les mouvements d'avant-gardes dada et surréaliste. Elle a été membre du Forum pour la philosophie européenne en tant que représentante de Glasgow. En 2010 elle a participé à la rétrospective surréaliste organisée à Londres au Barbican Art Centre. Elle a récemment publié une monographie concernant Jean Luc Godard et a dirigé la nouvelle édition critique des Cahiers Léon Chestov. Parmi ses publications : André Breton : The Power of Language paru en 2000, Existential Writings - David Gascoyne paru en 2001, The Tragic Discourse : Shestov and Fondane's Existential Thought paru en 2006 chez Peter Lang et Léon

Chestov – Vladimir Jankélévitch : Du Tragique à l'Ineffable paru en 2011 pour les Éditions Universitaires Européennes.