



HAL
open science

Contre la religion. L'indignation athée chez Bertrand Russell et Albert Camus

Daniel Frey

► **To cite this version:**

Daniel Frey. Contre la religion. L'indignation athée chez Bertrand Russell et Albert Camus. Colère, Indignation, Engagement. Formes contemporaines de citoyenneté, Presses Universitaires de Strasbourg, pp.173-191, 2019, Chemins d'éthique. hal-02527118

HAL Id: hal-02527118

<https://hal.science/hal-02527118>

Submitted on 31 Mar 2020

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

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

D. FREY, « Contre la religion. L'indignation athée chez Bertrand Russell et Albert Camus », In F. Rognon dir., *Colère, Indignation, Engagement. Formes contemporaines de citoyenneté* (Chemins d'éthique), Strasbourg, PUS, 2019, p. 173-191.

[173] **Contre la religion. L'indignation athée chez Bertrand Russell et Albert Camus**

Pour L., l'athée de rigueur.

I. De l'art et la manière de s'indigner face aux croyances chrétiennes

S'il est tout à fait légitime de traiter des « Indignations dans l'Église catholique » (Jean-Louis Schlegel) ou du courage civique et de l'engagement de Bonhoeffer contre l'ignominie nazie (Frédéric Rognon), nous souhaitons ici, pour faire bonne mesure, nous pencher non pas sur l'indignation de chrétiens, mais sur l'indignation que *suscite* la religion chrétienne. Nous n'avons pas à l'esprit ceux qui, à l'intérieur de la tradition chrétienne ou sur ses marges, dénoncent les errements de la religion, comme Sébastien Castellion, Michel de Montaigne, Pierre Bayle ou Jean-Jacques Rousseau, pour ne citer qu'eux. Il s'agit de ceux qu'indignent les représentations chrétiennes du monde, spécialement celles relatives à l'espérance d'une *vie après la mort* et celles portant sur le *sens de la souffrance*, auxquelles on se limitera ici. Représentations donc, et non pratiques, même si l'on trouve également chez les deux auteurs choisis, Bertrand Russell (1872-1970) et Albert Camus (1913-1960), une critique adressée aux Églises. En témoigne cette lapidaire déclaration de Camus : « Je prendrai l'Église au sérieux quand ses chefs spirituels parleront le langage de tout le monde et vivront eux-mêmes la vie dangereuse et misérable qui est celle du plus grand nombre. »¹ Même auréolé de gloire par un prix Nobel de littérature, Camus n'a jamais oublié la pauvreté qui était la sienne dans le quartier Belcourt à Alger, et n'a jamais cessé de lutter contre la condition faite aux masses de son temps, par le capitalisme et la colonisation – condition dont l'Église semblait s'être accommodée, quand elle ne l'a pas directement encouragée.

Ces deux auteurs ont donc été choisis parce qu'ils livrent leurs critiques du dehors de la tradition chrétienne, qu'ils partagent par ailleurs une même crainte pour l'avenir de la condition humaine, à l'heure des camps d'extermination, du goulag, de la bombe atomique et de la

¹ Albert CAMUS, *Essais*, introduction par R. Quilliot, édition établie et annotée par R. Quilliot et L. Faucon, Gallimard, Paris 1965 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 380.

colonisation. Ils ont tout deux fait l'objet d'une reconnaissance internationale, comme en témoignent leurs prix Nobel de [174] littérature (en 1950 pour Russell, 1957 pour Camus), signe qu'ils furent salués comme des témoins majeurs de leur temps. Un aspect seulement de ce témoignage nous intéressera, celui qui exprime et justifie leur indignation à l'égard du christianisme.

Nos travaux collectifs nous en ont en effet convaincu : l'intérêt philosophique de l'indignation est qu'elle renvoie, par-delà son irruption même, par-delà sa rhétorique d'éclat, à des *raisons* qui la motivent. L'indignation est un *sentiment moral*, révélateur, par sa propre émergence, des valeurs qui le fondent¹. Ricœur a souvent dit que l'injustice fait naître un cri de protestation – « C'est injuste ! » – porteur d'une exigence de justice ; l'indignation, dans un élan semblable, désigne en creux les valeurs morales auxquelles manquent selon elle les situations, les pratiques, les discours qui la poussent à s'insurger plutôt qu'à accepter.

Mais pourquoi deux discours, plutôt qu'un ? Parce que la grande question que pose l'indignation, nous semble-t-il, n'est pas seulement celle des valeurs absentes et cependant exigées ; elle est aussi celle de la qualité morale de chaque indignation. Car toutes les indignations ne se valent pas sur ce plan. Pour quelles raisons l'une nous convainc plus que l'autre, alors qu'a priori elles sont de même nature ? Sans doute parce qu'il en va, dans la rhétorique de l'indignation, d'une *manière* de vouloir avoir raison, qui laisse plus ou moins de place à l'esprit de finesse. Comment dénoncer en effet sans caricaturer ce qu'on dénonce ? Ce n'est pas qu'un problème rhétorique, c'est déjà une question morale. C'est pour le montrer que nous souhaitons présenter ces deux indignations, contemporaines à peu près l'une de l'autre et portant sur les deux objets évoqués – savoir, l'espérance d'une vie après la mort et le sens de la souffrance dans la perspective chrétienne. [175]

II. Bertrand Russell : *Pourquoi je ne suis pas chrétien*

Je suis aussi fermement convaincu de la nocivité des religions
que je le suis de leur fausseté (B. Russell)²

Commençons par l'auteur qui pourrait sembler le moins connu, Bertrand Russell. On a peine aujourd'hui à imaginer la gloire qui était celle de Sir Bertrand Russell, troisième Comte Russell, petit-fils de John Russell (Premier ministre de la reine Victoria), pourtant comparable en son temps à celle de Sartre (avec qui il créa d'ailleurs un Tribunal contre les crimes

¹ Ce point est bien mis en lumière par les différents contributeurs de la livraison de la revue *Esprit* consacrée aux « Colères » (*Esprit* n° 423, Mars-avril 2016), notamment Marcel HENAFF, pour qui l'indignation est « une émotion, certes, mais une émotion inséparable d'une valeur à défendre » (« Une passion venue de loin », *ibid.*, p. 125).

² « Préface de l'auteur » à Bertrand RUSSELL, *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes*, traduction de G. Le Clech, J. J. Pauvert (Libertés), Genève, 1960, p. 16.

américains au Vietnam) ou de Camus. Philosophe mathématicien et logicien¹, promoteur d'un empirisme sceptique², moraliste libertaire³, pacifiste, il fut aussi un ardent critique de la religion, par exemple dans un essai de vulgarisation intitulé *Science et religion* (1935), encore constamment réédité de nos jours. Russell entreprend d'y dénoncer de façon systématique les vues erronées que la religion chrétienne a opposées à la science dans l'histoire, et qu'elle lui paraît opposer encore aujourd'hui, d'autant plus que les Églises chrétiennes mêlent aux croyances qu'elles soutiennent des impératifs moraux qu'il juge néfastes à la société, notamment dans le domaine de la conjugalité, de la sexualité et de la gestation⁴. Plus représentatif encore de l'indignation du philosophe rationaliste, cet essai de 1927 au titre virulent et plutôt savoureux : *Pourquoi je ne suis pas chrétien*⁵. Dans de courts chapitres dénués de toute technicité, Russell y dénonce, par exemple, la faiblesse logique des preuves de l'existence de Dieu, qui sont seulement susceptibles de convaincre ceux-là qui y croient déjà. Russell s'en prend ainsi au [176] « mensonge de l'argument de la cause première. Si tout doit avoir une cause, alors Dieu doit avoir une cause. S'il existe quelque chose qui n'ait pas de cause, ce peut-être aussi bien le monde que Dieu, si bien que cet argument ne présente aucune valeur »⁶. Étrangement, Russell ne dit mot sur l'origine aristotélicienne de cette démonstration (*Métaphysique* Λ), bien avant que la métaphysique chrétienne, notamment thomiste, la reprenne. Sans doute parce que cette origine antique lui importe peu : c'est bien l'usage que les chrétiens font de cette preuve qu'il juge intellectuellement malhonnête.

Parmi les raisons de n'être pas chrétien et de ne pas chercher à l'être, figure également la croyance en l'immortalité de l'âme, à laquelle Russell entend bien faire un sort, puisqu'il estime plus que probable que notre vie mentale soit liée à notre structure cérébrale et qu'il est donc raisonnable de supposer qu'elle cesse avec la vie du corps⁷. Et pourtant :

Les partisans de l'immortalité adressent des objections aux arguments des physiologistes, ils affirment que la vie et le corps sont d'essences différentes, que l'âme est autre chose que les manifestations que nous extériorisons par le truchement de nos organes corporels. Je ne vois là pour ma part qu'une illusion d'origine métaphysique. L'esprit, la matière, ce sont des termes commodes, mais ils ne constituent pas des réalités dernières. [...] Quiconque envisage la conception, la gestation et l'enfance ne peut croire sérieusement que l'âme soit quelque chose d'indivisible, de parfait et d'achevé tout au long de ce développement. [...] Les métaphysiciens ont proposé des arguments innombrables afin de prouver que l'âme est immortelle. Rien n'est plus facile que de réduire à néant leurs

¹ Pensons ici à ses *Principia Mathematica* (1910-1913), écrit en collaboration avec son maître à Trinity (Cambridge), A. N. WHITEHEAD, qui passent pour avoir renouvelé la question des fondements des mathématiques et celle de la logique moderne.

² Voir ses *Écrits sceptiques* (1928), traduction de A. Bernard, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

³ Voir *La Conquête du bonheur* (1930), traduction N. Rabinot, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2016.

⁴ « *Creeds are the intellectual source of the conflict between religion and science, but the bitterness of the opposition has been due to the connection of creeds with Churches and with moral codes.* » (Bertrand RUSSELL, *Religion & Science*, New York, Oxford University Press, 1961, p. 9).

⁵ Bertrand RUSSELL, « Pourquoi je ne suis pas chrétien (1927) », *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes*, op. cit., p. 21-46. Cet ouvrage est le fruit d'une conférence donnée pour la *South London Branch of the National Secular Society*.

⁶ « Pourquoi je ne suis pas chrétien (1927) », op. cit., p. 25-26.

⁷ Voir « Ce que je crois (1925) », op. cit., p. 84.

arguments, car ces arguments, s'ils étaient valables, prouveraient également que l'âme doit occuper tout l'espace. Mais comme nous ne sommes pas aussi désireux d'être volumineux que de vivre longtemps, aucun des métaphysiciens en question ne s'est jamais arrêté à cette application de son raisonnement. C'est là un exemple du pouvoir étonnant du désir qui aveugle même des hommes très compétents et les fait tomber dans des erreurs qui autrement se révéleraient immédiatement comme telles. Si nous n'avions pas peur de la mort, je ne crois pas que serait jamais née l'idée d'immortalité.¹

Là encore, Russell déplore le fait que la croyance engendre, chez les métaphysiciens chrétiens, une distorsion de la logique commune, comme si leur foi les conduisait à l'aveuglement intellectuel, quand ce n'est pas la mauvaise foi sur le plan épistémologique. Rationaliste, Russell s'en prend à la métaphysique chrétienne dans la mesure où elle entend jouer le jeu de la démonstration rationnelle, [177] tout en s'arrogeant le droit de s'appuyer sur des exceptions à la logique commune. Le jugement est sans appel :

Dieu et l'immortalité, dogmes placés au centre de la religion chrétienne, ne trouvent aucun appui dans la science. L'on ne saurait dire que l'un ou l'autre de ces dogmes soit essentiel à l'établissement d'une religion, car on ne le trouve pas dans le bouddhisme, par exemple. [...] Nous autres, en Occident, nous en sommes venus à les considérer comme la place forte inexpugnable de la théologie. Il n'est pas douteux qu'on continue à entretenir ces croyances parce qu'elles sont agréables².

On précisera toutefois que Russell n'affirme pas catégoriquement que Dieu n'existe pas : comme Kant, il juge seulement que son existence est étrangère au champ de la raison humaine et, partant, qu'elle devrait nous être totalement indifférente :

Je ne suis pas à même de démontrer que Dieu n'existe pas, mais je ne puis démontrer non plus que Satan soit une fiction. Il se peut que le Dieu des Chrétiens existe ; il se peut qu'il en soit de même des dieux de l'Olympe, ou de ceux de l'ancienne Égypte, ou de Babylone. Mais aucune de ces hypothèses n'a un caractère de probabilité plus grand que l'autre : elles se situent hors de la région d'une connaissance probable et à égalité, et donc il n'y a pas de raison d'en examiner aucune.³

Indigné par les inconséquences logiques des métaphysiciens chrétiens, le logicien qu'est Russell s'en prend, on l'a dit, aux implications morales des croyances chrétiennes, dénonçant par exemple avec virulence l'impossibilité de rompre le sacrement du mariage et les conséquences sociales funestes que ce dogme peut avoir dans le cas, fictif, d'une jeune fille qui aurait épousé sans le savoir un syphilitique, et se verrait condamnée à mettre au monde des enfants porteurs de la maladie⁴. C'est d'ailleurs sur le plan de morale que le propos de Russell est le plus violent, car il s'irrite de voir renversée, dans les textes bibliques mêmes, la morale la plus élémentaire : le philosophe ajoute ainsi à sa critique empirico-rationaliste une réprobation au nom de la morale commune. Il n'hésite pas à s'opposer à l'idée, admise souvent chez les

¹ *Ibid.*, p. 84-87.

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 84.

⁴ Cf. « Pourquoi je ne suis pas chrétien (1927) », *op. cit.*, p. 43.

libres penseurs, selon laquelle « le Christ fut le meilleur et le plus sage des hommes »¹. Malgré de remarquables vues morales², le Christ croyait en l'enfer et aux châtiments éternels ; il est également l'inventeur du thème du péché contre l'Esprit, qui selon Russell a tourmenté [178] bien des croyants. Il tranche : « Je ne crois pas qu'un être possédant une once de bonté naturelle aurait pu introduire des craintes et des terreurs de ce genre dans le monde. »³ Russell prend soin de préciser que c'est bien la morale du Christ des évangiles qu'il réprovoque, par exemple lorsqu'il maudit un figuier pourtant stérile (*Mc* 11, 14-21)⁴ ou appelle à la mutilation de la main si elle est occasion de péché (*Mc* 9, 43)⁵, étant entendu, pour le philosophe, qu'il est en réalité « très douteux que le Christ ait jamais existé »⁶.

Notre regard commence ici d'être critique : que Russell croit pouvoir douter de l'historicité de Jésus en 1927, on peut le concevoir, mais qu'il ne se donne pas la peine d'interroger le sens des paroles placées dans sa bouche par la tradition synoptique, à l'heure de l'exégèse historico-critique triomphante (pensons à Bultmann), cela surprend de la part d'un philosophe attaché au rationalisme et à la logique. L'indignation exclut-elle la prise en compte des conditions historiques de production des discours, ainsi qu'une réflexion sur la modalité spécifique de langage qu'ils constituent ? Comment ne pas voir dans « Si ta main est pour toi une occasion de chute, coupe-la » (*Mc* 9, 43) une hyperbole, figure rhétorique très usitée dans la Bible ?

On touche ici aux limites d'une indignation qui, pour être efficace et compréhensible par un large public, ne s'embarrasse pas d'un grand souci du détail. Mais le souci du large public n'excuse pas tout, car l'auteur ne prend pas le temps de justifier ses jugements abrupts par la lecture d'écrits de métaphysiciens ou de moralistes chrétiens. Aucun discours réel ne vient étayer cette tradition chrétienne plutôt fantasmée, faisant fi de toute nuance. En bonne méthode, les analyses épistémologiques de Russell auraient dû s'appuyer sur des sources susceptibles d'une autre lecture, sans quoi la dénonciation tourne à la réprobation systématique, tout aussi vaine, on en conviendra, que l'apologie permanente. Précisons, à toutes fins utiles, que ce disant, nous ne voulons pas nous-même paraître partial : nous aurions plutôt souhaité que Russell appuie sa diatribe sur une connaissance solide des écrits bibliques !⁷ C'est surtout dans sa

¹ *Ibid.*, p. 23.

² « La religion a-t-elle contribué à la civilisation ? (1930) », *op. cit.*, p. 55-56.

³ « Pourquoi je ne suis pas chrétien (1927) », *op. cit.*, p. 39

⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁷ Il faut ici opposer à Russell la figure de Nietzsche, athée vibrant au verbe puissant, indigné insurpassable qui a ébranlé l'édifice métaphysico-chrétien, qui fut également un ardent défenseur de la probité philologique, de sorte que lorsqu'il reprochait aux exégètes chrétiens leur préjugés de lecture, c'était en connaissance de cause, et sur la base de son expérience de philologue : « La philologie du christianisme. À quel point le christianisme éduque mal sens de l'honnêteté et de la justice, on peut assez bien en juger à la lumière des écrits de ses savants : ils avancent leurs suppositions avec autant d'assurance que des dogmes, et l'interprétation d'un passage de la Bible les plonge rarement dans une perplexité honnête. Ils répètent toujours : "J'ai raison parce qu'il est écrit..."", et là-dessus suit une interprétation d'un arbitraire si éhonté qu'en l'entendant le philologue reste suspendu entre l'exaspération et l'envie de rire, et ne cesse de s'interroger : est-ce possible ! Est-ce là de l'honnêteté ? Est-ce même seulement

lecture des évangiles, sans aucune prise de hauteur, à ras de terre, que l'exercice entrepris dans *Pourquoi je ne suis pas chrétien* tourne à l'invective sans pertinence. Il n'est pas impossible que l'empirisme sceptique soit une des causes du désintérêt de Russell pour le langage religieux. Sans faire droit à la pensée de l'adversaire ni lire sérieusement les textes religieux, comment ne pas se cantonner dans un monologue imprécatoire, et finir par produire soi-même une contre-tradition qui, comme celle que l'on dénonce, n'est réelle que pour ceux qui, déjà, sont convaincus de son bienfondé ?¹

Il faut en convenir : le lecteur d'aujourd'hui, s'il n'est pas dogmatiquement opposé à la religion, et s'il est lui-même un peu tant soit peu informé par une culture exégétique, parvient difficilement à lire avec un réel intérêt les textes où Russell fait état de son indignation intellectuelle et morale. Sentiment moral on le disait, l'indignation comporte de la colère, mais celle-ci ne doit pas aveugler l'indigné au point qu'il ne se soumette plus lui-même à la recherche des *meilleurs arguments*, que l'on définira comme ceux susceptibles de convaincre jusqu'à ses contradicteurs, s'ils sont eux-mêmes de bonne volonté et prêts à se ranger à une vue vraie, d'où qu'elle vienne.

On trouve dans l'œuvre de Camus, dans un contraste saisissant, l'expression d'une indignation d'une toute autre qualité, d'un tout autre souffle, qui cherche à ne pas caricaturer ce qu'elle dénonce. [180]

III. L'indignation inquiète d'Albert Camus.

Incroyant, il ne savait se reposer dans l'incroyance (A. Camus)²

Je lis souvent que je suis athée, j'entends parler de mon athéisme.
Or ces mots ne me disent rien, ils n'ont pas de sens pour moi.
Je ne crois pas en Dieu *et* je ne suis pas athée (A. Camus)³

Ce n'est pas, pourtant, que Camus ait adopté la posture de l'opposant systématique à la religion chrétienne, ni même qu'il ait consacré la plus grande partie de son œuvre à prendre position face à elle. Son œuvre est pour l'essentiel vouée aux hommes ; elle est l'expression d'un humanisme tragique, partagé entre *L'Envers et l'endroit* du monde, entre l'expérience

décent ? » (Friedrich NIETZSCHE, *Aurore* (1881). *Pensées sur les préjugés moraux*, traduction de J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, 1980, I. §84, p. 69-70).

¹ Notons que ce n'est certainement pas l'attitude des chrétiens qui aurait pu adoucir la position de Russell : l'attitude des ligues de vertus chrétiennes (l'évêque de l'Église épiscopale protestante Manning à leur tête) à son égard fut proprement scandaleuse, qui l'accusèrent de corrompre la jeunesse (tel un nouveau Socrate), et firent annuler en 1940 sa nomination au *City College* de New York (cf. Paul EDWARDS, « Les démêlés de Bertrand Russell avec l'enseignement supérieur américain », Bertrand RUSSELL, *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes*, *op. cit.*, p. 133-177).

² Camus cite ce propos de Nathaniel Hawthorne au sujet d'Herman Melville, dans *L'Homme révolté* (1951), *Essais*, *op. cit.*, p. 490.

³ *Carnets mars 1951-décembre 1959*, Paris, Gallimard, 1989, p. 128 (Camus souligné).

originelle de la beauté du monde – malgré son silence déraisonnable – et la conscience du drame que constitue la condition humaine.

Cependant, Camus mentionne la vision chrétienne de l'existence – telle du moins qu'il la comprend – de manière si fréquente qu'il est possible de lire l'ensemble de son œuvre selon l'incroyance inquiète, à la fois bornée et irrésolue, qui s'y fait jour¹. Camus est celui qui pouvait écrire : « Je ne crois pas en Dieu, mais je ne suis pas athée pour autant – et d'accord avec Benjamin Constant je trouve à l'irréligion quelque chose de vulgaire et d'usé »². La vulgarité de l'athéisme, jointe au constat de l'absence de foi : admirable formule, assez étrange par son ambivalence, qui promet davantage de nuance que chez Russell. La formule se comprend mieux à la lecture de tous les passages de l'œuvre, nombreux, où Camus évoque la religion et le Dieu des chrétiens. Comme Ivan Karamazov, l'inoubliable personnage de Dostoïevski qu'il évoque dans *L'Homme révolté*, Camus lançait obstinément au Dieu qui se tait au ciel le cri des révoltés métaphysiques outrés par la misère de la condition humaine et la souffrance. Chez cet auteur, il n'est pas acquis dès le départ que Dieu n'existe pas, comme chez Russell, mais plutôt qu'il ne mérite [181] pas d'exister – ce qui est autrement plus grave et plus inquiétant. Ce n'est pas par manque de logique ou par inconséquence que Camus ne tranche pas la question de l'existence de Dieu ; c'est, sur le plan de la forme, parce que son écriture ne l'y invite pas, partagée qu'elle est entre les romans, les pièces de théâtre et les essais ; et surtout, sur le fond, parce qu'on n'annule pas d'un trait les siècles de pensée chrétienne qui ont irrigué notre culture, et qui font que, par habitude métaphysique et religieuse, Camus ne parvient pas à se déprendre de la figure de Dieu, à laquelle il ne croit pas. Il serait ainsi le témoin d'une classe d'hommes résolus à ne plus partager la confession du Dieu qui hier encore faisait le socle de la société, sans être pour autant capables d'oublier ce Dieu. Pensons à Nietzsche encore, que Camus lisait beaucoup et dont il avait épinglé la photographie au-dessus de son bureau, qui écrivait dans *Le Gai savoir* : « Dieu est mort : mais, à la façon dont sont faits les hommes, il y aura peut-être encore pendant des milliers d'années des cavernes où l'on montrera son ombre »³.

¹ C'est là un travail universitaire que nous avons fait il y a plus de vingt années, dont nous reprenons ici au passage quelques éléments (Daniel FREY, *L'Athéisme dans l'œuvre d'Albert Camus*, Faculté de Théologie protestante, 1996 - cote Mai760). Sur l'œuvre de Camus, on lira encore et avec le plus grand profit l'essai de Jean SARROCHI, *Camus*, Paris, PUF (Philosophes), 1968, et sur la question de la religion, parmi cent autres références, le numéro de la *Revue des Lettres modernes, série Albert Camus*, 11 : Brian T. FITCH, *Camus et la religion*, Paris, Minard, 1982.

² Cité par Jean GRENIER, « Préface » à Albert CAMUS, *Théâtre Récits Nouvelles*. Textes établis par R. Quilliot, Paris, Gallimard, 1962 (Bibliothèque de la Pléiade), p. XI. Camus avait noté ce propos de Constant lors de la lecture de son *Journal* : « "Il y a dans l'irréligion quelque chose de grossier et d'usé qui me répugne." » (*Carnets mars 1951-décembre 1959, op. cit.*, p. 73).

³ Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai savoir. La Gaya scienza* (1882), traduction de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967, 1982, § 108, p. 137. Ou comme dans le texte de Nietzsche intitulé « L'Insensé » (*ibid.*, §125, p. 149-150), il semble que la mort de Dieu soit une telle nouvelle que ceux qui l'ont pourtant commise n'en ont pas encore pris conscience. Dieu reste au firmament, astre mort comparable à ces étoiles disparues qui nous éclairent encore, pour la seule raison que leur éloignement retarde le moment, inéluctable, où plus aucune lumière n'arrivera. J. Sarocchi confirme que Camus appartient « à la sphère de Nietzsche : être atteint du christianisme, fût-ce comme d'un virus, en subir violemment l'attrait, se mesurer avec lui, enfin, comme Jacob avec l'ange et lui opposer, comme issue dernière, Héraclite ou Empédocle, dans un mouvement d'athéisme passionné [...] » (*Camus, op. cit.*, p. 66).

Trop de textes de Camus pourraient ici être invoqués. Je me contenterai de ceux qui, par effet de contraste, illustrent le tact de Camus, lorsque, comme dans le récit qui va suivre, il moque avec bienveillance l'espérance en une vie après la mort :

C'était une femme originale et solitaire. [...] Un petit héritage lui échut qui lui venait de sa sœur. Ces cinq mille francs, arrivés à la fin d'une vie, se révélèrent assez encombrants. Il fallait les placer. [...] Cette femme resta fidèle à elle-même. Près de la mort, elle voulut abriter ses vieux os. Une véritable occasion s'offrait à elle. Au cimetière de sa ville, une concession venait d'expirer et, sur ce terrain, les propriétaires avaient érigé un somptueux caveau, sobre de ligne, en marbre noir, un vrai trésor à tout dire, qu'on lui laissait pour la somme de quatre mille francs. Elle acheta ce caveau. C'était là une valeur sûre, à l'abri des fluctuations boursières et des événements politiques. Elle fit aménager la fosse intérieure, la tint prête à recevoir son propre corps. Et, tout achevé, elle fit graver son nom en capitales d'or.

Cette affaire la contenta si profondément qu'elle fut prise d'un véritable amour pour son tombeau. Elle venait voir au début les progrès des travaux. Elle finit par se rendre visite tous les dimanches après-midi. Ce fut son unique sortie et sa seule distraction. Vers deux heures de l'après-midi, elle faisait le long trajet qui l'amenait aux portes de la ville où se trouvait le cimetière. Elle entra dans le petit caveau, refermait soigneusement la porte, et s'agenouillait sur le prie-Dieu. C'est ainsi que, mise en présence d'elle-même, confrontant ce qu'elle était et ce qu'elle devait être, retrouvant l'anneau d'une chaîne toujours rompue, elle perça sans effort les desseins secrets de la providence. Par un singulier symbole, elle comprit même un jour qu'elle était morte aux yeux du monde. À la Toussaint, arrivée plus tard que d'habitude, elle trouve le pas de la porte pieusement jonché de violettes. Par une délicate attention, des inconnus compatissants, devant cette tombe laissée sans fleurs, avaient partagé les leurs et honoré la mémoire de ce mort abandonné à lui-même.¹

L'ironie de cette histoire, centrée sur ce « singulier symbole », lui confère la dimension d'une parabole, celle de l'espérance en la vie future faisant paradoxalement paraître mort à la présente. Certes la mort est l'avenir de cette femme, comme le nôtre à tous. Que fait-elle de spécial, en anticipant précautionneusement cette évidence et en acquérant de son vivant un tombeau, gage d'une mort admise, douce et familière ? Tout doit donc être prêt : la fosse creusée, son nom gravé en lettres d'or. Mais elle a tant excellé dans cet *ars moriendi* chrétien que, dorénavant, l'affaire de sa vie ne sera plus de vivre, mais de mourir ; que, déjà l'on ferme sur elle la porte du caveau et l'on fleurit sa tombe ! Bien sûr, comme toute parabole, c'est la pointe qui importe. Camus écrit donc un peu plus loin : « Laissez donc ceux qui veulent tourner le dos au monde. Je ne me plains pas puisque je me regarde naître. À cette heure, tout mon royaume est de ce monde »². Ne faut-il pas reconnaître ici la subversion de deux paroles bibliques, toute deux rapportant des paroles du Christ : « Suis-moi, et laisse les morts ensevelir leurs morts » (*Mt*, 8, 22) ; et « Mon royaume n'est pas de ce monde » (*Jn* 18, 36) ?

À lire ceci, on ne s'étonnera pas que Camus ait été et soit encore beaucoup lu par les chrétiens, notamment les catholiques : en détournant leur langage, en émaillant ses textes

¹ Albert CAMUS, *L'envers et l'endroit* (1937, 1954), *Essais, op. cit.*, p. 47-48.

² *Ibid.*, p. 49.

d'allusions et de citations bibliques¹ Camus pouvait les atteindre et les toucher parce qu'il connaissait leurs codes, et par-dessus tout parce qu'il témoignait envers les personnages de croyants qu'il façonne un respect sincère. Question de personnalité sans doute, mais également nécessité du point de vue de l'écriture romanesque : la fiction, plus qu'aucun autre genre littéraire, suppose une forme de [183] *bienveillance* envers les personnages auxquels les lecteurs, quels qu'ils soient, pourront s'identifier d'une façon ou d'une autre. La leçon de la fiction, c'est que rien n'est simple, rien n'est tranché ; l'argumentation philosophique est rarement aussi à l'aise avec l'équivoque, la multiplicité et le partage des voix.

Le contraste avec l'emportement de Russell est patent, qui écrit :

Toute la conception de Dieu est une conception du vieux despotisme oriental. C'est une conception absolument *indigne* d'hommes libres. Quand je vois des gens qui se courbent à l'église en confessant qu'ils sont de misérables pêcheurs, et tout ce qui s'en suit, je juge cela méprisable, *indigne* du respect qu'on se doit à soi-même. Nous devons au contraire nous redresser et regarder le monde bien en face.²

Interrompons ici notre propos : il peut sembler que nous faisons la part belle à l'œuvre de Camus. Est-ce après tout la faute de Russell s'il n'a à sa disposition que la logique déclarative et univoque de l'argumentation, quand Camus dispose des ressources polysémiques de la littérature ? Mais en 1927, quand paraît *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, Freud faisait paraître *L'Avenir d'une illusion*, et s'indignait lui aussi de la faiblesse logique des arguments conçus par les croyants. Cela n'empêchait pas qu'il ait su où situer l'analyse de façon pertinente, c'est-à-dire conforme à ses compétences et à son objet : il sut dépasser une forme d'agacement suscité par le fait religieux pour étudier la logique par laquelle les croyants justifient les croyances qui correspondent à leur besoin et désir d'être rassurés.

Russell aurait pu par exemple trouver à l'appui de sa première affirmation bien des éléments attestant d'un lien entre la représentation du Dieu biblique et l'idéologie royale antique ; mais était-il nécessaire, pour figurer l'indignité de cette conception despotique, d'en arriver à l'indignité de ceux qui, selon lui, s'y soumettent ? Ce n'est pas qu'une question de parti-pris. On voyait bien qu'il y en avait un chez Camus, que sa parabole est sous-tendue par la réprobation de la croyance en l'immortalité de l'âme de l'homme. Comme Nietzsche encore, il tient cette croyance pour un mépris de la vie présente : « L'immortalité est une idée sans avenir »³, écrit-il. Sans avenir, l'immortalité ? Même dans la sentence qui tranche, l'aphorisme définitif, pointe l'ironie. Ce qui sauve en outre l'indignation camusienne de la tentation de l'excès, ce qui, plus que chez Russell, en maintient la pertinence jusqu'aux lecteurs

¹ Rappelons pour mémoire quelques-uns des titres ou sous-titres de son œuvre : *Les Justes*, « Les fils de Caïn » (dans *L'Homme révolté* (1951), *Essais, op. cit.*, p. 438), *La Chute*, *L'Exil et le Royaume*, comprenant les nouvelles intitulées « La femme adultère », « Le renégat » ou « Jonas ou l'artiste au travail » ; enfin, *Le Premier Homme*, titre du roman inachevé que Camus avait apporté avec lui dans la voiture de M. Gallimard, le jour de l'accident qui leur fut fatal le 4 janvier 1960 (Paris, Gallimard, 1994).

² Bertrand RUSSELL, « Pourquoi je ne suis pas chrétien (1927) », *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes, op. cit.*, p. 45-46 (nous soulignons).

³ Albert CAMUS, *Carnets janvier 1942-mars 1951*, Paris, Gallimard, 1954, p. 31.

d'aujourd'hui, c'est que, même appuyée sur des propos directs traduisant l'indignation de l'auteur, celle-ci demeure personnelle, et ne vise aucune généralité :

Peu de gens comprennent qu'il y a un refus qui n'a rien de commun avec le renoncement. [...] Si je refuse obstinément tous les "plus tard" du monde, c'est qu'il s'agit aussi bien de ne pas renoncer à ma richesse présente. Il ne me plaît pas de croire que la mort [184] ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée. Je ne dis pas que c'est un pas qu'il faut franchir : mais que c'est une aventure horrible et sale. Tout ce qu'on me propose s'efforce de décharger l'homme du poids de sa propre vie. Et devant le vol lourd des grands oiseaux dans le ciel de Djémila, c'est justement un certain poids de vie que je réclame et que j'obtiens. Être entier dans cette passion passive et le reste ne m'appartient plus. J'ai trop de jeunesse sans moi pour pouvoir parler de la mort. Mais il me semble que, si je le devais, c'est ici que je trouverai le mot exact qui dirait, entre l'horreur et le silence, la certitude consciente d'une mort sans espoir.¹

Camus est jeune, mais il a déjà fait l'expérience de la mort. Un simple mouchoir tâché du sang qu'il a craché de ses poumons lui signifie régulièrement sa condition de sursitaire. Tout en frôlant la mort à plusieurs reprises alors qu'il se sent des « forces infinies »², il décide de se passer de l'espérance en un « à-côté, un au-dehors, un au-dessus de »³ la vie qu'il ne veut pas même s'imaginer. « Le monde est beau, et hors de lui point de salut »⁴, et qu'importe si en chantant cette beauté on en accroît encore l'absurdité :

L'immortalité de l'âme, il est vrai, préoccupe beaucoup de bons esprits. Mais c'est qu'ils refusent, avant d'en avoir épuisé la sève, la seule qui leur soit donnée, et qui est le corps. Car le corps ne leur pose pas de problèmes ou, du moins, ils connaissent l'unique solution qu'il propose : c'est une vérité qui doit pourrir et qui revêt par là une amertume et une noblesse qu'ils n'osent pas regarder en face.⁵

Ils n'osent pas : c'est tout. Camus ne leur reproche pas. Il lance son refus de laisser accroire qu'il y a d'autre vérité que celle de ce monde magnifique, « dont la splendeur et la lumière lui parlent sans relâche d'un Dieu qui n'existe pas »⁶. Ou s'il reproche aux croyants leur attitude résignée face à la mort, c'est moins pour avoir raison contre eux, que pour prendre la mesure de son destin à lui – qui lui semble d'ailleurs être celui du plus grand nombre, « homme privé de Dieu – et tous les hommes le sont »⁷. Dans *Noces*, après avoir goûté les délices de Florence, [185] Camus se révolte contre sa condition mortelle, dans une église où il lit des *ex-votos* et des prières qui acceptent la nécessité de la mort :

¹ Albert CAMUS, *Noces* (1939), *Essais, op. cit.*, p. 63.

² Albert CAMUS, « Préface » à la réédition de *L'envers et l'endroit* (1937, 1954), *Essais, op. cit.*, p. 6.

³ Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai savoir, op. cit.*, préface, p. 23.

⁴ Albert CAMUS, *Noces* (1939), *Essais, op. cit.*, p. 87 : en un de ces pastiches lapidaires dont il avait le génie, Camus congédie Cyprien de Carthage, auteur de la fameuse formule anti-hérétique « Hors de l'Église, point de Salut ».

⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁷ *Carnets janvier 1942-mars 1951, op. cit.*, p. 31 ; cf. « Sens de mon œuvre: 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 » (*ibid.*, p.129-130)

"Il faut" disaient les inscriptions. Mais non, et ma révolte avait raison. Cette joie qui allait, indifférente et absorbée comme un pèlerin sur la terre, il me fallait la suivre pas à pas. Et, pour le reste, je disais non. Je disais non de toutes mes forces. Les dalles m'apprenaient que c'était inutile et que la vie est "*col sol levante, col sol cadente*", mais aujourd'hui encore, je ne vois pas ce que l'inutilité ôte à ma révolte et je sens bien ce qu'elle lui ajoute.¹

Mais n'allons pas croire que la révolte face à la sage acceptation de la mortalité, sous-tendue par une vaine espérance d'immortalité, épuise toute l'indignation camusienne. Deux récits doivent ici être abordés, où explose la colère de Camus, par l'entremise de ses personnages. On pourra certes estimer que les personnages sont fictifs et qu'ils ne sont pas des masques de l'auteur ; mais chez Camus, c'est pourtant bel et bien le cas, à tel point que le lecteur de ses trois *Carnets* y retrouve, écrits pour lui-même, des propos qui seront ultérieurement placés dans la bouche de ses créations².

Commençons par la colère finale de Meursault dans *L'Étranger*³, d'autant plus significative qu'elle provient d'un être qui, en raison de l'écriture blanche de Camus (R. Barthes), a pu sembler tout au long du récit indifférent au monde qui l'entoure. Camus lui-même voyait dans cette scène finale un moment clé du roman⁴. C'est la seule fois que Meursault élève le ton, faisant même preuve d'une violence verbale inhabituelle. Qu'elle soit dirigée contre un homme d'Église est évidemment symptomatique⁵. On se souvient peut-être de la scène. Meursault⁶ avait déjà refusé par trois fois la visite de l'aumônier, quand celui-ci la lui imposa, disons par souci pastoral. L'aumônier se heurte tout d'abord à une résistance passive : Meursault ne croit pas en Dieu et ne s'intéresse pas même à la question. Non, il n'a pas vu ce visage divin que d'autres condamnés ont vu surgir des pierres sombres de leur prison, et ne comprend pas non plus en quoi son crime fait de lui, en plus d'un coupable, un pécheur.

On notera que le premier à s'emporter est le prêtre, heurté par cette volonté d'en rester à un horizon aussi terrestre :

[...] il s'est écrié tout d'un coup avec une sorte d'éclat, en se retournant vers moi : "Non, je ne peux pas vous croire. Je suis sûr qu'il vous est arrivé de souhaiter une autre vie. "Je lui ai répondu naturellement, mais cela n'avait pas plus d'importance que de souhaiter d'être riche, de nager très vite ou d'avoir une bouche mieux faite. C'était du même ordre.

¹ Albert CAMUS, *Noces* (1939), *Essais, op. cit.*, p. 83.

² C'est notamment le cas de Rieux et Tarrou, ses porte-paroles dans *La Peste*. Le résultat est qu'ils sont parfois un peu bavards, malgré la volonté de Camus de penser « par image » (« on ne pense que par images. Si tu veux être philosophe, écris des romans », Albert CAMUS, *Carnets mai 1935-février 1942*, Paris, Gallimard, 1962, p. 23) et un effort sincère pour ne pas les faire disserter. Dans son très bel essai, Étienne Barilier suppose non sans humour que Camus éprouve la « nostalgie de Dostoïevski, et rêve de personnages qui parlent métaphysique autour du samovar » (É. Barilier, *Camus, littérature et philosophie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1977, p. 177).

³ Albert CAMUS, *L'Étranger* (1942), *Théâtre Récits Nouvelles, op. cit.*, p. 1962, p. 1127-1212.

⁴ *Carnets janvier 1942-mars 1951, op. cit.*, p. 30.

⁵ C'est aussi le seul passage où il s'exprime longuement et directement sur sa vie, celle des autres et la mort à venir. C'est enfin son seul cri de révolte, à la fois passionné et lucide, face à son destin étrange qu'il acceptera pourtant.

⁶ Albert CAMUS, *L'Étranger* (1942), *Théâtre Récits Nouvelles, op. cit.* : nous résumons ici les pages 1206-1210.

Mais lui m'a arrêté et il voulait savoir comment je voyais cette autre vie. Alors, je lui ai crié : "Une vie où je pourrais me souvenir de celle-ci", et aussitôt je lui ai dit que j'en avais assez. Il voulait encore me parler de Dieu, mais je me suis avancé vers lui et j'ai tenté de lui expliquer une dernière fois qu'il me restait peu de temps. Je ne voulais pas le perdre avec Dieu. Il a essayé de changer de sujet en me demandant pourquoi je l'appelais "monsieur" et non pas "mon père". Cela m'a énervé et je lui ai répondu qu'il n'était pas mon père : il était avec les autres.

– Non, mon fils, a-t-il dit en mettant la main sur mon épaule. Je suis avec vous. Mais vous ne pouvez pas le savoir parce que vous avez un cœur aveugle. Je prierai pour vous.

Alors, je ne sais pas pourquoi, il y a quelque chose qui a crevé en moi. Je me suis mis à crier en plein gosier et je l'ai insulté et je lui ai dit de ne pas prier. Je l'ai pris par le collet de sa soutane. Je déversais sur lui tout le fond de mon cœur avec des bondissements mêlés de joie et de colère. Il avait l'air si certain, n'est-ce pas ? Pourtant aucune de ses certitudes ne valait un cheveu de femme. Il n'était même pas sûr d'être en vie puisqu'il vivait comme un mort. Moi, j'avais l'air d'avoir les mains vides. Mais j'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui, sûr 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.¹

Après le départ de l'aumônier affligé, Meursault se rassérène puis s'endort. À son réveil, il se fonde dans la « merveilleuse paix de cet été endormi »². Il repense à sa défunte mère et salue tendrement le petit jeu qui l'a montré prête à tout recommencer en se fiançant avec un vieux de sa maison de retraite. Il semble que les vérités péremptives du prêtre aient suscité plus qu'une indignation : le sentiment d'une juste et profonde révolte, aux effets cathartiques :

Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine.³

Admirable fin, ambiguë comme seule peut l'être une fin de roman, et comme aucune conclusion de raisonnement philosophique ne le sera jamais. *L'Étranger* semble dire que l'absurdité réside moins dans le silence du monde que dans le flot de paroles oiseuses et fallacieuses dont les hommes s'entourent pour pallier ce mutisme qui sait être tendre. La dernière parole de Meursault reprend le *consumatum est* de l'évangile de Jean (*Jn*, 19. 30), qu'un lecteur chrétien ne saurait manquer. Meursault figure, comme l'a écrit Camus dans la préface à l'édition américaine du roman, « le seul Christ que nous méritons »⁴, consentant à la mort non comme un rédempteur, mais comme « un homme qui, sans aucune attitude héroïque,

¹ *Ibid.*, p. 1209-1210.

² *Ibid.*, p. 1211.

³ *Ibid.*, p. 1211-1212.

⁴ « Il m'est arrivé de dire [...] que j'avais essayé de figurer dans mon personnage le seul Christ que nous méritons » (« Préface à l'édition universitaire américaine (1955/1958) », *ibid.*, p. 1928-1929)

accepte de mourir pour la vérité »¹. Le Christ de Camus n'est pas innocent d'un crime, puisqu'il a tué, d'ailleurs par fatalité, mais il est en tout cas innocent du mensonge que la société lui demande. Il refuse de mentir – et mentir, pour Camus

« ce n'est pas seulement ne pas dire ce qui n'est pas. C'est aussi, c'est surtout dire plus que ce qui est, en ce qui concerne le cœur humain, dire plus qu'on ne sent. C'est ce que nous faisons tous, tous les jours, pour simplifier la vie. Meursault, contrairement aux apparences, ne veut pas simplifier la vie. Il dit ce qui est, il refuse de masquer ses sentiments et aussitôt la société se sent menacée »².

Raison pour laquelle il ne peut qu'être accueilli avec des cris de haine, lancés par ceux qu'indigne sa vérité humaine, seulement humaine.

L'autre récit, sur lequel nous finirons, est également bien connu. Il s'agit d'une scène de *La Peste*, moins nuancée sans doute que celle de *L'Étranger*, mais révélatrice une fois encore d'une manière d'être indigné, qui domine de haut celle de Russell. Ce dernier écrit en effet :

Il est clair que les doctrines fondamentales du christianisme supposent chez celui qui s'y soumet une rare déformation morale. Le monde, nous dit-on, fut créé par un Dieu à la fois bon et omnipotent. Mais avant de créer le monde, il a prévu toute la douleur et les souffrances qu'il contiendrait. Dieu est donc responsable, et il est vain de prétendre que le péché est à l'origine de la souffrance qui règne dans le monde. D'abord, cela n'est pas vrai. Ce n'est pas le péché qui fait déborder les rivières et qui fait entrer en éruption les volcans. Mais même si cela était vrai, Dieu n'en serait pas pour autant justifié. Si je devais engendrer un enfant sachant que cet enfant sera un jour homicide, je serai par avance responsable de ses crimes. À supposer que Dieu connût les crimes dont chaque homme se rendra coupable, Dieu serait *ipso facto* responsable pour les avoir implicitement voulus au moment où il décida de créer l'homme. Le christianisme, ordinairement, soutient que la souffrance et le salaire du péché, et que c'est une bonne chose. Quel sadisme et quelle pauvreté ! Je voudrais inviter n'importe quel chrétien à m'accompagner dans une salle d'hôpital pour enfants, pour lui donner le spectacle des souffrances qu'on y endure, je serais curieux de savoir s'il affirme encore que ces enfants sont dépravés au point de mériter leurs souffrances. Pour revenir à s'exprimer ainsi, il faut avoir anéanti en soi-même tout sentiment de pitié. Il faut, en bref, être devenu aussi cruel que le Dieu en qui l'on croit.³

Passons sans transition à la scène de *La Peste*⁴, dont on rappellera qu'il s'agit d'une chronique (fictive) décrivant l'apparition, l'expansion puis la fin d'une épidémie de peste propagée, dans les années quarante, par des milliers de rats venus mourir à Oran. Le thème de la peste est relativement courant dans la littérature mondiale et affiche une certaine constance, depuis la Bible – où elle est associée à une punition divine, dont Camus a scrupuleusement relevé les mentions⁵ – et Thucydide jusqu'à De Foe et son *Journal de l'Année de la Peste*.

¹ *Ibid.*, p. 1928.

² *Ibid.*, p. 1928.

³ Bertrand RUSSELL, « Religion et civilisation (1930) », *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes*, op. cit., p. 55-56.

⁴ Albert CAMUS, *La Peste* (1947), *Théâtre Récits Nouvelles*, op. cit., p. 1219-1474.

⁵ Albert CAMUS, *Carnets janvier 1942-mars 1951*, op. cit., p. 66, énumère ainsi une quinzaine de références.

Événement à la fois historique et mythique, naturel et invraisemblable, la peste est devenue dans l'imaginaire occidental l'image d'une sorte de génocide naturel : la peste de 1347 décima le tiers de la population européenne. Il n'est pas inutile de remarquer qu'elle sévit encore en quelques coins du globe.

La scène réunit tous les protagonistes du roman, mais elle oppose surtout le Docteur Rieux, cheville ouvrière des équipes sanitaires luttant contre le fléau, et le prêtre Paneloux, jésuite militant, également membre des équipes de soin, bien qu'il ait affirmé au début de l'épidémie, dans un prêche, que les habitants ont mérité ce qu'il conçoit comme une épreuve divine. Le jeune Philippe Othon ne présente aucun signe de réaction à l'infection, de sorte qu'il semble qu'il « était vaincu d'avance »¹. Il est même probable que le sérum qu'a testé sur lui le docteur Castel^[189] n'ait servi qu'à prolonger « l'agonie d'un innocent »². La description de l'agonie est d'un réalisme presque insoutenable. Désarticulé par la douleur, l'enfant prend la pose d'un « crucifié grotesque »³ avant de lâcher un « seul cri continu [...], une protestation monotone, discordante et si peu humaine qu'elle semblait venir de tous les hommes à la fois »⁴, puis expire. Le parallèle avec l'agonie du Christ est une fois de plus évident, comme un hommage ambigu : pourquoi l'innocence doit-elle toujours être crucifiée ? Le prêtre avait prié devant tous pour que Dieu sauve cet enfant. Mais on ne sait de quel salut il parlait : celui, immédiat, du rétablissement, ou celui, à venir, de l'âme, et qui exige la mort ?

L'enfant mort, le prêtre sort précipitamment, suivi de près par Rieux fatigué et excédé. Un dialogue s'engage, peut-être le plus connu de tous les romans de Camus » :

Rieux [...] lui jeta avec violence : "Ah ! Celui-là, au moins, était innocent, vous le savez bien !" puis il se détourna et, franchissant les portes de la salle avant Paneloux, il gagna le fond de la cour d'école. Il s'assit sur un banc, entre les petits arbres poudreux, et essuya la sueur qui lui coulait déjà dans les yeux. Il avait envie de crier encore pour dénouer enfin le nœud violent qui lui broyait le cœur. [...] Il regardait les branches, le ciel, retrouvant lentement sa respiration, ravalant peu à peu sa fatigue.

"Pourquoi m'avoir parlé avec cette colère ? dit une voix derrière lui. Pour moi aussi, ce spectacle était insupportable."

Rieux se retourna vers Paneloux : "C'est vrai, dit-il. Pardonnez-moi. Mais la fatigue est une folie. Et il y a des heures dans cette ville où je ne sens plus que ma révolte.

Je comprends, murmura Paneloux. Cela est révoltant parce que cela passe notre mesure. Mais peut-être devons-nous aimer ce que nous ne pouvons pas comprendre."

Rieux se redressa d'un seul coup. Il regardait Paneloux, avec toute la force et la passion dont il était capable, et secouait la tête.

"Non, mon père, dit-il. Je me fais une autre idée de l'amour. Et je refuserai jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés."

Sur le visage de Paneloux une ombre bouleversée passa.

"Ah ! docteur, fit-il avec tristesse, je viens de comprendre ce qu'on appelle la grâce." Mais Rieux s'était laissé aller de nouveau sur son banc. Du fond de sa fatigue revenue, il répondit avec plus de douceur :

¹ Albert CAMUS, *La Peste* (1947), *Théâtre Récits Nouvelles*, op. cit., p. 1392.

² *Ibid.*, p. 1394.

³ *Ibid.*, p. 1394.

⁴ *Ibid.*, p. 1395.

"C'est ce que je n'ai pas, je le sais. Mais je ne veux pas discuter cela avec vous. Nous travaillerons ensemble pour quelque chose qui nous réunit au-delà des blasphèmes et des prières. Cela seul est important."

Paneloux s'assit près de Rieux. Il avait l'air ému.

"Oui, dit-il, oui, vous aussi vous travaillez pour le salut de l'homme." [190]

Rieux essayait de sourire.

"Le salut de l'homme est un trop grand mot pour moi. Je ne vais pas si loin. C'est sa santé qui m'intéresse, sa santé d'abord."¹

Rieux, le modeste combattant du relatif², ne peut réprimer sa révolte face au représentant de l'absolu qu'est Paneloux – alors que peut-être un tel drame ne pouvait appeler que le silence. Trop appuyé sans doute, le dialogue n'en est pas moins révélateur du respect de Camus envers la figure, douloureuse, du chrétien. Camus ne décèle pas que dans la perspective chrétienne, Dieu lui-même souffre : il entend surtout dire que, d'une façon ou d'une autre, l'homme ne saurait plus souffrir la souffrance comme moyen de salut. Il montre néanmoins un Paneloux en proie au mystère du mal. Choqué par l'événement qui vient d'avoir lieu sous ses yeux, il décidera d'aller jusqu'au bout de sa logique dans un second prêche, affirmant qu'il « fallait admettre le scandale parce qu'il nous³ fallait choisir de haïr Dieu ou de l'aimer. Et qui aurait choisi la haine de Dieu ? »⁴ On voit à ce mot de « scandale » (cf. *Rm* 9, 3 ; *I Co* 11, 23) que Camus n'a pu s'engager dans la polémique que parce qu'il faisait siens, pour une large part, le vocabulaire des chrétiens.

Russell invitait le chrétien à le suivre dans un lieu où l'enfant souffre, pour mettre son discours en face de la réalité de la souffrance. En un sens, Camus n'a pas fait autre chose dans la scène centrale de son roman. On y trouve exprimés les mêmes griefs fondamentaux que chez Russell : la responsabilité du Dieu créateur envers l'injustice faite à sa Création, le rapport supposé entre la souffrance et le péché. Tout, sauf la cruauté supposée de ceux pour qui le sens de la Croix est d'en donner un à la souffrance. Pour Camus, Paneloux est une figure tragique qui accepte d'avoir « les yeux crevés »⁵, puisqu'elle renoncera à l'idée que la culpabilité avait appelé la peste, sans pour autant abjurer sa foi – comme le romancier l'avait d'abord imaginé⁶.

Aucun mépris donc pour cette figure de chrétien, dont la logique est moins sauvée qu'elle est-même crucifiée. Dans une conférence chez les dominicains de Latour-Maubourg, en 1948, Camus avait encouragé les chrétiens à ne pas transiger leur foi pour qu'un « vrai dialogue » soit possible : « Le monde^[191] d'aujourd'hui réclame des chrétiens qu'ils restent chrétiens. »⁷ Non que Camus leur donne raison : « Je ne partage pas votre espoir et je continue à lutter contre cet

¹ *Ibid.*, p. 1396-1397.

² Dans ses carnets, Camus écrit en préparant *La Peste* : « Un des thèmes possibles, lutte de la médecine et de la religion : les puissances du relatif (et quel relatif !) contre celles de l'absolu. C'est le relatif qui triomphe, ou plus exactement qui ne perd pas. » (*Carnets janvier 1942-mars 1951, op. cit.*, p.69)

³ Il ne dit plus « vous » à son assistance.

⁴ Albert CAMUS, *La Peste* (1947), *Théâtre Récits Nouvelles, op. cit.*, p.1409.

⁵ *Ibid.*, p. 1406.

⁶ Albert CAMUS, *Carnets, mai 1935-février 1942, op. cit.*, p. 230.

⁷ Albert CAMUS, « L'incroyant et les chrétiens (1948) », *Actuelles I. Chroniques 1944-1948, Essais, op. cit.*, p. 372.

univers où des enfants souffrent et meurent »¹. Mais il les appelle à ne pas tricher sur leur foi, comme lui-même refuse de se mentir.

Aujourd'hui encore on peut saluer la stature de morale de Camus – capable d'une indignation sans ennemis, qui ne se soutient que par les raisons qu'elle invoque, à égale distance de la détestation et de la recherche de compromis.

D. FREY.

¹ *Ibid.*, p. 372.