



Traduit par Jean-Baptiste Fournier

La publication de *L'Homme révolté* (1951) - l'oeuvre de philosophie politique la plus célèbre de Camus - déclencha une véritable bataille intellectuelle dans laquelle intervinrent des polémistes venus de tous les bords politiques. Une recension virulente du livre par Francis Jeanson (1922-2009) dans *Les Temps Modernes* incita Camus (1913-1960) à rédiger une réplique sévère qu'il adressa directement au mentor de Jeanson : Jean-Paul Sartre (1905-1980). Ce dernier répondit à son tour avec violence. Le débat entre Camus et Sartre, s'envenimant, devint une controverse, mit fin à leur amitié - signe de la polarisation de plus en plus importante des intellectuels français durant la Guerre Froide. Mon article tente de jeter un regard neuf sur ce débat en se concentrant sur les questions philosophiques et politiques de première importance à travers lesquelles il se déploya. Mon objectif est de mettre au jour les enjeux de ce débat en faisant intervenir un autre interlocuteur : Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Merleau-Ponty est l'un des philosophes français les plus importants et il fut très proche de Sartre, avant de devenir plus critique vis-à-vis de lui et d'adopter à son égard une position fort semblable à celle de Camus.

La présence massive du Parti Communiste Français (PCF) avait fait du communisme une force idéologique et politique de premier plan dans la France d'après-guerre. Le marxisme avait en outre fait une entrée remarquée sur la scène intellectuelle française. Tout au long des années 1940, Camus fut pris dans diverses polémiques avec des intellectuels pro-communistes comme Maurice Merleau-Ponty et Emmanuel d'Astier¹. Il était donc naturel que sa critique du marxisme et du communisme soviétique fût la raison principale de la réception critique de *L'Homme révolté*. Sans surprise, cet aspect du livre fut acclamé par la gauche anti-stalinienne, les libéraux et les conservateurs. Les revues parues aussi bien dans *Le Monde* que dans *Combat* ou dans *Le Figaro* décrivirent *L'Homme révolté* comme une oeuvre décisive, tandis qu'à l'extrême droite, l'Action Française y voyait un retour au nationalisme et à une piété de bon aloi (Lottman, 1979, p. 496).

Tout aussi prévisible était la réaction hostile de la presse communiste, d'autant plus que le PCF était alors très clairement pro-soviétique et stalinien. Pierre Hervé, un critique du parti, eut des mots désobligeants sur l'ignorance dont Camus faisait preuve vis-à-vis de dures réalités politiques telles que l'oppression coloniale. Tandis que Camus appréciait les anarcho-syndicalistes, Hervé les condamnait comme des agents du capital américain

(Thody, 1961, p. 147). Une telle hostilité gratuite hérissa Camus, mais ne causa chez lui guère de surprise ni d'amertume. La surprise amère fut pour lui l'attaque virulente lancée par *Les Temps Modernes* (LTM) de Sartre sous la forme de la longue recension de Francis Jeanson, « Albert Camus ou l'âme révoltée² [Jeanson, 1952a] » - jeu de mots sur le titre de l'ouvrage de Camus, *L'Homme révolté* (LHR).

Jeanson trouve suspecte la popularité de LHR, qu'il attribue à la grande malléabilité de la pensée de Camus et à une vague forme d'humanisme. Il voit dans le style « excessivement parfait » du livre un voile qui cachait la pauvreté de son contenu. L'âme méditerranéenne de Camus, si passionnément attachée à la transparence intellectuelle, s'avère incapable de pénétrer les contradictions humaines et les souffrances du monde réel. Ainsi s'expliquerait sa tendance - déjà préfigurée dans son roman *La Peste* - à adopter un point de vue distant vis-à-vis de la condition humaine et une morale de Saint-Bernard. C'est ce qui le conduit, dans LHR, à considérer comme négligeable le rôle de l'histoire et de l'économie dans la genèse des révolutions, et à réduire le concept de révolution à celui de divinisation de l'homme. D'où une curieuse réticence : « L'essentiel du problème révolutionnaire - les circonstances de son surgissement, son mouvement effectif et les comportements humains qui le constituent - se trouve avoir été passé sous silence » (Jeanson, 1952a, 2078).

Jeanson reproche à Camus de caricaturer Hegel et Marx. Ainsi Camus accuserait-il à la légère Hegel de nihilisme, qualifierait Marx de déterministe et analyserait le stalinisme comme une conséquence logique du marxisme, sans chercher à prouver ses affirmations. Il ne situe pas le stalinisme dans l'histoire, mais le présente comme un épouvantail pour mieux souligner la supériorité relative du capitalisme - stratagème peu apte à convaincre les prolétaires et les victimes coloniales de celui-ci. La faiblesse fondamentale de Camus demeure son incapacité à saisir la dialectique de l'histoire, ce qui le conduit à insister dogmatiquement sur l'échec inévitable de tous les projets révolutionnaires, et à se faire l'avocat d'une éthique de la révolte parfaitement inefficace. LHR s'avère être une « pseudo-philosophie d'une pseudo-histoire des « révolutions »... un grand livre manqué... » (Jeanson, 1952a, 2090).

I

La recension parue dans LTM prit Camus au dépourvu, dans la mesure où ses relations avec le groupe de Sartre avaient été fort cordiales jusque-là. Un numéro précédent du journal comportait même son essai sur Nietzsche, lequel constitue une partie de LHR. Camus fut particulièrement blessé par l'arrogance intellectuelle démesurée de Jeanson et sa caricature grossière de la thèse du livre et de son style (Brée, 1979, p. 247). Il se sentit également abandonné par Sartre et envoya une réfutation indignée aux *Temps Modernes*, où celui-ci était nommé formellement « Monsieur le Directeur ». Cette réfutation, ainsi que les réponses virulentes de Sartre et de Jeanson, fut publiée dans le numéro d'août 1952 de la revue.

Camus accuse Jeanson (qu'il ne cesse de nommer « le collaborateur de Sartre ») de détourner LHR, et même d'inventer une biographie imaginaire à son auteur. Pour répondre à l'accusation selon laquelle le livre aurait été favorablement reçu par la droite, ce qui, bien sûr, démontrait son caractère douteux, il écrit : « On ne décide pas de la vérité d'une pensée selon qu'elle est à droite ou à gauche et moins encore selon

ce que la droite et la gauche décident d'en faire... Si, enfin, la vérité me paraissait à droite, j'y serais... » (Camus, 1952, p. 317). De plus, l'accusation elle-même était infondée, dans la mesure où de nombreux critiques de droite, tel Claude Mauriac, avaient exprimé leur réserve vis-à-vis du livre. Camus conteste également la supposition fumeuse de Jeanson selon laquelle un style recherché signale nécessairement une sensibilité conservatrice, et lui reproche d'insinuer que quiconque critique le marxisme est *ipso facto* réactionnaire.

En réponse à la critique faite par Jeanson de *La Peste*, Camus fait valoir le fait que ce dernier prend la discrétion dont fait preuve le narrateur de la nouvelle pour un désengagement sans parvenir toutefois à montrer comment une telle attitude contemplative peut générer une morale de Saint-Bernard. De plus, une telle lecture manque complètement le fait pourtant évident que tout le mouvement de *L'Étranger* (1942) à *La Peste* (1947) va dans le sens de la solidarité et de la participation. Tout en interprétant à tort le contexte de LHR, Jeanson refuse obstinément d'en discuter les thèses principales : « la définition d'une limite mise au jour par le mouvement même de la révolte, la critique du nihilisme posthégélien et de la prophétie marxiste, l'analyse des contradictions dialectiques devant la fin de l'histoire, la critique de la notion de culpabilité objective » (Camus, 1952, p. 321). Au lieu de cela, il trouve dans l'ouvrage une thèse qui n'y est pas et reproche à Camus de n'accorder aucun rôle à l'histoire et à l'économie dans la genèse des révolutions, alors que ce dernier déclare explicitement que le véritable objet du livre concerne la dimension idéologique des révolutions.

Camus accuse Jeanson de lui attribuer une thèse qui n'est aucunement la sienne : « tout le mal se trouve dans l'histoire et tout le bien hors d'elle » (Camus, 1952, p. 323). En réalité, LHR vise à démontrer que le pur anti-historicisme est tout aussi dangereux que le pur historicisme : que l'on pose les valeurs au-dessus de l'histoire ou qu'on les identifie purement et simplement à elle, on aboutit dans les deux cas au nihilisme. Non content de mal interpréter le texte, Jeanson va jusqu'à fournir une explication biographique fictive à l'antipathie dont Camus est censé faire preuve à l'encontre de l'histoire. Selon lui, Camus n'aurait découvert l'histoire qu'en quittant son idylle algérienne pour participer à la Résistance. Et comme les espoirs qu'il avait placés dans la Résistance ne parvenaient pas à se réaliser, il subit une désillusion vis-à-vis de l'histoire et se retira dans sa bulle. Camus rappelle donc qu'il s'est engagé en Algérie dans la lutte contre l'injustice coloniale, qu'il n'a jamais considéré la Résistance comme une forme d'histoire heureuse et aisée, et qu'il n'a jamais eu la moindre intention de se replier sur une existence d'*otium* artistique.

Camus passe alors à l'attaque : « ... l'attitude dont témoigne votre article s'appuie philosophiquement sur la contradiction et le nihilisme, et, historiquement, sur l'inefficacité » (Camus, 1952, p. 326). La première attaque vise à montrer que Jeanson (et, avec lui, Sartre) défend « ... le marxisme en tant que dogme implicite sans pouvoir l'affirmer en tant que politique ouverte » (Camus, 1952, p. 326). Toute critique du marxisme est étiquetée à droite, Marx et Hegel sont sans cesse convoqués comme autorités indiscutables, et les traditions révolutionnaires non marxistes font l'objet de moqueries. Et pourtant, rien n'est dit de l'inaboutissement de la prophétie marxiste, des sources hégéliennes du cynisme politique qui rongent le communisme, ainsi que des échecs de l'autoritarisme socialiste.

Pour Camus, cette contradiction est symptomatique d'un malaise plus profond. Elle dévoile d'un côté les passions pathétiques de bourgeois repentants, et de l'autre, la vanité de la tentative de réconcilier la vision existentialiste de la liberté humaine avec la doctrine marxiste de la nécessité historique. En passant de la liberté suprême à la nécessité extrême, et en acquiesçant au despotisme caractéristique de l'état communiste, Jeanson rend patent son abaissement au nihilisme : « Tant que vous n'aurez pas éclairé ou démenti cette contradiction, défini votre conception de l'histoire, colonisé ou proscrit le marxisme... vous ne sortez pas... du nihilisme » (Camus, 1952, p. 331).

Comme le remarque Camus, tandis que Jeanson l'accuse de prêcher l'inefficacité, sa propre position revient, à force de tout entreprendre, à ne rien faire du tout. Camus se dit également las de recevoir « ... des leçons d'efficacité de la part de censeurs qui n'ont jamais placé que leur fauteuil dans le sens de l'histoire... » (Camus, 1952, p. 332). Enfin, il reproche à ses interlocuteurs « ... de railler tout ce qui fait la fécondité et l'avenir de la révolte au nom de tout ce qui, en elle, aspire à la soumission... » (Camus, 1952, p. 333).

II

L'intervention furieuse de Sartre s'ouvre sur l'annonce de la fin de son amitié avec Camus : « Notre amitié n'était pas facile mais je la regretterai. Si vous la rompez aujourd'hui, c'est sans doute qu'elle devait se rompre... vous m'avez mis si délibérément en cause et sur un ton si déplaisant que je ne puis garder le silence sans perdre la face » (Sartre, 1964a, p. 90-91). Il accuse Camus de pratiquer l'auto-satisfaction, la dissimulation et le didactisme : « En nous faisant l'honneur d'entrer dans ce numéro des *Temps Modernes*, vous y amenez avec vous un piédestal portatif » (Sartre, 1964a, p. 92). Il condamne en particulier le « mauvais procédé » (Sartre, 1964a, p. 97) de son interlocuteur, consistant à s'adresser à Sartre pour critiquer Jeanson qui, de ce fait, se voit traité en non-entité. Camus est reconnu coupable de justifier le quiétisme par son soi-disant refus d'opérer une distinction entre maîtres et esclaves et, ce faisant, par son incapacité à prendre clairement le parti des opprimés.

Mais entrons dans le détail des arguments de Camus. Sartre estime erronée l'opinion selon laquelle les existentialistes prôneraient sans réserve la liberté absolue. Accusant Camus d'incompétence philosophique, Sartre précise que la liberté n'est pas la force physique, et qu'elle ne peut subir l'effet d'aucun frein : « ... elle se détermine par son entreprise, elle trouve ses limites dans le caractère positif mais nécessairement *fini* de celle-ci » (Sartre, 1964a, p. 109). Même dans le domaine de la politique, comme l'avaient bien compris les architectes de la Révolution Française : « ... la limite d'un droit (c'est-à-dire d'une liberté) c'est un autre droit (c'est-à-dire encore une liberté) et non je ne sais quelle « nature humaine »... » (Sartre, 1964a, p. 109). Les existentialistes n'ont aucunement conféré à l'être humain une liberté sans limite pour, dans un second temps, lui imposer des chaînes : « J'en suis si loin que je ne vois autour de moi que des libertés *déjà asservies* et qui tentent de s'arracher à la servitude natale. Notre liberté aujourd'hui n'est rien d'autre que le *libre choix de lutter pour devenir libres* » (Sartre, 1964a, p. 110).

Sartre se penche ensuite sur ce qu'il juge être l'incapacité de Camus à se réconcilier avec la dynamique de l'Histoire - fait qu'il attribue à sa fascination pour la caste anti-historique de la pensée française et son obsession anti-théiste pour l'injustice métaphysique : « ... vous n'avez pas refusé l'Histoire pour en avoir souffert et pour avoir découvert dans l'horreur son visage. Vous l'avez refusée avant toute expérience

parce que notre culture la refuse et parce que vous placiez les valeurs humaines dans la lutte de l'homme « contre le ciel » » (Sartre, 1964a, p. 114). Même la participation de Camus à la Résistance historique peut s'expliquer par une pure coïncidence : le combat contre les Allemands aurait incarné l'union des hommes contre la fatalité inhumaine. Son incapacité à admettre que la lutte contre la nature n'est autre que cause et effet de la lutte de l'homme contre l'homme, l'aurait amené à défendre le statu-quo après la Guerre : « Bref, vous avez été, pendant quelques années, ce que l'on pourrait appeler le symbole et la preuve de la solidarité des classes (Sartre, 1964a, p. 118).

Sartre rejette comme vides de sens les questions posées par Camus au sujet de la signification et de l'objet de l'Histoire : « Et le problème n'est pas de *connaître* sa fin, mais de lui en *donner* une... On ne discutera pas s'il y a ou non des valeurs transcendantes à l'Histoire : on remarquera simplement que s'il y en a, elles se manifestent à travers des actions humaines qui sont par définition historiques » (Sartre, 1964a, p. 124). C'est à tort que Camus accuse Marx de téléologie, puisqu'il ne parle jamais que d'un objectif de la préhistoire, un objectif qui serait atteint dans le giron de l'histoire elle-même avant d'être surpassé. Faute d'avoir compris l'Histoire, Camus s'est bel et bien placé en-dehors d'elle. Il se fait ainsi l'incarnation d'une théorie abstraite de la révolte, en comparant futilement « un monde sans justice à une Justice sans contenu » (Sartre, 1964a, p. 124).

Jeanson également, dans sa réponse, règle son sort à la notion camusienne de révolte, qu'il estime fondée sur un rejet aveugle de la philosophie la plus émancipatrice (le marxisme) et du mouvement le plus révolutionnaire (le communisme/stalinisme) de l'époque. Au lieu d'être, selon l'accusation de Camus, « science impuissante » ou « déraison romantique », le marxisme serait en réalité un « dépassement du positivisme scientifique et du fatalisme historique ». (Jeanson, 1952b, p. 377). Le mouvement stalinien, en dépit de ses erreurs, demeure « le seul qui se prétende révolutionnaire et il rassemble, en particulier chez nous, la majorité du prolétariat » (Jeanson, 1952b, p. 378).

Ainsi, séparées de la pensée critique et de la politique progressiste, les thèses prétendument radicales de Camus révèlent un *credo* réactionnaire :

« Vous baptisez Révolte le consentement... Par la même occasion vous changez l'indifférence en courage, l'inaction en lucidité et la complicité en innocence... Cette révolte commune ne vous rend pas solidaires, elle ne désigne qu'une juxtaposition de solitudes... Ainsi jouez-vous démesurément devant eux le rôle du Modérateur, seul capable de savoir jusqu'où doit aller chez eux la Révolte... Vos grandioses leçons d'humanité moyenne réalisent ainsi une parfaite récupération de l'Absolu, par la condescendance à l'égard du relatif » (Jeanson, 1952b, p. 381-382).

Pour Jeanson, cet abaissement à un conformisme grandiloquent constitue le point pathétique auquel aboutit Camus, « le Grand Prêtre de la Morale absolue » (Jeanson, 1952b, p. 382).

Camus ne répondit pas publiquement au flux de critiques déversées par Sartre et Jeanson. Il écrivit un texte de défense de LHR à la fin de l'année 1952 ; mais celui-ci ne fut publié qu'à titre posthume (Camus, 1965, pp. 1702-1716). Dans son émouvant hommage à Camus, Sartre décrit la fin de leur dialogue comme « ... tout juste une autre manière de vivre *ensemble* et sans se perdre de vue dans le petit monde étroit qui nous est donné » (Sartre, 1964b, p. 126).

III

Au cours d'un commentaire du débat Jeanson-Camus-Sartre dans son ouvrage de 1955, *L'Opium des intellectuels*, le penseur français libéral Raymond Aron (1905-1983) remarque non sans sarcasme qu'une telle controverse n'aurait pu avoir eu lieu que dans l'air parisien, lourd de miasmes métaphysiques ; si l'on s'était débarrassé du cadre hégélien, toute spéculation sur le fait que l'URSS incarnât ou non la Révolution eût été superflue (Aron, 1957, p. 57). Aron soutient cependant Camus dans sa critique sans concession, quoique peu originale et inexacte philosophiquement, du communisme, et reproche à Sartre de soutenir politiquement cette idéologie sans offrir pour sa défense d'argument cohérent. C'est à Maurice Merleau-Ponty que l'on doit une intervention intéressante, quoiqu'indirecte, sur le débat, dans son essai intitulé « Sartre et l'Ultra-bolchévisme » (Merleau-Ponty, 1955). Cet essai fut écrit en réponse au soutien tonitruant apporté par Sartre au Parti Communiste dans « Les Communistes et la paix » - série d'articles publiés dans *Les Temps Modernes* en 1952 (Sartre, 1964c). Dans cette série d'articles très influents qui entérina la conversion de Sartre au marxisme, l'auteur corrigeait sa théorie existentialiste antérieure de la liberté individuelle en l'assignant à une situation historique. L'asymétrie des classes générée par le capitalisme était considérée comme une entrave importante à la réalisation de la liberté humaine. Seule une classe ouvrière bien constituée et conduite par le Parti Communiste pourrait dépasser la société capitaliste.

« Sartre et l'Ultra-Bolchévisme » comporte une référence souvent inaperçue à la controverse sur LHR³. Son intérêt tient cependant au fait que pour Merleau-Ponty - philosophe de première importance, un des théoriciens pionniers de la phénoménologie en France, qui s'était engagé pour la cause communiste et avait lui-même joué un rôle majeur pour amener Sartre au marxisme - le but de cet essai était d'exprimer ses désillusions vis-à-vis du communisme et de critiquer le marxisme existentialiste de Sartre, deux des principaux objets du débat. La rupture de Merleau-Ponty avec le communisme était patente depuis sa réaction négative à ce qu'il considérait comme le rôle impérialiste de l'Union Soviétique durant la guerre de Corée. A cela s'ajoutait, de manière plus profonde, certaines raisons théoriques fondamentales, et c'est la combinaison de toute ces raisons dans la polémique contre Sartre qui conduisit Merleau-Ponty à une position que Camus, son ancien détracteur, aurait jugée de bon aloi.

L'essai de Merleau-Ponty s'ouvre sur un rappel mélancolique de la trajectoire historique de la pratique communiste :

« La dialectique en action répond à l'adversité par la terreur exercée au nom d'une vérité cachée ou par l'opportunisme, et de toutes façons quitte sa propre ligne. Mais c'est une chose de faire cette expérience, c'en est une autre de la reconnaître et de la formuler. Trotsky ne s'y est résigné qu'implicitement, dans les dernières années, quand il disait que le cours des choses allait peut-être remettre en cause la thèse marxiste du prolétariat comme classe dirigeante, et celle du socialisme comme héritier du capitalisme. Les communistes sont à cent lieues de cet aveu. » (Merleau-Ponty, 1955, p. 131)

La dialectique n'est donc utile au communisme que comme idéologie. Sartre dénonce d'ailleurs lui-même la dialectique, mais n'en cherche pas moins à sauver le projet communiste en recourant à l'ultra-bolchévisme « ... où le communisme ne se justifie

plus par la vérité, la philosophie de l'histoire et la dialectique, mais par leur négation. » (Merleau-Ponty, 1955, p. 137).

La défense sartrienne du communisme se fonde sur un volontarisme idiosyncrasique très éloigné de l'esprit du marxisme classique. Cela apparaît de manière particulièrement évidente dans sa compréhension de concepts clés tels que classe, histoire, parti et révolution. Alors que Marx considérait le communisme comme le résultat de l'histoire, Sartre y voit l'aboutissement d'un effort de part en part volontaire de dépasser, détruire et recréer l'histoire. Lorsqu'il se penche sur la question de l'histoire, ce n'est pas pour en déployer une compréhension objective, mais pour voir l'homme et la société (dans les termes mêmes de Sartre) « avec les yeux du plus défavorisé » (Merleau-Ponty, 1955, p. 197). Merleau-Ponty précise qu'un tel « personnalisme [extrême] fait de l'histoire un mélodrame barbouillé de couleurs crues, où les individus sont des types » (Merleau-Ponty, 1955, p. 198). Merleau-Ponty décèle une même forme d'arbitraire dans la conception sartrienne du parti et de la classe ouvrière qui apparaissent comme des réactions d'une volonté libre à la spirale des événements. Le parti, une fois établi, acquiert un statut suprême dans le schéma sartrien. C'est dans le parti et à grâce à lui que les ouvriers construisent leur existence, leur identité et leur action. Son unité doit être préservée à tout prix. Aucune place n'est donc laissée à l'idée de pluralisme, ni même d'un pouvoir qui devrait rendre des comptes. Les décisions du parti ne peuvent être mises en cause, dans la mesure où, par définition, elles traduisent le mouvement de l'histoire.

Si Sartre a si peu à dire sur la révolution, c'est qu'il sait bien qu'elle n'a aucun fondement dans la réalité. Comme le remarque Merleau-Ponty : « Ce n'est pas la vérité de la société existante et de toute société, c'est un rêve qui se fait passer pour vérité... D'un mot, c'est un mythe » (Merleau-Ponty, 1955, p. 182). Pourtant, Sartre se cramponne au mythe, tout en jetant un regard borné à l'histoire de la révolution et aux coups infligés par Staline au projet révolutionnaire. Ces ornières dans lesquelles s'enferme la vision de Sartre s'expliquent en partie par sa haine tenace des très réels défauts du capitalisme, haine si violente qu'elle le conduit à accepter n'importe quelle forme d'anti-capitalisme. Sa fascination pour la révolution le conduit à considérer même la littérature d'une manière purement instrumentale. Mais une telle position est opposée au marxisme : « Un marxiste n'attend pas de la littérature qu'elle soit la conscience de la révolution. Mais c'est justement pourquoi il n'admettra pas non plus en principe qu'on en fasse un moyen de l'action... Les écrivains : ce sont les hommes de la parole et du vécu, il ne faut pas leur demander de penser « objectivement » la totalité historique » (Merleau-Ponty, 1955, p. 211-212).

La thèse de Merleau-Ponty est que les contradictions de la politique sartrienne s'enracinent dans les erreurs de ses postulats ontologiques. Son argument, qui reprend en la synthétisant sa critique plus globale, mérite d'être reproduit dans sa totalité :

« Dans la vie sociale [à la Sartre], il n'y a pas de choses faites ensemble. Il faut les inventer. Il faut ici créer de toutes pièces ce milieu d'une entreprise commune ou histoire, et le sujets mêmes de cette entreprise : c'est le Parti. Il n'y a aucun sens à demander ici que chaque conscience se retrouve dans l'action commune : il faut qu'elle se transforme en elle et se convertisse. Le « je pense » avait pu se récupérer par la vie commune avec l'autre. Là où cette vie commune n'existe pas, il faut qu'il éclate, qu'il la crée d'abord. Ainsi, ce qui, chez Sartre, donne au regard du plus défavorisé son autorité absolue, au Parti son monopole historique, avec pour conséquence le

devoir de respecter absolument le communisme, c'est que la discorde initiale de l'autre avec moi et de moi avec moi-même revit sans masque et impérieusement dans celle de la bourgeoisie et des prolétaires, et exige une solution dont les éléments, cette fois, ne sont pas donnés. C'est l'ontologie de Sartre qui veut que l'histoire comme avenir commun soit portée par l'action pure de quelques-uns, identique à l'obéissance des autres. Le choix, la liberté, l'entreprise, deviennent conquête et violence, pour devenir l'affaire de tous » (Merleau-Ponty, 1955, p. 219)

En d'autres termes, c'est le cartésianisme marxisant désespéré de Sartre qui le conduit à adopter une idéologie discréditée et dangereuse.

Tandis que Sartre construit une dichotomie rigide entre les hommes et les choses, Merleau-Ponty souligne l'importance de « l'intermonde », où les relations personnelles sont médiatisées par les symboles humains. Admettre que toutes les actions sont des actions symboliques et renoncer au mythe de « l'action pure » sont les conditions nécessaires à toute tentative sérieuse de changer le monde. Il est en outre nécessaire d'admettre que la vie symbolique contemporaine était désarticulée et que la dialectique marxiste était bien incapable de lui conférer une unité : « Il faut alors revenir, attaquer de biais ce qui n'a pas pu être changé de front, chercher une autre action que l'action communiste » (Merleau-Ponty, 1955, p. 271).

L'essai de Merleau-Ponty sur Sartre forme un volet de son livre *Les Aventures de la dialectique* (1955). L'ouvrage comporte en outre un épilogue où l'auteur clarifie sa position politique. Il ne laisse aucune ambiguïté sur sa désillusion vis-à-vis du mythe de la révolution : « Il n'y a pas de dialectique sans oppositions et sans liberté, et il n'y a pas longtemps d'opposition et de liberté dans une révolution... Les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes » (Merleau-Ponty, 1955, p. 278-279). Cette désillusion est exprimée plus vigoureusement encore dans sa critique de l'historien marxiste Daniel Guérin (1904-1988) : « L'avortement de la Révolution française et de toutes les autres, ce ne serait pas un accident... l'échec de la révolution, ce serait la révolution même. La révolution et son échec ne feraient qu'un » (Merleau-Ponty, 1955, p. 294). Nous devons donc nous refuser à entrer à nouveau dans le cercle d'une révolution, mais bien plutôt chercher un régime qui ne cherche pas à refaire l'histoire, mais seulement à la changer.

Le chemin vers un tel régime passe par une critique radicale du marxisme, ce qui, dans le cas de Merleau-Ponty, prend la forme d'une autocritique :

« Dire, comme nous l'avons fait, que le marxisme reste vrai à titre de critique ou de négation, sans l'être comme action ou positivement, c'était nous placer hors de l'histoire... Il doit y avoir dans la critique même quelque chose qui prépare les défauts de l'action. Ce ferment, nous l'avons trouvé dans l'idée marxiste d'une critique incarnée historiquement, d'une classe qui est *suppression de soi*, d'où résulte, chez ses représentants, la conviction d'être l'universel en acte, le droit de s'affirmer sans restriction, la violence invérifiable. C'est la certitude de juger l'histoire au nom de l'histoire, de ne rien dire qu'elle ne dise elle-même... [qui] fait de la critique marxiste un dogme et l'empêche d'être une autocritique » (Merleau-Ponty, 1955, p. 310-311).

Ces contradictions internes ont paradoxalement fini par transformer le projet marxiste d'émancipation en une source de nouvelles oppressions.

Cette attitude critique vis-à-vis du marxisme et du communisme n'empêche cependant pas Merleau-Ponty de souligner les défauts majeurs du capitalisme. Il établit ainsi la nécessité d'une gauche autonome non communiste. Tout en favorisant la coexistence du communisme et du capitalisme afin de préserver la paix, la gauche indépendante pourrait conduire une critique profonde et une comparaison des deux systèmes, dans un mouvement visant à dévoiler « une économie généralisée dont ils sont des cas particuliers » (Merleau-Ponty, 1955, p. 303) et ouvrant ainsi la possibilité de les dépasser. Elle se consacrerait à la recherche transparente et modérée de la liberté tout autant que de la justice, dans le double cadre d'une politique parlementaire et d'une lutte sociale.

IV

Notre discussion précédente révèle la convergence inattendue des deux trajectoires originellement antagonistes de Merleau-Ponty et de Camus, fait que ce dernier ne manqua pas d'apprécier :

« Au colloque d'Athènes sur « L'avenir de la civilisation européenne » auquel il avait été invité en avril 1955 (et dont le texte fut publié en 1956), Camus se réfère aux *Aventures de la dialectique*. Merleau-Ponty, selon lui, s'y est libéré de l'idéologie allemande, de son ancrage marxiste. Le dernier chapitre « Sartre et l'ultra-bolchévisme », est une critique en règle de l'auteur de *La Nausée*, qui remplacerait la dialectique marxiste par le volontarisme. Camus y a vu une confirmation, atteinte par d'autres voies, il est vrai, de ce qu'il avait écrit dans *L'Homme révolté* » (Weyembergh, 2009, p. 541-542).

Le groupe de Sartre prit au sérieux la critique de Merleau-Ponty et Simone de Beauvoir publia une réponse cinglante dans LTM (Beauvoir, 1955). Quant à Sartre, il défendit sa version du marxisme dans son *magnum opus*, *Critique de la raison dialectique* (1960). On notera avec intérêt que ce dernier ouvrage montre bien la persistance d'une ontologie agnoscante dans la vision du monde sartrienne (Kulkarni, 2011, p. 139-141).

Au moins dans l'univers de la critique anglophone, la possibilité d'un rapprochement des positions de Camus et de Merleau-Ponty semble ne pas avoir suscité l'intérêt qu'elle aurait mérité. Ainsi, même dans l'ouvrage récent et relativement exhaustif intitulé *Sartre and Camus : A Historic Confrontation*, lequel prend bien en compte les écrits de Merleau-Ponty de la période des années 1940, on ne notera qu'une référence allusive à l'oeuvre postérieure de cet auteur qui a suscité notre intérêt dans les pages précédentes (Sprintzen and van der Hoven, 2004). Il est pourtant particulièrement intéressant que la critique camusienne du marxisme et de son inflexion sartrienne ait trouvé un écho dans la critique de Merleau-Ponty, d'autant plus que l'on ne saurait pour le coup accuser ce dernier d'incompétence philosophique ou de mollesse politique - autant d'accusations auxquels ses détracteurs ne manquèrent jamais de soumettre Camus. On notera également le fait que ces deux penseurs aient mis en avant la nécessité de construire une gauche indépendante. Ils se libéraient ainsi de la polarisation idéologique⁴ de la Guerre Froide, et ouvraient ainsi de nouveaux horizons de pensée.

Remerciements

Ceci est une version revue et corrigée d'une intervention au colloque international « Revisiting Camus » tenu à Mumbai les 24 et 25 mars 2010. Le Dr. Vidya Vencatesan

(Directeur du Département de Français, Université de Mumbai) m'a invité à participer à l'organisation de cet événement. Il y a plusieurs années, alors que je menais mes recherches pour ma thèse de doctorat sur la pensée politique de Camus, le Pr. Sujata Patel (Université de Hyderabad, Inde) m'a fait parvenir des photocopies de l'échange Jeanson-Camus-Sartre dans *Les Temps Modernes* ; le Dr. David Sprintzen (Pr. Emérite, Long Island University, USA) m'a également fait parvenir ses travaux de traduction de l'échange (en collaboration avec le Pr. Adrian van den Hoven, University of Windsor, Canada). J'ai rédigé la version finale de mon article durant mon séjour à l'Université de Vienne (Autriche) où j'étais le premier Professeur Invité à la Chaire ICCR d'Etudes Indiennes. Grâce aux excellentes ressources de la bibliothèque de l'Université, j'ai pu avoir accès aux textes français originaux. Le Pr. Karin Preisendanz (Directeur de l'Institut d'Etudes Sud-Asiatiques, Tibétaines et Bouddhistes, Université de Vienne), M. Sunil Mehdirotta (Directeur de Indian Chairs Abroad, Indian Council for Cultural Relations, New Delhi) et M. Raj Srivastava (Conseiller, Ambassade de l'Inde, Vienne) ont beaucoup contribué au succès de mon séjour. J'exprime toute ma reconnaissance envers chacune de ces personnes et chacune de ces institutions, pour l'aide inestimable qu'elles m'ont apportée.

Bibliographie

- Aron, R. 1957. *The Opium of the Intellectuals* (tr.) T. Kilmartin. London: Secker & Warburg.
- Beavoir, Simone de, 1955. « Merleau-Ponty et le Pseudo-Sartrisme », *Les Temps Modernes*, 10 (2).
- Brée, G. 1979. *Camus and Sartre: Crisis and Commitment*. New York: Delta.
- Camus A, 1950. « Ni Victimes ni Bourreaux », *Actuelles I : Ecrits politiques* (chroniques 1944-48), Paris, Gallimard.
- Camus, A. 1952. « Lettre au directeur des Temps Modernes », *Les Temps Modernes*, August, pp. 317-333.
- Camus, A. 1965. « Défense de l'Homme Révolté dans Essais, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Editions Galimard et Calman-Levy.
- Camus, A. 1990. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard.
- Inwood, M. 1992. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Jeanson, F. 1952a. « Albert Camus ou l'âme révoltée ». *Les Temps Modernes*, May, pp. 2070-2090.
- Jeanson, F. 1952B. « Pour tout vous dire... », *Les Temps Modernes*, August, pp. 354-383.
- Kulkarni, M. 2011. 'Albert Camus and the Politics of Friendship'. In: *Interdisciplinary Perspectives in Political Theory* (ed.) M. Kulkarni. New Delhi/Thousand Oaks/London: Sage.
- Lottman, H. 1979, *Albert Camus: A Biography*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- Merleau-Ponty, M. 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. 1964a. Réponse à Albert Camus. In: *Situations, IV*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. 1964B, Albert Camus dans *Situations, IV*, Paris, Gallimard.
- Sartre, J.-P. 1964c. Les Communistes et la paix. In: *Situations, VI*. Paris: Gallimard.

Sprintzen, D. and A. Van Den Hoven (Eds) 2004. *Sartre and Camus: A Historic Confrontation*, New York, Humanity Books.

Thody, P. 1961. *Albert Camus 1913-1960*. London: Hamish Hamilton.

Weyembergh M, 2009; Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961) dans *Dictionnaire Albert Camus*, Paris, Robert Lafont.

Notes

¹ Dans la France de l'après Deuxième Guerre Mondiale, l'euphorie de la Libération s'était dissipée et le rêve d'une révolution pacifique avait tourné court. Les contentieux et divisions politiques de la Troisième République avaient refait surface avec une virulence qui hantait le nouveau régime. En Janvier 1946, le Général de Gaulle, chef du gouvernement, démissionna sous le coup de l'exaspération et en Mai 1947 les ministres communistes furent chassés pour avoir refusé de soutenir la politique des salaires du gouvernement. Dès lors la droite gaulliste et les communistes s'acharnèrent contre la Quatrième République. A ces divisions domestiques s'ajoutèrent celles résultant du contexte de la Guerre Froide sur l'arène internationale et l'intensification des luttes nationales dans les colonies françaises. Tout cela eut pour conséquences inévitables des réalignements chez les intellectuels politiquement engagés qui formèrent des groupes opposés. Camus préféra creuser son propre sillon, et fut souvent pris entre deux feux.

Dans le même temps, le groupe de Sartre se rapprochait des communistes. En 1946, Maurice Merleau-Ponty, un membre éminent de ce groupe, publia une série d'articles dans *Les Temps Modernes*, pour défendre les procès de Moscou et l'usage de la violence révolutionnaire par le Parti Communiste, sur le constat que la classe ouvrière était le seul détenteur de l'émancipation future et le Parti son seul porte-parole. Les articles de Merleau-Ponty furent vus comme une réfutation de la critique d'Arthur Koestler sur le régime soviétique dans son roman *Darkness at Noon* (1940). Camus était alors en relation avec Koestler, et accorda foi à la connaissance de première main qu'avait celui-ci des excès du stalinisme. Opposant ouvert au fascisme espagnol, Camus devint de plus en plus critique à l'encontre du communisme soviétique. Le peu de cas que faisaient ces régimes de la vie humaine le conduisit à mettre l'accent sur son inviolable sacralité. En Novembre 1946, il écrivit une série d'articles intitulée *Ni Victimes ni bourreaux*, exprimant son opposition aux idéologies totalitaires qui nourrissaient la terreur et l'oppression.

² Le titre de la revue fait indirectement allusion à la critique hégélienne de la « belle âme ». Hegel recourt à cette notion pour décrire une personne qui est excessivement consciente et refuse de se salir les mains en agissant de manière décisive, qui préfère dénoncer, en s'accordant le monopole du bien, les actions des autres sur des présupposés moraux. Pour Hegel, toute action conduit à la perte de l'innocence ; mais il est critiquable de s'abstenir d'agir et d'attribuer de basses motivations aux autres (Inwood, 1992 : 190).

³ « «Le mouvement stalinien à travers le monde», écrivait F. Jeanson, «ne nous paraît pas authentiquement révolutionnaire. Mais il est le seul qui se prétende révolutionnaire, et il rassemble, en particulier chez nous, la grande majorité du prolétariat. Nous sommes donc à la fois contre lui, puisque nous en critiquons les méthodes, et pour lui, parce que nous ignorons si la révolution authentique n'est pas une chimère...» » (Merleau-Ponty, 1955: 223). Merleau-Ponty, qui était un cofondateur et éditeur des *Temps Modernes*, précise : « En dépit du «nous», je n'ai jamais approuvé ce texte» (Merleau-Ponty, 1955: 223). Il dénonce ensuite en des termes limpides : «Ces lignes donnent toute l'essence du «progressisme», sa douceur rêveuse, son entêtement incurable, sa violence feutrée» (Merleau-Ponty, 1955: 223).

⁴ Ce fut Camus qui signa l'expression promise à une grande fortune de « la fin des idéologies » pour envisager une situation où les peuples rejetteraient les projets politiques meurtriers liés à la réalisation d'utopies absolues. Dans *Ni Victimes ni bourreaux* (1946), il écrit :

«Et l'espoir réside justement dans cette contradiction parce qu'elle force ou forcera les socialistes au choix. Ou bien, ils admettront que la fin couvre les moyens, donc que le meurtre puisse être légitimé, ou bien ils renonceront au marxisme comme philosophie absolue, se bornant à en retenir l'aspect critique, souvent encore valable. S'ils choisissent le premier terme de l'alternative, la crise de conscience sera terminée et les situations clarifiées. S'ils admettent le second, ils démontreront que ce temps marque la fin des idéologies, c'est-à-dire des utopies absolues qui se détruisent elles-mêmes, dans l'histoire, par le prix qu'elles finissent par coûter. Il faudra choisir alors une autre utopie, plus modeste et moins ruineuse» (Camus, 1950:127).

La trajectoire postérieure de la thèse de la « fin des idéologies » est, toutefois, une autre histoire.