

BULLETIN D'INFORMATION n° 25
Décembre 1991

PROCHAINS COLLOQUES

Comme nous vous l'annonçons dans le précédent Bulletin (page 5) nous tiendrons une réunion, dans les locaux de

**l'IMEC, 25 rue de Lille, Paris 7° ,
le samedi 21 décembre 1991 à 10 heures,**

POUR PREPARER LES PROCHAINS COLLOQUES ET JOURNEES DE TRAVAIL ENVISAGES AU COURS DE NOTRE ASSEMBLEE GENERALE DU 29 JUIN DERNIER:

POUR LE PRINTEMPS 1992. (SUR *LE MYTHE DE SISYPHE*, A NANTERRE) ET POUR L'AUTOMNE 1992 (SUR *L'ETRANGER*, A AMIENS)

Notre ami, le Professeur David Walker, organisateur du colloque de l'Université de Keele (Staffordshire-Angleterre) SUR "ALBERT CAMUS, LES EXTREMES ET L'EQUILIBRE" 25-27 mars 1993, sera des nôtres. Vous trouverez ci-après, de sa part, une annonce plus détaillée et un appel à communication.

Que tous ceux qui souhaitent participer à ces travaux préparatoires prennent bonne note de cette date: il n'y aura pas de convocation particulière.

ALBERT CAMUS LES EXTREMES ET L'EQUILIBRE

Keele University
25-27 mars 1993

Annonce du colloque - Appel à communications.

Un demi-siècle après les premiers retentissements du nom d'Albert Camus dans le monde des lettres et de la politique, la Société des Etudes Camusiennes propose de consacrer son grand colloque de 1993 aux lectures variées que cette œuvre continue à susciter, aux questions qu'elle continue à poser, au fonds intellectuel et culturel qu'elle constitue pour les années 90 et au-delà.

Alors qu'il est né et élevé aux confins d'une culture à laquelle il souscrit néanmoins de toutes ses forces, la trajectoire intellectuelle de Camus est caractérisée dès ses débuts par un désir de réintégrer son expérience à la civilisation de son époque. De là un certain mouvement qui cherche à revendiquer droit de cité au marginal, à l'exclu, au mal compris.

Sollicité de toutes parts par ce que son époque avait de plus déréglé, et croyant avec Pascal que rien n'est vrai qui force à exclusion, Camus ne veut rien refuser des servitudes de son temps. Il s'adresse de plein cœur aux extrémités de la révolte, du désespoir, de la démence, donnant provisoirement raison à son adversaire afin de le mieux comprendre. Ainsi il en vient à connaître les démons de son temps et à préciser la plupart des contagions contemporaines.

En même temps, se méfiant de ces tentations, récusant quand même le "tout est permis", cherchant à esquisser les limites en deçà desquelles un langage, une pensée et un art peuvent rester cohérents, il oppose sans exclusion l'envers à l'endroit, la charité à la justice, l'incroyant au chrétien, l'exil au royaume, la solitude à la solidarité, l'histoire au soleil. "L'unité, dit-il, est d'abord une harmonie de différences".

Au cœur de la tourmente, "dans les pires années de notre folie", il se rattache, explique-t-il, à "des paroles et des fidélités" qu'il ne reniera pas. Ainsi trouve-t-il la force et la lucidité de n'être ni du côté des tyrans, ni du côté des lâches - ni victime ni bourreau. "Dans les deux cas, un équilibre sera rompu et la catastrophe retrouvera toutes ses chances" affirme-t-il.

Dans son art, il bouleverse les conventions, remettant en question les techniques, les structures et les bienséances - pour aboutir, là encore, à un classicisme qui vise - au-delà de la passion, du scandale et du désordre, une limite et un équilibre permettant de réaliser une beauté pleinement humaine.

Œuvre d'excès, donc, mais œuvre d'extrême mesure. La Société des Etudes Camusiennes souhaite rassembler le plus grand nombre possible de chercheurs désirant participer à une réaffirmation de sa richesse et de son rayonnement.

Le Colloque constitue la première initiative en Angleterre de la S.E.C. Il se tiendra à l'Université de Keele, les 25-27 mars 1993, sous la présidence du Professeur David Walker, et avec le concours de la Société.

Tous ceux et toutes celles qui s'estiment en mesure d'apporter une contribution à ce travail collectif sont invités à proposer une communication précise.

Il est demandé à ces éventuels intervenants d'adresser un titre et un bref résumé pour le 22 mars 1992 au plus tard à

**Professor David Walker
Société des Etudes Camusiennes
Department of Modern Languages
Keele University
KEELE - Staffordshire, ST5 5GB
Fax (0782) 713036.**

(Voir Fiche d'inscription en fin de ce Bulletin)

COLLOQUE

L'Evangelische Akademia Berlin-Brandenburg, le Centre culturel français de Berlin et le Zentralinstitut für Literaturgeschichte viennent de publier les Actes d'un Colloque qui s'est tenu les 15 et 16 juin 1991 à Berlin. On y trouve des communications de Martina Yadel, Christa Ebert, Wolfgang Klein, Maurice Weyembergh, Brigitta Sândig, Horst Wernicke et Hans-Robert Schlette.

Voici le compte rendu de ces journées que Maurice Weyembergh a fait pour notre Bulletin.

COLLOQUE DE BERLIN : «ICH REVOLTIERE, ALSO SIND WIR» 15-16 juin 1991

Avant de parler des communications proprement dites, il convient d'évoquer le climat et les circonstances dans lesquelles ce colloque s'est déroulé. Tout le monde se souvient du soulèvement et des démonstrations qui ont causé la chute du mur de Berlin et conduit à l'effondrement du glacis soviétique. Le présent colloque s'est tenu dans l'ancienne zone orientale de Berlin, plus précisément dans les bâtiments de la Sankt-Stephanus Stiftung (la Fondation Saint-Etienne), fondation appartenant à l'Académie évangélique (protestante) de Berlin. Il était organisé conjointement par cette fondation et par la Zentralstelle für Literaturgeschichte (Centre de la littérature) qui fait partie de l'Académie des Sciences de la DDR. Madame Br. Sândig, qui est attachée à ce centre, avait pris l'initiative de ce colloque que le pasteur Graupner avait accepté avec enthousiasme. Il convient de souligner que c'est la première fois que ces deux institutions collaborent officiellement (certains

chercheurs de l'Académie avaient déjà déjà pris part, mais à titre purement personnel, à des manifestations de la Fondation évangélique). Il convient aussi de rappeler le rôle des églises dans la préparation et le déroulement des manifestations de l'ancienne DDR : les églises étaient, ne serait-ce que matériellement, des lieux où les gens pouvaient se réunir et parler. Or, à l'enthousiasme et aux espoirs des premiers temps a fait place une expérience pour le moins difficile : alors que les prix, par exemple les loyers, vont bientôt s'envoler, le chômage s'est installé et menace une bonne partie de la population, y compris, les intellectuels, et notamment plusieurs participants au colloque. C'est dans ce climat de désenchantement et d'incertitude que s'est déroulée la rencontre : les participants de l'ex-DDR en tout cas ne voulaient pas seulement en apprendre plus sur Camus, ils entendaient interpréter leur expérience récente à l'aide des réflexions camusiennes. Ainsi, par exemple, le fameux «*Je me révolte, donc nous sommes*», qui fournissait le thème général du colloque, avait pour les participants un poids, une épaisseur de vécu indiscutables. J'ai pris part à plusieurs colloques consacrés à Camus, mais jamais —et cela vaut pour les colloques réservés à d'autres thèmes auxquels j'ai participé —un auditoire, fort nombreux au demeurant, ne m'a semblé à la fois aussi attentif et tendu. Les propos de Camus retrouvaient leur chair et le thème de la révolte et de la solidarité ou la critique de la perversion de la révolte et de la révolution, leur signification profonde. Sans doute le Camus lu par les dissidents a-t-il pu avoir le même impact. Cette situation créait d'ailleurs chez le conférencier «venu de l'Ouest» un choc qu'il lui était difficile de surmonter : il n'est pas (plus?) habitué à une écoute aussi motivée et tendue et il avait le sentiment, s'il était honnête, que le public était en fait plus proche, plus fidèle à Camus (parfois sans le savoir) qu'il ne pouvait l'être lui-même. A cela s'ajoute une qualité d'hospitalité et de fraternité assez rare. Parmi les participants, il y avait d'ailleurs plusieurs des acteurs de la révolte est-allemande. Les thèmes qui ont suscité le plus de discussions sont évidemment ceux qui étaient le plus près des préoccupations concrètes du public.

Après ces quelques remarques sur les circonstances du Colloque passons à l'analyse rapide des communications. La première intitulée simplement "*L'homme révolté*", était présentée par Madame Martina Yadel de Bonn. Celle-ci avait la tâche ingrate de faire connaître au public les thèses maîtresses de l'ouvrage : les organisateurs avaient tenu compte du fait que *L'homme révolté* n'avait jamais été publié en DDR. Madame Yadel, dans un exposé au demeurant vigoureusement charpenté, a retracé la genèse de l'œuvre, esquissé sa structure et l'a replacée dans l'ensemble de la production camusienne. Elle a évoqué ensuite la réception du livre et les querelles qui ont suivi sa parution. Elle a joint, dans la deuxième partie de son exposé, une analyse comparative des rapports existant entre certains textes de Camus et de Jean Grenier. Elle a mis ainsi l'accent sur le scepticisme inhérent à la réflexion du maître de Camus, sur son rejet des vérités collectives qui se font orthodoxie, sur la dérive du marxisme avec Lénine et ses successeurs, sur l'optimisme (foi dans la raison, la science et le progrès) et l'esprit missionnaire qui les animent, sur la volonté de sacrifier le présent au bonheur futur: Grenier en appelait à un retour à «l'homme intérieur» et insistait sur «l'inspiration méditerranéenne». Par un jeu subtil de citations elle a pu montrer combien tous ces thèmes se retrouvaient chez Camus. Enfin, elle a fait état d'une discussion entre Camus et Grenier en 1951 à Fontenay-aux-Roses à propos de *L'homme révolté*, rapportée dans les *Carnets* 1944-1971 de Grenier, où celui-ci critique quelques détails du livre de Camus et lui fait remarquer que, par certains aspects, son livre, et notamment par le problème de la mesure, se situerait dans la ligne de Maurras, que Camus confirme avoir lu.

Christa Ebert, qui appartient au staff de la *Zentralstelle für Literaturgeschichte* et est slavisant, a traité de «Camus et le terrorisme russe» («*Camus und der russische Terrorismus*»). Elle replace l'intérêt de Camus pour le terrorisme dans son interrogation générale sur la violence et l'explique par sa

volonté sinon de l'exclure du moins de la limiter. Je dirais que trois éléments dirigent son exposé : tout d'abord, le terrorisme à ses yeux ne sert à rien sinon à renforcer la répression de l'appareil d'Etat; ensuite, elle entend nous donner quelques précisions de nature historique sur les événements et les auteurs dont Camus s'est inspiré; enfin, elle considère Camus non comme un historien mais comme un artiste qui utilise (et a le droit d'utiliser) le matériel dont il se sert comme symbole.

Dostoïevski est évidemment la référence obligée : Ebert marque les emprunts de Camus à l'auteur russe mais aussi les glissements qui se produisent au cours de la réception. Remarquant que Dostoïevski est plus intéressé par les couches psychologiques profondes de l'homme et Camus par les fondements spirituels de l'action, elle montre que Ivan Karamazov est vu par Camus comme le prototype de l'homme révolté, comme le rebelle qui choisit pour les hommes contre l'ordre divin; Camus néglige cependant la dimension religieuse de l'œuvre, le retour à la foi, mais il marque les limites nécessaires à cette révolte, sans lesquelles le révolté finit par faire ce qu'il avait reproché à Dieu. Le même glissement apparaît dans l'adaptation des *Possédés*. Alors que le titre russe en est *Les démons*, titre qui renvoie à la problématique chrétienne du salut, Camus s'intéresse aux possédés, non à la possession. Si, chez Dostoïevski, Pierre Verkhovenski est le personnage principal (rappelons que Netchaïev est l'original dont l'écrivain s'est inspiré), ce rôle revient, chez Camus, à Chigalev, c'est-à-dire au théoricien qui construit un système de pensée qui est la meilleure approximation du totalitarisme à venir. Stavroguine est interprété par Ebert comme un personnage absurde, nihiliste et non révolutionnaire, qui finit, en se suicidant, par montrer qu'il n'est pas tout à fait à la hauteur du nihilisme qu'il professe.

Quant aux *Justes*, Ebert renvoie à la source de Camus, au livre de Boris Savinkov; elle indique que celui-ci est moins intéressé que l'écrivain français par la grandeur morale des meurtriers délicats — Dostoïevski, qui n'a pas connu les actes des terroristes de l'organisation de Kaliayev, n'aurait au demeurant jamais pu les appeler des justes — et plus par la trahison de certains des membres du groupe : Camus, qui a choisi de «poétiser» la réalité, entend leur élever un mémorial. Ebert souligne le rôle du personnage de Stepan, en qui elle voit comme un possédé d'une génération ultérieure. Ajoutons qu'elle signale que le traitement que Camus réserve à Kaliayev et ses amis est comparable à la manière dont l'écrivain Juri Trifonov, dans son livre de 1978, *Impatience* («Ungeduld», dans la traduction allemande), a traité les terroristes de la génération antérieure.

Ebert indique pour terminer que Camus rejette la révolution bolchevique parce qu'il y voit comme la continuation des méthodes des possédés et de Stepan : Lénine — admirateur de Tkatchev, lequel était jacobin et ami de Netchaïev — a repris sa théorie du révolutionnaire professionnel et du parti centralisé. Comme Tkatchev, il rejette, au nom de la Realpolitik, le terrorisme individuel, mais accepte le terrorisme d'Etat à la Chigalev. Bref, Ebert constate que les révolutionnaires sont constamment tentés de mettre en pratique les procédés mêmes qu'ils reprochent aux puissants d'utiliser. Comme on va le voir, sa conclusion est aux antipodes de celle de son collègue Klein.

Avec la communication de Wolfgang Klein, «*Zynische Revolutionäre? Camus über Hegel, Marx und Lenin*» («Des révolutionnaires cyniques? Camus sur Hegel, Marx et Lénine»), nous entrons dans la partie la plus «chaude» du colloque. Le résumé que nous proposons perd évidemment quelque chose des nuances de l'exposé. Celui-ci est d'ailleurs courageux et honnête : W. Klein, qui est attaché à la *Zentralstelle für Literaturgeschichte*, nous semble un communiste à la Gorbatchev, qui, s'il est prêt à reconnaître les erreurs du communisme réel, n'entend pas renoncer à ce qui lui paraît les parties valables du marxisme. Il pourrait être intéressant de le traduire en français, non seulement pour l'intérêt intrinsèque de la

communication mais aussi comme moment d'une réception. Il nous semble que l'auteur n'a pas toujours bien saisi la différence que Camus opère entre unité et totalité.

En tant qu'Allemand et citoyen de la DDR, Klein se sent et se dit mis en question par la vision camusienne qui en appelle à la pensée méditerranéenne et accuse la théorie et la pratique allemandes et communistes d'avoir mené au désastre contemporain. Comme l'auteur, nous analyserons successivement Hegel, Marx et Lénine.

Pour le premier, tout en reconnaissant que le Hegel de la maturité a tendance à accepter et à justifier le réel, Klein reproche à Camus d'avoir donné un commentaire incomplet et de se laisser guider dans le choix qu'il fait des textes par son intérêt (*interressegeleit*) — par la thèse qu'il veut prouver; d'être par trop tributaire de l'interprétation de Kojève; de rendre Hegel responsable de choses qu'il ne pouvait pas prévoir et, surtout, de ne pas voir que le monde moderne, profondément divisé et contradictoire, ce que Hegel ne savait que trop, a besoin qu'on lui impose une unité que la seule nature ne saurait lui donner.

Pour Marx, Klein reconnaît le bien-fondé de certaines critiques de Camus, comme la mise en question de la prophétie. Mais il lui reproche, ce qui est curieux et vaut sans doute pour la DDR de l'époque mais difficilement pour le Paris d'alors, de ne voir Marx qu'au travers de l'image qu'en donne Jdanov et d'en faire par conséquent le thuriféraire du socialisme d'Etat. Marx ne justifie pas l'ordre qui naît dans son époque, il n'est pas le héraut d'un déterminisme historique, il n'abandonne pas les valeurs morales et ne les rejette pas à la fin de l'histoire : tout cela est étayé par quelques citations choisies ici et là dans l'œuvre de Marx. Enfin, même si les critiques des prophéties sont justifiées, il reste que l'on devrait (doit) se demander ce que le capitalisme serait devenu (deviendra) sans Marx. Il faudrait voir aussi que le marxisme est une méthode et non une doctrine. La vision de Camus est donc incomplète, l'écrivain a été incapable de s'élever au-dessus de l'interprétation stalinienne de Marx; comme il l'a fait pour Hegel, Camus, qui se tient sinon en dehors du moins à distance de l'histoire, rejette la volonté marxienne de «conquérir l'unité» : que faire pourtant des contradictions qui n'en existent pas moins?

Quant à Lénine, la partie était plus difficile encore. Camus, qui dit ne pas mettre les intentions de Lénine en question, en fait cependant, selon Klein, un fanatique de la prise de pouvoir et de l'efficacité, le théoricien du révolutionnaire professionnel et de l'unité et de la domination du parti. Klein reproche ici encore à Camus de ne pas vouloir voir le Lénine réel, de se laisser guider par la téléologie inhérente à son ouvrage — expliquer le stalinisme —, de ne pas tenir compte du moment où Lénine rédige ses écrits, par exemple l'Etat et la révolution, et de manquer par là leurs buts. Pour Klein, Lénine est un utopiste qui a échoué au niveau de la *Realpolitik* : il n'a découvert que peu à peu que la réduction des contradictions de la société à l'opposition de la bourgeoisie et du prolétariat était une vue simpliste, qu'il y avait le poids et les exigences propres de l'économie, qu'il fallait trouver des médiations, des institutions pour faire naître l'unité, le parti et la contrainte ne pouvant y suffire. Selon Klein, le dernier Lénine commençait à entrevoir ces choses : Lénine, à ses yeux, est un naïf, mais sa naïveté était une «naïveté décidée» (*entschlossene Naivität*), ce qui est pour le moins un curieux concept. Comment Klein ne voit-il pas que cette caractérisation peut mener précisément à tous les excès? Que Lénine fût au demeurant décidé, qui en douterait? Qu'il fût naïf? Peut-être faudrait-il dire terriblement simplificateur, ce qui ferait naître d'autres connotations. Si Klein entend sauver quelque chose de l'entreprise communiste, il lui faut évidemment au moins épargner le fondateur : sa vision est-elle alors moins téléologique ou "*interressegeleit*" que celle de Camus? Je n'aime pas, quant à moi, ces processus réducteurs qui donnent trop facilement raison au critique.

aussi déjà Marx et Lénine ne donnent pas une image assez différenciée de la complexité moderne. Mais Camus serait moins moderne encore, lui qui met l'unité au-dessus de toutes les différenciations. Aucun d'eux n'a de solution à nos problèmes.

Ajoutons que les remarques du public ont surtout porté sur Lénine (Hegel et Marx semblant sans doute trop éloignés chronologiquement des événements incriminés) et que beaucoup des participants se sont insurgés contre cette vision d'un Lénine naïf.

J'évoquerai très rapidement les grandes lignes de mon exposé consacré à Nietzsche et Camus. Partant d'une interrogation sur le sens que l'on peut donner à l'affirmation de Nietzsche selon laquelle il serait «un destin», et sur celle de Camus selon laquelle Nietzsche aurait été le témoin par excellence du nihilisme européen, j'ai essayé de montrer comment les deux écrivains se situent à l'égard de l'Allemagne. J'ai retracé ensuite le développement du rapport de Camus à Nietzsche, en distinguant en gros trois étapes, celle qui comprend *Le mythe de Sisyphe* et la première version de *Caligula*, celle qui va des *Lettres à un ami allemand* à *L'Homme révolté*, et, enfin, celle des derniers textes. La proximité de la vision de l'absurde à celle du nihilisme mène aux interrogations critiques de la deuxième étape; Camus y utilise Nietzsche pour corriger Nietzsche — leurs conceptions respectives de la révolte sont analysées et le rôle conféré au oui et au non, qui accompagnent la genèse de la révolte, mis en lumière — et y prend ses distances par rapport aux thèses parfois inacceptables de l'auteur de Zarathoustra. Au cours de la dernière étape, Camus se tourne de plus en plus vers l'artiste Nietzsche. Il importait de montrer que, si l'écrivain français a fait du penseur allemand son allié par excellence, il n'a pas escamoté pour autant la responsabilité de Nietzsche à l'égard de l'usage que les nazis ont fait de sa pensée.

L'exposé de Brigitte Sândig, «Que peut l'art? Remarques sur la conception de la littérature chez Camus et Sartre» («*Was kann Kunst? Anmerkungen zum Literaturverständnis bei Camus und Sartre*») examine la manière dont Camus et Sartre comprennent la littérature. Partant de la critique que le jeune Camus a donnée de *La nausée* et insistant sur le jugement de ce dernier selon lequel, dans le roman, la pensée et l'intellect l'emportent sur la vie, Sândig compare la conception sartrienne de la littérature, telle qu'elle est développée dans *Qu'est-ce que la littérature?*, aux réflexions camusiennes exprimées dans *L'homme révolté* et dans les *Discours de Suède*. Sartre vise essentiellement la fonction de la littérature, qu'il entend découvrir par l'analyse du rapport existant entre l'écrivain et le lecteur, le livre étant un appel à la liberté de celui-ci, lequel répond à la liberté de l'auteur. De leur collaboration naît l'oeuvre qui, ayant pour condition de possibilité la liberté de l'écrivain et du lecteur, ne peut qu'inviter à s'engager pour la liberté des hommes. Camus vise plutôt l'essence de l'art : né de la révolte, qui est désir d'unité, l'art est tentative de produire des mondes qui correspondraient davantage à ce désir que la réalité; par l'entremise du style et de la forme, l'art aboutit à ce que Camus appelle la création corrigée. Il rejette d'ailleurs le réalisme comme le formalisme : le premier, qui prétend reproduire la réalité (existante ou idéale), néglige le problème de la forme; le second néglige la réalité dans une vaine poursuite de la forme.

Cette différence majeure dans la conception générale n'exclut pas, ici et là, des points communs : Sartre ne conçoit l'engagement que pour la prose littéraire (l'engagement est exclu dans les autres arts et dans la poésie); Camus parle surtout du roman; ils craignent tous deux l'influence des médias sur la littérature, qui finit par donner au public l'impression qu'il connaît les écrivains alors qu'il ne les a jamais lus. Ils sont tous deux anti-bourgeois, même si leurs rapports à la bourgeoisie sont différents. Sartre la déteste, mais il lui a toujours appartenu et, s'il dit à Camus qu'il est devenu un bourgeois comme lui, c'est en feignant d'ignorer que Camus a, par ses origines et ses expériences, une tout autre relation à la bourgeoisie

et au prolétariat. Mais, surtout, Sartre envisage le rapport au public à partir d'une théorie des classes : l'idéal serait que l'écrivain de sa génération parvienne à formuler une nouvelle idéologie — car la formulation de l'idéologie appartient à la littérature — qui permettrait de montrer à la classe possédante, dont Sartre désire être le fossoyeur, la réalité des classes démunies, comme l'écrivain noir américain Wright avait pu montrer aux blancs de bonne volonté la réalité de la vie des Noirs. Mais il n'est pas sûr que cela soit possible dans l'Europe d'après-guerre, où l'écrivain n'a plus vraiment de public. Camus ne parle pas en termes de classes : tous les hommes appartiennent à la nature, et il s'agit de trouver le langage qui permettra de parler de la souffrance des hommes à tous les autres hommes. La théorie des classes et les sympathies politiques qu'elle peut faire naître n'ont pas à déterminer de quelles souffrances il faut parler : les victimes des camps communistes doivent être traitées de la même manière que celles des camps nazis. Tous les maîtres, au demeurant, sont et restent des maîtres.

Sartre, qui a découvert par la guerre le fait que l'écrivain, comme tout un chacun, est en situation, dans l'histoire, et qu'il ne plane pas dans un univers désincarné, aboutit à recommander le faire, l'activisme : l'écrivain doit essayer de faire passer le royaume des fins qui règne sur l'univers de l'écriture et de la lecture, donc sur le plan de l'imaginaire seulement, dans la réalité. Si Camus reconnaît les droits de l'histoire, c'est pour ajouter immédiatement qu'il y a, à côté, mais en dehors d'elle, la présence et la beauté de la nature, la possibilité du bonheur, et pour affirmer que ces deux dimensions ont leur légitimité. Il n'est pas prêt à sacrifier le présent, le seul lieu où l'homme puisse être heureux, à un bonheur futur, plus que problématique, qui résulterait du faire.

Pour terminer son exposé, Sândig renvoie à des auteurs qui se réfèrent à Camus ou qui sont proches de lui, J. Cayrol, J. Améry et V. Chalanov, et elle rappelle, pour revenir au thème central du colloque, que, comme Camus l'écrit, «...l'artiste, qu'il le veuille ou non, ne peut plus être un solitaire... L'art révolté aussi finit par révéler le "Nous sommes", et avec lui le chemin d'une farouche humilité».

Au cours de la seconde journée, Horst Wernicke a traité d'un autre sujet brûlant dans le contexte de la situation de l'ex-Allemagne de l'Est : «Camus —socialiste. A propos de l'actualité de sa pensée politique» («Camus — Sozialist. Zur Aktualität seines politischen Denkens»). Wernicke, qui a publié un livre sur Camus, *Albert Camus. Aufklärer — Skeptiker — Sozialist* (Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1984), est un orateur dont la chaleur humaine gagne facilement l'auditoire. Ami de R. Char, il veille, plutôt dans l'ombre, parce qu'il semble ne pas aimer se trouver à l'avant-plan, à ce que les textes de Char et Camus soient publiés ou republiés dans de bonnes traductions. Il a d'ailleurs commencé par regretter que les textes politiques de Camus (les articles de journaux et les interviews) ne soient pas suffisamment traduits en allemand. Sa communication tournait autour de trois grands axes : le rappel de l'existence d'une autre tradition socialiste, le socialisme libertaire; la critique camusienne de la gauche se fait à partir de critères qui restent essentiellement de gauche; la définition de ce socialisme démocratique auquel Camus en appelait.

Le socialisme libertaire, l'anarcho-syndicalisme est une vieille tradition socialiste qui a ses titres de noblesse, mais la destruction de la Commune a décimé ses chefs et donné la victoire, au niveau international, au socialisme allemand d'obédience marxiste. Wernicke a évoqué quelques grandes figures de ce mouvement, Proudhon, Bakounine, S. Weil (du moins à une période de son existence) et les républicains espagnols exilés après la guerre d'Espagne pour montrer la parenté qui existe avec la pensée de Camus. Citons l'opposition aux partis révolutionnaires qui se transforment en appareil d'Etat après la prise de pouvoir, l'opposition aux hiérarchies imposées par le haut et la défense des organisations qui surgissent de la base, le rejet du machiavélisme et le maintien des valeurs morales, l'appel à la

responsabilité personnelle contre les mots d'ordre venus d'en haut. Les socialistes libertaires sont des révoltés, non des révolutionnaires, qui demeurent fidèles aux vraies valeurs de la révolte.

Rappelant les protestations de Camus contre les répressions de la révolte des travailleurs de Berlin de juin 1953 et de la révolte en Hongrie en 1956, Wernicke a insisté sur le fait que les critiques que Camus a adressées à la gauche sont essentiellement dictées par la fidélité aux valeurs qu'elle prétend servir. L'écrivain français n'était pas un anticommuniste hystérique, son anticommunisme était argumenté et réfléchi.

Wernicke a surtout essayé de circonscrire ce socialisme démocratique qui devait, selon Camus, nous libérer des idoles du socialisme césarien. L'écrivain a compris que, comme le fascisme, le fanatisme révolutionnaire pouvait mener à la catastrophe. Il a voulu délivrer la gauche de son utopisme impénitent (à la E. Bloch, par exemple), de sa foi en la "fabricabilité" (*Machbarkeit*) de l'histoire, au progrès, à la raison et en un nouvel homme enfin parfait; il a voulu lui rappeler la modestie : l'homme est responsable non seulement à l'égard des autres mais aussi à l'égard de la nature. Wernicke voit d'ailleurs chez Camus comme le début d'un socialisme écologique. Ce socialisme démocratique et écologique n'aurait pas de doctrine préconçue, mais il mettrait l'accent sur les processus de réforme sociale et de révision démocratique. Surtout, Camus ne se faisait pas d'illusion, il savait que l'élaboration de cette démocratie était une tâche interminable : le démocrate devait avoir le courage de remettre son entreprise sur le métier, comme Sisyphe acceptait de rouler sans fin son rocher. A la fin de son exposé d'ailleurs, Wernicke a fait état d'une discussion récente avec G. Grass, où l'écrivain a déclaré que la querelle Camus-Sartre l'avait profondément marqué et qu'il avait toujours été du côté de Camus. Ce qui l'a surtout impressionné chez ce dernier, c'est le courage de recommencer, le refus de se décourager quand l'entreprise échoue et le refus de promettre des paradis, qui, de toute façon, ne viendront pas. En somme, Wernicke ne l'a pas exprimé de cette manière, mais ce qu'il veut dire est que Camus appartient à cette gauche, très minoritaire à son époque, qui a osé penser l'échec en général et son échec en particulier, sans perdre l'espoir pour autant.

Certaines allusions de Wernicke à la situation actuelle en Allemagne et au SPD en particulier ont fait naître l'impression dans une partie du public qu'il était un fonctionnaire de ce parti en mission : il a pu les détromper.

Dans son exposé, "Camus et les Grecs" (*Camus und die Griechen*), Heinz Schlette n'entend nullement rassembler les propos de l'écrivain sur la Grèce, mais circonscrire ce que *L'exil d'Hélène* et *L'homme révolté*, plus précisément son dernier chapitre, «La pensée de midi», présentent comme un retour à la conception grecque du monde et de l'existence. Schlette souligne toute l'ambiguïté de l'expression «Camus et les Grecs», qui sous-entend que la complexité du monde grec classique peut facilement être réduite à quelques propositions non-contradictaires. Il constate cependant que l'expression est passée dans les mœurs : on parle de Hölderlin et les Grecs, Nietzsche et les grecs, Heidegger et les Grecs etc. Il ajoute que vivre sur le pourtour de la Méditerranée est susceptible de créer une proximité physique au monde grec, alors que, pour celui qui le découvre dans les livres et les musées, sa présence et ses expériences risquent de rester beaucoup plus lointaines. Il rappelle à ce propos que les amis algériens de Camus et Jean Grenier lui-même étaient on ne peut plus sensibles à cette présence grecque et plus largement à la spécificité méditerranéenne.

Schlette rappelle aussi que Camus pense dans un contexte sécularisé : la religion grecque ne le retient pas plus que la religion chrétienne (il n'ignore pas au demeurant que le christianisme nous sépare du monde antique), car il partage la volonté d'émancipation des Lumières, sans faire siennes pour autant la croyance au

progrès et la foi dans la raison : l'histoire occidentale n'a pu mener qu'à la terreur irrationnelle et à la terreur rationnelle. Si l'on ne croit donc ni à Dieu ni à la raison, il convient de trouver autre chose : le retour aux Grecs, dans ces conditions, n'est pas à concevoir comme la restauration d'un âge idéal révolu, mais comme la recherche, au sein de la tradition, de ce qui est susceptible de nous orienter dans le présent. Ce retour peut nous aider à comprendre et à accepter les conditions qui s'imposent dès lors que nous voulons vivre en hommes libres et dans la paix. Ce vouloir-vivre est donc le présupposé de l'entreprise camusienne et l'acceptation du monde comme cosmos, comme beauté et ordre, est pensée par l'écrivain comme un élément majeur de la sagesse grecque, opposée à tous les dualismes qui médisent du monde.

Que nous apprennent alors *L'Exil d'Hélène* et *L'homme révolté* ? Schlette distingue trois thèmes, Platon, Héraclite et Ithaque :

1) Platon a raison contre Nietzsche sur un point essentiel (pour le reste, c'est le contraire qui est le cas) : il est l'inventeur du dialogue. Schlette souligne l'absence d'Aristote chez Camus et note que l'idée du bonheur et du juste milieu aurait dû le retenir;

Héraclite est invoqué essentiellement comme le penseur qui sait qu'il existe dans la nature une mesure, une justice, qui ne peut être transgressée sans précipiter la catastrophe. Cette conscience héraclitéenne de l'existence d'une mesure devient le fondement spirituel et culturel des considérations politiques et éthiques que Camus va proposer. La mesure s'ordonne, dans le langage mythique que Camus aime utiliser, autour de la déesse Némésis;

Ulysse refuse l'éternité que lui offre Calypso par amour d'Ithaque : Camus découvre dans ce geste le reflet de la sagesse grecque, l'idée que qui veut la puissance désire au fond devenir l'égal de dieu; Ulysse sait qu'il ne pourrait réaliser ce phantasme sans se lier à Calypso et sans renoncer à retrouver sa terre natale. La puissance transforme la terre en désert, elle nous empêche de nous lier à elle par un lien mortel : nous ne pouvons plus alors l'habiter. Ce que Camus admire, dans le même ordre d'idées, chez Kaliayev, c'est qu'il renonce à la puissance, au droit de tuer, qui ferait de lui, s'il n'acceptait de payer de sa propre vie le meurtre qu'il va commettre, l'égal de dieu : Kaliayev choisit donc, comme Ulysse, de rester fidèle à la terre. L'Europe, qui a fait le choix inverse, n'aime plus la vie et la beauté, et ses villes sont devenues inhabitables.

Camus souligne d'ailleurs que quelque chose de ce monde grec a survécu dans ce qu'il appelle l'esprit, la tradition ou l'héritage méditerranéens, et qu'il qualifie de pensée solaire, expression que Schlette trouve par trop pathétique. L'écrivain d'ailleurs en trouve des traces dans l'esprit libertaire des Français, des Italiens et des Espagnols, le socialisme à la Proudhon, l'individualisme qu'il oppose à l'idéologie allemande, au socialisme à la Marx et au centralisme. Schlette souligne avec raison les limites de cette opposition de même qu'il se demande si le rôle que Camus fait jouer au christianisme (le passage d'un christianisme roman à un christianisme gothique qui irait de pair avec la prédominance accordée à l'histoire aux dépens de la nature) correspond bien à la réalité historique.

Schlette conclut que *L'homme révolté* appartient déjà, quoique Camus le place encore dans le cycle de Prométhée, au cycle de Némésis : l'accent mis sur la mesure et la limite en témoigne. En somme, au terme de ses aventures historiques, l'homme occidental devrait finir, selon Camus, du moins s'il entend vivre en paix au milieu de ses semblables, par affirmer cette vie, avec ses douleurs, et la beauté du monde, et renoncer à les sacrifier sur l'autel des arrière-mondes, au nom d'une perfection future qui ne viendra de toute façon pas. Camus entend donc redonner vie à ces composantes de la sagesse grecque qu'il juge nécessaires à notre époque : les concepts de mesure, de limite, de cosmos, de beauté, de justice, de liberté, d'équilibre, d'amitié etc. s'y prêtent fort bien. Schlette renonce à la fin de sa communication à appliquer à Camus l'une ou l'autre catégorie : l'écrivain n'est ni matérialiste, ni nihiliste; il n'est pas panthéiste non plus et pourtant, ce qui ne laisse pas d'étonner le commentateur, il reconnaît un absolu, une valeur, la mesure, qui n'est pas un

produit de l'homme mais de la nature. Camus disait avoir le sens du sacré : Schlette propose alors, avec les précautions d'usage, de définir ce sacré camusien comme «la proximité à l'expérience hellénique du cosmos, sous la forme difficilement exprimable d'une affirmation, d'un oui à la vie», malgré l'absurdité, les ténèbres métaphysiques et la misère historico-sociale.

Il revenait au pasteur Graupner, co-organisateur du colloque, de donner la conclusion et une lecture plus évangélique du thème principal, «Je me révolte, donc nous sommes». Pour ce faire, il a choisi un court extrait des *Frères Karamazov*, celui où Grouchenka raconte à Alyocha l'histoire de la vieille qui, n'ayant jamais accompli de bonne action, est condamnée à brûler pour l'éternité dans un lac de feu (IIe partie, livre VII, chapitre 3). Seul son ange gardien s'insurge contre cette décision et plaide en sa faveur en rappelant qu'elle a, une fois dans sa vie, extrait un oignon de son jardin pour le donner à une mendicante. Dieu, auquel l'ange s'est adressé, décide alors de permettre à celui-ci de tendre à la condamnée un oignon : si elle parvient à le saisir et à s'extraire du lac, elle pourra gagner le paradis. Ce que fait l'ange, et la vieille est près de réussir, lorsque, constatant que l'une des victimes parvient à sortir des flammes, les damnés, qui brûlent, eux aussi, dans le lac de feu, s'accrochent à la vieille pour s'extraire de leur lieu de souffrances. Celle-ci qui craint alors que l'oignon ne cède, décoche de furieux coups de pied à ses compagnons d'infortune, sur quoi l'oignon se rompt en effet et tous, y compris la vieille, sont précipités à nouveau dans le feu. Le pasteur Graupner a souligné dans son commentaire que Dostoïevski, dont Camus s'était au demeurant beaucoup occupé, voulait dire par là que l'individu ne peut se libérer seul et que ses entreprises ne sont susceptibles de réussir que s'il les partage avec ses semblables : la vieille n'aurait pu, en somme, se sauver que si elle avait accepté de sauver les autres : «Je me révolte, donc nous sommes».

Maurice WEYEMBERGH.

REPRESENTATIONS

Les Justes seront créés à Strasbourg par FOIRADES - (direction artistique Pascale Spengler, rue Finkmatt - 67000 - Strasbourg), le 1er avril 1992. Autour de cette création seront organisées diverses manifestations: expositions, rencontres, débats. Le Programme détaillé vous en sera communiqué dès que possible.

Une adaptation théâtrale de "La Chute" a été donnée au "Maxim-Gorki Theater" à Berlin.

DIVERS

Le 19 octobre 1991, dans le cadre de la DECADE LITTERAIRE ET ARTISTIQUE, série de manifestations organisées par Guy Rouquet, directeur de l'Atelier Imaginaire (BP n°2, 65290 - Juillan - France) pour un public de lauréats ou de candidats au Concours Général (toutes sections réunies) à TARBES et LOURDES, Jean Sarocchi et Jacqueline Lévi-Valensi ont participé à un débat sur Camus, *L'Exil et le Royaume*; le jeune public, très intéressé, a posé de nombreuses questions qui ont très largement dépassé ce cadre strict.

Vient de paraître, aux Editions Porte du Sud, un livre consacré à **Armand ASSUS** (1892-1977). Ce peintre fut un des plus anciens amis de Camus - qui lui consacra, dans *Alger-Etudiants*, l'un de ses premiers articles. Vous trouverez ci-joint un Bon de commande pour ce livre qui contient de très belles reproductions.

BIBLIOGRAPHIE

Parutions récentes:

Albert Camus, Tagebuch 1951-1959
Übersetzung von Guido G. Meister.
Rowollt Verlag, Reinbek 1991, 379 Seiten, Leinen DM 42.

BALDI Maria-Rosa, "Recensione dei *Carnets III* d'Albert Camus, *Francofonia*, X, n.19, Autunno 1990, p. 152-155.

BARTFELD Fernande, "Le suicide supérieur: une rencontre entre Vigny et Camus", *Association des amis d'Alfred de Vigny*, bulletin n° 20, 1991, p.70-76.

CHANDRA Sharad, *Camus and India*, New Delhi, National Publishing House, 1991 pp. XII + 160. Price Rs.200.

DROGE Christoph, Ein "freier Europaer im Widerstand. Albert Camus: Briefe an einen deutschen Freund", *Dokumente*, 47° année (1991) n°3, p.227-232.

FELDHOFF Heiner, "*Paris-Algier. Die Lebensgeschichte des Albert Camus*" Weinheim und Basel, Beltz-Verlag, 1991.

GAY-CROSIER Raymond, compte-rendu de Fernande BARTFELD, *L'effet tragique*, *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 4-5, juillet-octobre 1991, p.810-812.

HEIMONET Jean-Michel, *De la révolte à l'exercice*, éditions du Félin, 1991, cf. p. 107 à 169.

LEVI-VALENSI Jacqueline et GUERIN Jeanyves, "Camus et l'idée de révolution", *Les cahiers de Fontenay*, n° 63-64, septembre 1991, p. 221-241.

LITTLE Patricia,, "Simone Weil, Albert Camus et la tragédie grecque", *Cahiers Simone Weil*, T.XIV, n° 2, juin 1991, p.107-117 (Cet article était paru précédemment en anglais dans *French Studies*, XXX, 1 (janvier 1977).

MINGELGRUN Albert, "*Caligula*, ou comment on écrit la maladie de la lune", *L'information littéraire*, n° 4, septembre-octobre 1991, p. 14-16.

MOROT-SIR Edouard, "La double transcendance du féminin et du masculin dans *La Femme Adultère* de Camus", in *Exile und Transcendance*, Dalhousie French Studies, Spend Issue, Vol. Nineteen, F. II - Winter 1990, p. 51-60.

MOROT-SIR Edouard, "Les *Carnets III* d'Albert Camus: aristocratie et folie de la création" in *Romance Notes*, volume XXXI, number 2, 1991, p. 83-98.

REEKMANS T., *Caligula, doublure de la Peste*, in Medelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, AWLSK, Klasse der Letteren, Jaugang 52, 1990 n° 1, Palais der Ecademiën, Brussel. Overdruk mit *Academiae Analecta* (publié fin 1991, p. 77-97).

SCHLETTE Heinz-Robert, "Albert Camus und die Griechen", *Orientierung*, 15-31 juillet 1991, p. 152-158.

SCHLETTE Heinz-Robert et KLEHR F-Josef, "*Helenas Exil*", Albert Camus als Anwelt des Grieschichen in der Moderne, Akademie des Dieizese Rottenburg, Stittgart, 1991, 1 vol. 163 p.

SMETS Paul-F., "Albert Camus: encore et toujours", *La Revue Générale*, éditions J. Dieu-Brichart (Belgique), n° 10, octobre 1991, p.59-65.

VANNAHME Joachim-Fritz, "Zwischen Gulag und Galapagos" (Entre Goulag et Galapagos), *Die Zeit*, n° 30, 19 juillet 1991, 5, 39 (Thème: En France, contrairement à l'Allemagne, on révisé le jugement sur les positions de Sartre et de Camus)

Dans l'ouvrage de Frédéric MITTERRAND, *Destins d'étoiles*, (deux volumes), P.O.L. - Fixot, Paris, septembre 1991, Tome 2: "Albert Camus", p.135-194.

Dans la biographie de Simone de Beauvoir de Deirdre BAIR, Fayard, Paris, octobre 1991, 834 p. une quarantaine de pages consacrées aux rapports Camus-Sartre-Beauvoir.

Dans son dernier livre, *Le malheur des autres*, (O. Jacob, Paris, 1991, p. 304 et 319-320), Bernard KOUCHNER rend hommage à Camus.

De même, un hommage très remarquable lui est rendu par Georges-Arthur Goldschmidt, ainsi que le rapporte Elisabeth Bauschmid dans un article du Süddintche Zeitung du 27 novembre 1991 "Die leise Stimme des Gewissens - Aus der Rede zur Veileihung des Geshwister-Scoll-Preises".

**1992
n'est plus loin...
Votre abonnement au Bulletin
s'achève donc avec ce numéro**

sauf si vous avez récemment versé votre cotisation.

Veillez donc, dans le cas contraire, verser à

***Guy BASSET
26 bis, rue des Fusillés
88100 - SAINT-DIE***

***la somme de 50,100, 150 fr. (ou plus) selon votre
situation d'étudiant, membre, ou bienfaiteur de la
Société des Etudes Camusiennes***

Merci.

SOCIETE des ETUDES CAMUSIENNES

Colloque
ALBERT CAMUS
LES EXTREMES ET L'EQUILIBRE
Keele University, 25-27 mars 1993.

BULLETIN D'INSCRIPTION

Nom: Prénom:

Profession: Adresse:

Téléphone:
Fax:

propose la communication suivante:

TITRE:

Résumé:

A retourner avant le 20 mars 1992 à David Walker,
Department of Modern Languages,
Keele University, Staffordshire,
ST5 5BG, England
(Fax (0782) 713036)