Le rôle des *affects* : absurde et inquiétude chez Albert Camus et Jacques Lavigne

PASCALE DEVETTE

La recherche du sens de l'existence et d'une cohérence dans le monde est bien souvent déçue par le chaos de la vie; cette déception se déploie dans l'être humain par le sentiment de l'inquiétude. Loin d'être une émotion mortifère, l'inquiétude peut en fait être liée à la création; il s'agit, pour l'homme inquiet, de maintenir le désir de cohérence d'où naît l'inquiétude afin d'agir dans le monde. L'inquiétude, en ce sens, doit être comprise comme le *vecteur* d'un mouvement qui, tout en prenant son origine en l'être humain, incite ce dernier à sortir de lui-même pour se tourner vers le monde et y construire une « œuvre » qui le dépasse. Cette conception de l'inquiétude est celle d'un philosophe québécois méconnu, Jacques Lavigne (1919-1999).

Lavigne a tenté de comprendre le sentiment de l'inquiétude et son rapport à la condition humaine et à la société. Son premier livre, *L'inquiétude humaine*, publié en 1953, a eu une belle réception au Québec comme en France¹. Rompant avec la *doxa* néothomiste qui régnait sur le Québec de l'époque, Lavigne a proposé une analyse de l'être humain, basée sur l'existence et sur le devenir. Au centre de l'existence, comme affect moteur des transformations de l'être humain et de la société, se trouve l'inquiétude.

Afin de situer la pensée de Lavigne, il nous semble essentiel de dresser un parallèle avec l'œuvre philosophique d'Albert Camus, avec lequel Lavigne a correspondu. D'une part, les deux penseurs posent comme prémisses théoriques deux phénomènes reposant sur l'idée de la non-

réconciliation humaine : l'inquiétude pour Lavigne et l'absurde pour Camus. D'autre part, chez les deux penseurs, la prise de conscience de cette condition humaine, et la capacité de se maintenir au lieu de cette contradiction, permet à l'être humain d'agir authentiquement, soit par les œuvres déployées depuis l'inquiétude, soit par la révolte que déclenche l'absurde. Le danger est toujours pour l'homme de cesser de se maintenir dans l'état initial de contradiction (l'inquiétude ou l'absurde); il lui semble alors avoir trouvé un absolu qui donne sens à sa recherche de cohérence du monde. Son inquiétude initiale étant tue, l'homme cesse d'interroger le monde et d'y agir. Il confond alors, pour Lavigne, l'œuvre avec l'absolu. Pour Camus, cet état de confusion incite l'être humain à ignorer les obligations de la révolte pour céder à l'absolu, élément dangereux et destructeur qu'il associe, notamment, à certaines révolutions. Finalement, nous remarquons, chez Lavigne comme chez Camus, l'importance de la limite. La limite abordée par Lavigne se dévoile dans le fait de notre finitude. Celle de Camus est liée à la mesure, comprise comme lieu de pure tension. Dans les deux cas, la limite décrite par les auteurs invite l'homme à se confronter à son temps. À partir de sentiments habituellement perçus comme négatifs, l'inquiétude et l'absurde, apparaissent ce que l'homme peut de plus beau : l'amour de la vie et des autres.

Il s'agira, dans le cadre de cet article, de comprendre la pensée de Lavigne sur l'inquiétude en favorisant un dialogue avec la philosophie de Camus. D'abord reçu avec enthousiasme, *L'inquiétude humaine*, premier livre de celui que plusieurs nomment le « premier philosophe québécois » (Cf. Larose, « Père tendre »; Baril; et Leroux) est ensuite tombé dans un oubli presque total. Nous pourrions voir là aussi une résonnance avec l'œuvre de Camus, qui, sans jamais avoir été véritablement délaissée, fut tout de même négligée par certains². En effet, la position de Camus sur le communisme stalinien et sur la révolution en général, que l'on

caractérise à présent comme une pensée lucide, avait été fortement critiquée à l'époque par plusieurs adhérents des idéologies alors en vogue³. La pensée de Lavigne et celle de Camus se rejoignent sur plusieurs aspects. Toutes deux cherchent à se maintenir dans une « mesure » entre idéalisme et matérialisme, entre principe et réalité, entre liberté et égalité. La lucidité de ces pensées ne cède pas aux idéologies absolutistes — et cela, d'une certaine manière, peut déplaire : elles *affectent* le lecteur en ne promettant ni repos, ni résolution aux maux de l'existence. Elles permettent, toutefois, de penser l'importance et la force des affects humains. Ces pensées nous invitent à assumer notre humanité.

I. Inquiétude et absurde

L'inquiétude, pour Lavigne, se révèle au sujet lorsqu'un manque, qui ne peut être comblé d'aucune façon, se fait sentir impérieusement. Le temps passe et le manque reste, indélébile et impossible à combler. Le sujet prend alors à la fois conscience du manque et du temps : les deux éléments apparaissent simultanément. Cette réalité fait naître deux états chez le sujet : l'inquiétude et le désir. Quelque chose semble inatteignable, et cela angoisse l'homme. L'inquiétude doit donc être comprise comme une réaction du sujet face à sa condition et face au monde. Ce n'est « ni un principe, ni une fin, mais une étape de notre devenir » (Lavigne 27). Pourtant, se maintient le désir de faire advenir ce qui manque et de l'inscrire à jamais dans le temps, par une œuvre⁴ dont la durée transformera l'intangible en construction géniale.

Dans *L'inquiétude humaine*, Lavigne tente de mettre en lumière la relation intrinsèque qui unit le « corps » et l'« esprit », ainsi que leurs rapports à ce que l'on pourrait nommer le « manque fondationnel », puisqu'à partir de ce manque émergent l'inquiétude et le désir du sujet.

Le manque fait le sujet pleinement humain. C'est à partir de là que Lavigne aborde le langage, la science, l'art et la société en tant qu'œuvres⁵.

L'inquiétude se fait sentir au travers de la rencontre entre le corps et l'esprit, ainsi que de celle du sujet avec le monde. Que ces rencontres n'aient plus lieu, ou plutôt qu'elles soient camouflées derrière une impression de *même*, et l'inquiétude ne se fait plus voir. Le sujet trouve alors refuge dans une certaine partie de lui-même, en reniant la présence de l'autre et en rendant caduque la confrontation des deux pôles d'où surgit le manque : l'esprit s'affirme au détriment du corps, ou bien le corps au détriment de l'esprit; notre être s'affirme au détriment du monde, ou le monde s'affirme au détriment de notre être. Ignorer une de ces parties semble alors produire un soulagement, puisque l'inquiétude s'évanouit et, avec elle, la conscience de la finitude. Le reniement d'une partie du monde ou du sujet se transpose ainsi dans la théorie, qui paraît alors avoir conquis le réel en le transfigurant. Aussi, afin d'être en mesure de présenter la théorie de Lavigne sur la place fondamentale prise par l'inquiétude humaine, il s'agit d'abord de comprendre sa démarche intellectuelle. Lavigne propose une méthode « de l'existence » dont le souci principal est de restituer l'inquiétude *au cœur* de notre mode de compréhension du réel. Pour cela, il lui faut concilier l'objectif et le subjectif ainsi que l'universel et le particulier.

En disposant le temps au centre de sa pensée, Lavigne cherche à rendre compte de la complexité de cette notion. Comme l'idée de l'infini en mathématiques, à partir duquel les chiffres peuvent se penser et apparaître, le temps se pense par rapport à l'éternité, cette mesure incalculable qui fait du temps un devenir. Le temps se présente au sujet à la fois comme une intériorité et comme une extériorité. Il est intime au sujet qui y construit sa propre histoire, tout en restant une altérité qui lui échappe et qui lui est étrangère, et qui se présente comme Histoire : « Le temps n'est plus uniquement une mesure extérieure, il est une manière d'exister [...]. Le

monde n'a une histoire que parce que la vie concrète de l'homme est une histoire » (11). C'est à partir du moment où le sujet prend conscience du temps, si intime et éloigné à la fois, que peut naître l'inquiétude.

C'est en prenant conscience de l'inquiétude qui le traverse que le sujet sort de lui-même pour s'examiner dans le temps. Il interroge sa destinée à la fois dans les limites de son être et en se tournant vers l'absolu : « Le temps nous invite à nous-même mais pour nous inviter à regarder au-delà de lui » (29). Il faut donc maintenir vivante la pensée du temps, du passé toujours agonisant et du futur fuyant : d'un monde qui défile et nous délie de nous-même en même temps qu'il nous prend et nous englobe. L'harmonie du temps, qui permet au sujet d'en avoir la conception, est des plus fragiles. Pourtant, en prenant conscience du temps qui lui est à la fois personnel et étranger, l'être humain prend conscience de son inquiétude : il œuvre alors dans son présent et cherche à inscrire son inquiétude dans quelque chose qui le dépasse. C'est alors que se présente l'occasion, par le vecteur de l'inquiétude, d'une liberté humaine qui agit au présent et qui s'imprègne de ce qui l'entoure.

La liberté de l'homme inquiet, développée par Lavigne, rejoint la liberté relative de Camus. Cette dernière prend essor dans la réalisation de l'absurde. L'absurde relève de la rencontre entre l'homme porté par son désir d'absolu et d'unité avec le monde, d'une part, et, d'autre part, le monde et ses injustices. Si l'homme de l'absurde « est le contraire de l'homme réconcilié » (Camus, *Sisyphes* 85), il n'en reste pas moins que l'homme doit se confronter à l'absurde, puisqu'il demeure le lieu de la condition humaine et de la liberté de se révolter. C'est par l'absurde que l'être humain comprend que son désir d'unité et de cohérence est insatisfait : cela le révolte.

L'absurde, comme le doute méthodique, nous laisse dans l'impasse. Mais, comme le doute, il peut, en revenant sur lui, orienter une nouvelle recherche. [...] Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte. (Camus, *L'homme* 21)

La condition de la révolte, chez Camus, doit nécessairement naître de l'absurde et maintenir un lien avec celui-ci. L'attitude de l'absurde renvoie à celle de l'exil et « naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde » (Camus, *Sisyphé* 46). La réalité de l'absurde apparaît à l'être humain à partir d'un de ces quatre éléments : le temps, la nature, l'homme et la mort⁶. C'est par la prise de conscience de la mort et de son aspect définitif, indépassable et inévitable, que l'homme comprend pleinement le caractère absurde de l'existence : l'inutilité de la vie et le non-sens de la destinée ne peuvent se justifier devant la réalité « mathématique de l'évènement » (32). Pour Camus, aucune morale ne saurait élucider l'absurdité de la mort, de la maladie et de la souffrance. Cependant, il est possible de bâtir une morale qui donne un sens à la vie, dans laquelle l'amour de la vie soit proportionnel à la haine de la mort qui, elle, demeure pour l'être humain « l'injustice [et] le suprême abus » (123). Pour celui qui entend le chaos du monde, il n'y a plus de refuge possible dans un passé glorieux qu'il s'agirait de recréer ni d'avenir salvateur qui justifierait l'abnégation du présent. L'exil de l'absurde est cette transparence à soi-même qui confronte l'être humain à son présent. De l'absurde, il ne survit aucune transcendance.

L'absurde développé par la pensée camusienne entre en résonnance avec la notion d'inquiétude élaborée par Lavigne. Chez celui-ci, l'inquiétude est le lieu d'une condition humaine authentique, c'est-à-dire lucide face à sa déchirure originelle sans pour autant l'accepter. L'inquiétude est à la fois ce que l'être veut faire taire en lui et ce qui lui permet d'œuvrer à la vie; c'est ce qui le mène à la révolte contre l'absurde, pour paraphraser Camus.

L'homme tente, à travers différentes œuvres — que ce soit le langage, l'art, la science ou la société — de créer la synthèse de sa condition dualiste, celle du corps et de l'esprit, du social et de l'individu. Au fond, l'homme inquiet souhaite cesser de questionner afin de satisfaire son besoin de cohérence. Comme c'est le cas pour l'absurde de Camus, l'inquiétude chez Lavigne est le vecteur de l'action humaine. C'est pourquoi l'inquiétude doit perdurer : il ne faut la taire dans le divertissement abrutissant ou, encore, en considérant les œuvres comme des absolus.

D'ailleurs, en ce qui a trait à la conception du temps, l'absurde abordé par Camus rappelle ce déchirement de familiarité et d'étrangeté qu'est devenu le temps pour le sujet inquiet tel que le comprend Lavigne. Pour Camus, l'homme, avant de comprendre sa condition absurde, vit pour demain, pour l'avenir qu'il se promet de bâtir et pour les rêves qui font naître l'espoir. Puis, au fil des années, la courbe de son temps passé, de ses projets avortés et de ses rêves éteints s'allonge et fait apparaître une nouvelle réalité : « De même et pour tous les jours d'une vie sans éclat, le temps nous porte. Mais un moment vient toujours où il faut le porter [...] [L'homme] y prend sa place. Il reconnaît qu'il est à un certain moment d'une courbe qu'il confesse devoir parcourir » (29 *sq.*). L'être humain prend conscience du temps, il en arrive à se comprendre comme un être porté par le temps. Il « y reconnaît [alors] son pire ennemi » (30). Quel non-sens, en effet, que de s'investir dans ce qui nous échappe; demain est peut-être déjà la fin et hier ne pourra jamais plus être vécu. Autrement dit, l'avenir ne promet rien et le passé est déjà mort. Le temps échappe à l'être humain, mais ce dernier ne peut échapper au temps. Ce qu'il reste alors pour l'homme de l'absurde, la seule donnée raisonnablement véritable et tangible, c'est son présent, seul lieu où il peut agir.

De la prise de conscience de sa condition temporelle absurde, apparaît une nouvelle possibilité pour l'individu : celle de sa liberté relative. Celle-ci est ce qui permet la révolte, soit

le combat contre les injustices du monde. Si l'absurde désenchanté l'homme des transcendances et des absolus, il l'introduit cependant à une nouvelle expérience, celle de la liberté. Celui qui a fait l'expérience de l'absurde réalise pleinement sa liberté. Au contraire, celui qui ne reconnaît pas l'absurde espère et, pour cet espoir, place sa liberté sous tutelle : il est constamment enchaîné par son espoir, sa liberté est toujours à faire, toujours à venir dans un avenir meilleur. À l'inverse, pour l'homme de l'absurde, « il n'y a pas de lendemain. Voici les raisons de [cette] liberté profonde » (84). Cet individu, seul devant son temps, se retrouve complètement investi du présent dans lequel il réalise sa pleine liberté d'esprit et d'action. Mais cette liberté ne signifie pas pour autant une possibilité d'action sans réserve : « L'absurde ne délivre pas, il lie. Il n'autorise pas tous les actes. Tout est permis ne signifie pas que rien n'est défendu » (96). En effet, l'homme absurde a la liberté d'investir son présent, mais cette liberté s'arrête là où commence la révolte de l'autre. Pour le dire autrement, la liberté camusienne est enrégimentée dans la révolte. Elle est une « liberté raisonnable : celle qu'un cœur humain peut éprouver et vivre » (85).

Pour que l'absurde apparaisse à l'être humain, celui-ci doit se confronter au monde et comprendre qu'il est un être pris dans le temps. Cette confrontation à l'absurde permet la révolte; toutefois, cette dernière ne doit pas faire disparaître l'absurde. En effet, faire disparaître l'absurde revient à se réfugier dans un des éléments qui l'ont fait apparaître : soit le monde, soit les principes. La révolte *est* une opposition à l'absurde et aux injustices qu'il révèle. La révolte, pour advenir et perdurer, implique que l'homme n'accepte pas l'absurde. Ainsi, l'homme ne doit pas ignorer l'absurde (ignorance qui dévoile le refuge dans des idéologies) *et* il ne doit pas accepter l'absurde (acceptation qui renvoie, pour Camus, à un consentement nihiliste). L'action de la révolte exige donc de se maintenir dans le lieu de l'existence humaine, où se logent les multiples

contradictions de notre condition. C'est pourquoi Camus refuse à la fois l'idéalisme et le matérialisme. Il développe sa pensée dans la juste mesure entre ces deux théories, tout comme le fait Lavigne.

II. L'*existence* : entre idéalisme et matérialisme

Afin de mettre au jour le temps, puis l'inquiétude, le sujet doit être compris à la fois comme être rationnel, dont les idées et les principes sont porteurs d'une certaine transcendance, et comme être matériel, dont les sensations transforment et orientent sa manière d'être dans le monde.

Lavigne s'oppose à l'idéalisme qui, selon lui, restreint le temps à un concept. Le temps perd alors de sa saveur pour le sujet. Il n'est plus enraciné dans un devenir qui est l'histoire du sujet, mais dans un concept compris et mis en scène par la raison et dont l'aboutissement semble être contenu dans l'universalité. L'instinct et l'affectivité du sujet, qui sont les moteurs du désir de comprendre la transcendance, sont ignorés. Le temps n'est plus un devenir vécu phénoménologiquement, dans lequel le corps et l'esprit incarnent une pensée conjointement créée; il apparaît plutôt comme une gymnastique de l'esprit. La raison cherche à élucider le mystère, sans le vivre authentiquement. Cette conception du temps est au cœur des théories idéalistes qui sont, comme le matérialisme, des cas de subjectivisme. Selon Lavigne,

de ce point de départ [soit l'antinomie cartésienne] deux solutions seulement sont possibles : tout réduire à l'esprit ou à la matière. Or quelle que soit la solution élue, le résultat est le même : tout est enfermé dans le sujet. Le matérialisme et l'idéalisme sont des subjectivismes. (Lavigne 53)

Lavigne s'oppose à la fois à la conception idéaliste et à la conception matérialiste du sujet. Par une longue argumentation sur Hegel, il démontre de quelle façon le philosophe

allemand, tout en reprenant l'idée chrétienne de la Trinité, effectue un déplacement majeur de la notion de transcendance. « Toute la philosophie de Hegel vise à rapprocher l'homme fini de Dieu fini » (45). Pour ce faire, Hegel ramène le réel à l'idée. Celle-ci se constitue par le rapport de l'essence et de la conscience qui la porte. L'être apparaît ainsi en tant que raison qui a dépassé sa subjectivité sensible et immédiate, pour saisir son essence et penser l'existence. Le sujet, pour Hegel, n'existe que s'il manifeste son essence comme « raison d'être » (43)⁷. L'existence est le berceau de l'idée, duquel cette dernière doit se défaire en dernière instance. Ainsi, en se coupant du sensible, Hegel atteint l'achèvement de la pensée. « [Le Je] a la certitude de soi-même; — il est le Dieu apparaissant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir » (Hegel 638).

Même s'il la tient pour géniale, Lavigne s'oppose à la théorie hégélienne, sur deux points fondamentaux. D'une part, en posant la possibilité d'une fin de l'Histoire, celle-ci étant réconciliée dans le concept, Hegel éloigne l'être humain de l'inquiétude qui est, pour Lavigne, l'instituant du sujet. C'est à partir de l'inquiétude que le sujet cherche à rejoindre constamment la transcendance. Il se dépasse continuellement pour cet idéal et, ce faisant, il atteint une part essentielle de lui-même qu'il exhibe dans des œuvres : « Lorsqu'il fait la science, l'art, la politique, il espère trouver la paix au terme de ses efforts. Ce qu'il recueille, alors, c'est une intelligence plus exigeante, un cœur plus généreux » (Lavigne 51).

Cela pose le second problème inhérent à la théorie hégélienne : en subsumant le réel dans l'idée, le sujet et la singularité dans l'essence, et le temps dans le concept, Hegel rejette la part sensible du soi ou le corps. Pour le dire autrement, Hegel ne retient que le « je pense » de Descartes. Le sujet n'est sujet qu'à travers la contradiction et la négation de sa capacité sensible, qu'il « abandonne » (Hegel 48). Ainsi, les instincts et les affects ne sont pas considérés comme des supports *essentiels* au développement des idées. Le particulier est englobé dans l'universel. Il

n'est qu'une étape, qu'il faut achever, pour atteindre le concept. En ce sens, la théorie hégélienne est bien un « subjectivisme » (Lavigne 53) : elle réduit le réel à la théorie, de façon à masquer l'inatteignable. Elle satisfait le désir, en même temps qu'elle le désarme et le fait taire. En se restreignant à l'abstraction, une facette de notre humanité est passée sous silence; sans cette rencontre du senti et de l'idée, sans l'affectivité, l'inquiétude qui nous pousse à redéfinir les limites de notre entendement ne nous tient plus. Pour Lavigne, l'intelligence « agit en autant que le corps [soit] capable de l'interroger, d'entendre sa réponse et de se l'exprimer [...]. L'intelligence est partout distincte du sensible et cependant on ne la trouve nulle part en dehors de lui » (55).

Mais Lavigne pose également les bases d'une critique éclairée du matérialisme qui, selon lui, « confond toutes les opérations de la vie psychique, qu'elles transportent ou non une signification [...] [qui] place tout sur le même plan » (56). Pour Lavigne, vivre uniquement sous le registre des sens « ne [...] laisse aucun répit. [Le sujet] réclame juste assez d'attention pour rendre la réflexion impossible. Cet homme ne possède rien, il ne dirige rien. Sa vie se distingue à peine de celle de la machine » (33).

L'expérience du nourrisson, sur laquelle Jacques Lavigne s'est attardé, démontre bien le subjectivisme du matérialisme. En s'inspirant de la théorie de Jean Piaget, Lavigne insiste sur le fait que « l'expérience elle-même met en doute [la] conception mécanique de l'esprit et de sa vie » (56). En effet, Piaget met en lumière le fait que le réflexe n'est pas un instinct : il n'est pas une capacité que le nourrisson possède immédiatement. Le réflexe est plutôt le lieu d'une histoire, celle du nourrisson qui fait graduellement des expériences. Le nourrisson s'adapte au fur et à mesure de ses tentatives. « [I]l s'agit [...] d'un comportement qui présente une histoire et qui vient compliquer les simples *stimuli* liés à l'état de l'organisme considéré en un moment donné

du temps » (Piaget 62). Il est faux de dire que la connexion entre le sein maternel et la bouche du nourrisson est spontanée. L'enfant doit apprendre et cela peut prendre plusieurs jours. Ainsi, c'est par l'histoire du réflexe « que la vie psychique va naître et faire un premier apprentissage de ses ressources [...] [Tout comme] la vision [est] le sujet qui se comprend à travers un organe » (31). Le sensible, l'affect et l'instinct ne sont jamais purs; ils sont le lieu d'une rencontre et d'une histoire qui les dépassent. « Car si l'instinct a sa propre histoire, il ne la conclut pas lui-même. Toute sa fonction est de servir d'impulsion à une autre histoire, qui se déroule sur un autre plan : celui de la raison et de la vie consciente » (Lavigne 73). L'enfant est amené, par son insuffisance à s'auto-satisfaire, à utiliser les objets qui se révèlent graduellement comme autres que lui. Il prend alors conscience du monde « comme autre que nous [en dépassant] la sensation qui n'est que par nous » (78).

Ainsi, Lavigne tente de dépasser à la fois le matérialisme et l'idéalisme. En partant d'une théorie de l'existence qui interroge la dynamique entre le sensible, le réel et l'intelligence, Lavigne cherche à rendre compte du temps, du devenir et, à travers cela, de cette inquiétude, cette affectivité inquiète, qui est le *moteur* même de l'existence, inquiétude qui « pousse l'homme en avant et l'empêche de se confondre avec le devenir qui tente de le submerger » (79).

Si l'opposition de Lavigne au matérialisme et à l'idéalisme cherche à privilégier une posture inquiète afin de faire advenir une action humaine véritablement ancrée *dans* l'existence, l'attitude de Camus face au matérialisme et à l'idéalisme est encore plus critique. Pour Camus, idéalisme et matérialisme ont comme effet de favoriser une attitude conformiste et opportuniste. Sur ce point, il discute les effets de l'idéalisme rousseauiste, dont le principe de volonté générale a été repris par les jacobins sous la forme d'une transcendance implacable; de l'idéalisme « incarné » de Hegel, qui transforme l'histoire en lieu d'incarnation de l'idéal; et du matérialisme

historique de Marx, qui reprend l'incarnation de l'histoire hégélienne pour en faire une relation entre rapports de productions. Pour Camus, l'absurde incite à la révolte qui, elle, implique la mesure, lieu où se déploient l'amour et la solidarité. En ce sens, idéalisme et matérialisme brisent tous deux, par leur démesure, ce fragile équilibre : « La mesure, face à ce dérèglement, nous apprend qu'il faut une part de réalisme à toute morale : la vertu toute pure est meurtrière; et qu'il faut une part de morale à tout réalisme : le cynisme est meurtrier » (Camus, *L'homme* 355).

Camus nous rappelle d'ailleurs la terreur Jacobine, inspirée de l'idéalisme rousseauiste⁸. Pour lui, l'idée de « volonté générale », réinterprétée par Saint-Just, incite à un « délire logique [appuyé sur] l'échafaud [qui] assure l'unité rationnelle, l'harmonie de la cité. [L'échafaud] épure, le mot est juste, la république, élimine les malfaçons qui viennent contredire la volonté générale et la raison universelle » (156). Camus voit dans le transfert du droit divin monarchique au principe universel de la raison le premier pas, opéré par la Révolution française, vers une divinité « du peuple, dans la mesure où sa volonté coïncide avec celle de la nature et de la raison » (151). Ce principe de morale formelle, dans laquelle la raison universelle commande une conduite, prépare, selon Camus, l'avènement de la Terreur, considérant que toute dissension bafoue l'autorité de la nouvelle divinité et exige, en ce sens, punition. Si la réalité n'est pas en harmonie avec le principe de raison universelle et de volonté générale alors, par « vertu citoyenne », il faut punir la réalité. Car la réalité vient déranger ce désir d'unité qui, dans l'idéologie, semble être pratiquement comblé; il ne reste que quelques sacrifices pour que la cohérence du monde apparaisse enfin à l'homme qui ne voit plus l'absurde : « Là comme ailleurs, nous retrouvons la passion pour l'unité. Toute révolte suppose une unité. Celle de 1789 exige l'unité de la patrie [...]. Les factions seront criminelles parce que les principes restent intangibles » (155).

Pour Camus, Hegel a cherché à en finir avec toute transcendance, considérant l'idée de volonté générale de Rousseau comme telle⁹. « Hegel a cru discerner que la Terreur était contenue d'avance dans l'abstraction des principes jacobins. Selon lui, la liberté absolue et abstraite devait mener au terrorisme; le règne du droit abstrait coïncide avec celui de l'oppression » (164). Pour ce faire, Hegel tente d'incarner les concepts dans l'existence; c'est tout le mécanisme de la dialectique que de synthétiser les oppositions de l'existence dans le concept. L'existence prend alors la figure de l'essence, dont la preuve est promise lors de la réconciliation historique du monde dans le concept. Ainsi, l'absurde n'apparaît plus à l'homme : les injustices sont, en fait, résolues par elles-mêmes dans la synthèse dialectique. La raison incarnée de Hegel tente de surpasser le problème mis en scène par la Terreur en posant la raison dans l'universel concret, transformant l'existence en une essence « cachée » par les contradictions qui seront, ultimement, réconciliées.

La vérité, la raison et la justice se sont brusquement incarnées dans le devenir du monde. Mais en les jetant dans une accélération perpétuelle, l'idéologie allemande [a pour effet de faire de] la raison devenir et conquête. L'action n'est plus qu'un calcul en fonction des résultats, non des principes. Elle se confond, par conséquent, avec un mouvement perpétuel. (165)

Ce mouvement perpétuel implique nécessairement un sacrifice de la réalité en fonction du résultat qui est espéré par l'action. En discutant la dialectique hégélienne, basée sur le concept, ainsi que la reprise qu'en fait le matérialisme historique et sa notion d'histoire scientifique, Camus dit que l'un comme l'autre se transforment en nihilisme :

L'attitude de Hegel [...] ne peut entraîner que deux attitudes : ou la suspension de toute affirmation jusqu'à l'affirmation de la preuve, ou l'affirmation de tout ce qui, dans l'histoire, semble voué au succès, la force en premier lieu. Dans les deux cas, un nihilisme [qui a puisé] une grande partie de son inspiration dans une philosophie du conformisme et de l'opportunisme. (179 sq.)

Ce conformisme, selon Camus, qu'il provienne de l'idéalisme ou du matérialisme, brise la possibilité de révolte de l'homme. Les deux théories provoquent le même effet : elles instaurent une oblitération d'une partie de la réalité. Les idées et la réalité étant divisées entres elles, l'être humain ne constate plus la contradiction entre les principes qui l'animent et les injustices du monde. C'est ce que Camus nomme un « messianisme politique » (232), soit une promesse d'accomplissement final. L'individu peut alors s'engluier dans l'impression d'une réconciliation à venir. Également, l'absurde étant tu, l'individu n'est plus tenté de se révolter. Sans la limite que l'homme pose dans la révolte, limite qui rappelle la présence de l'absurde, la société peut être tentée de retrouver l'unité; elle sombre alors dans la terreur et anéantit la communauté humaine.

III. L'inquiétude en société : une révolte que l'on cherche à taire

La critique de l'idéalisme et du matérialisme que font Lavigne et Camus relève principalement du fait que ces deux perspectives théoriques ont pour effet de *dissocier* les affects de la réalité humaine et des idéaux existentiels de l'homme. Si les deux penseurs proposent une théorie de la non-réconciliation, c'est afin de favoriser une attitude créatrice de l'être humain en société. Pour Lavigne, il s'agit d'œuvrer dans l'inquiétude pour finalement apprendre à aimer l'autre. Pour Camus, il faut combattre l'injustice par la révolte, sans pour autant sombrer dans l'absolue liberté; la révolte entraîne à la liberté relative et à la mesure, lieu de l'amour et de la fraternité, comme nous le verrons ci-dessous.

D'abord, en ce qui a trait à Lavigne, la question est de savoir comment nous pouvons assumer notre inquiétude en société. De cette interrogation surgit le sens de l'organisation des singularités en communauté. Le libéralisme et le communisme, en tant qu'options sociales fortes,

sont analysés à ce titre par Lavigne. Au final, l'histoire est l'élément qui permet de comprendre ce qui fait de la société une œuvre qui s'accomplit sans cesse dans le devenir. La société, malgré le fait que la tentation en soit forte, ne peut être confondue avec l'absolu qui est, lui, le moteur par lequel et pour lequel elle perpétue sans cesse son mouvement. Après tout, les sociétés, comme les êtres humains, sont mortelles.

Pour Lavigne, « [l]a société est immanente à l'homme et l'homme à la société » (Lavigne 177). Le philosophe québécois considère qu'une société idéale doit être formée d'abord par la liberté relative de chacun. « [L]a société c'est l'humanité, c'est-à-dire la qualité d'homme reconnue dans tous les hommes; la consécration de la dignité de chacun. Il n'y a pas de communauté sans vie personnelle » (177). Cette communauté idéale est basée sur la liberté qui, elle, est intrinsèquement liée à la capacité d'agir en dehors de toute idéologie afin d'assumer l'inquiétude humaine et d'œuvrer dans le monde.

Comme l'homme, qui est déchiré entre des passions contradictoires et des idées opposées, la société s'édifie sur un continuel déséquilibre. Les différents modes d'organisation de la société se transforment dans l'histoire au fil de leur incapacité à combler entièrement le désir d'unité et de cohérence des hommes, qui les créent en aspirant à la plénitude. Car les déséquilibres que les représentations de la société tentent de régler sont constitutifs de la condition sociale même. Les déséquilibres entre l'individu et la communauté, entre le passé, le présent et le futur, sont garants du mouvement de la société. En même temps, ces échecs peuvent contrarier le désir et « le rendre impossible. C'est pourquoi on sera tenté d'échapper à l'histoire » (181). L'homme peut alors avoir tendance à poser la société comme une totalité transcendante. Si la société s'accomplit, il n'y aura plus de mouvement, plus d'œuvre à créer, le déséquilibre ne sera plus assumé. De cette façon, le sujet semble avoir atteint l'absolu. La société qu'il habite

sera alors celle de la fin des temps, incarnation d'un ordre supérieur à tous ceux qui l'ont précédé et modèle pour toutes les autres communautés, lesquelles ne seront qu'une perpétuelle copie de son propre arrangement.

Lavigne nomme cette tendance une « mystique collective » (172), ce que nous pourrions rapprocher de l'expression de « messianisme politique » utilisée par Camus. La mystique politique se présente comme une façon d'organiser la société et comme une norme à laquelle les êtres humains se réfèrent. En réalité, il s'agit plutôt d'une doctrine qui a « l'avantage de donner à nos actes, en apparence les plus égoïstes, comme de posséder ou de revendiquer, une signification éthique » (172). Elle n'est pas une œuvre, mais plutôt l'apparence d'une œuvre qui camoufle le déséquilibre. Plus précisément, c'est une œuvre qui a perdu l'idéal de représentation de l'absolu en niant le devenir.

Pour Lavigne, le phénomène des mystiques collectives trouve une résonance dans le mode de fonctionnement du capitalisme et du communisme. « On a dit de ces systèmes qu'ils étaient des matérialismes et, cependant, c'est sous forme de mystiques qu'ils s'affrontent : mystique de la liberté; mystique de la communion dans l'égalité » (188). Pour consolider leur caractère totalisant, ces mystiques empruntent à la fois à l'idéalisme et au matérialisme. Les deux systèmes proposent des modes de fonctionnement très différents. Le premier s'appuie sur une forme d'idéalisme pour légitimer paradoxalement un matérialisme, alors que le second se fonde sur le matérialisme historique pour ensuite imposer un idéal.

Le libéralisme, en s'inspirant du rationalisme des Lumières, prétend connaître la nature profonde de l'homme et les grands principes qui permettent de gouverner l'humanité. Tout comme le libéralisme, le capitalisme justifie ses difficultés en se référant aux imperfections de la nature : les lois du marché nécessitent parfois quelques transformations. *L'esprit* du capitalisme

intègre les valeurs sociales prônées à un certain moment pour à la fois se les approprier et pour se justifier en les neutralisant. Il ne vise cependant d'autre fin que celle qui lui permet d'être : le processus d'accumulation. Le problème, dit Lavigne, n'est pas de « chercher un profit dans les affaires, mais que tout soit une affaire » (191). En se nourrissant des contradictions du présent, le capitalisme s'adapte à un présent qu'il cherche à rendre perpétuel, comme si ce système pouvait prétendre à « la fin de l'histoire ». « Le capitalisme refuse [l']absolu, ou, plutôt, il lui substitue ce présent terrestre dont il a fait son infini. Il nie l'histoire parce qu'il ne veut pas être mortel » (193). On peut comprendre le sens de ce refus en observant le rapport du capitalisme à l'histoire. La limite de la société est l'histoire, comprise comme un passé qui nous hante et un futur qui nous manque. En prétendant combler le manque par la consommation effrénée, le capitalisme présente le passé comme un vieil archétype inutile et le futur comme le simple prolongement du présent.

Pourtant, selon Lavigne, le capitalisme est une mystique collective moins nocive que celle incarnée par le communisme. Contrairement au capitalisme, qui nie le temps en prétendant maintenir un perpétuel présent, le communisme défend une philosophie de l'histoire. Pourtant, cette dernière ne rend pas compte du devenir, car elle ne considère qu'un avenir très étroitement défini. En réaction aux effets du capitalisme, le communisme accapare le présent en prétendant travailler à la réalisation de l'avenir, qu'il promet égalitaire, juste et libre. Mais cette promesse est constamment trahie par les événements, dont les contradictions paraissent sans cesse éloigner de l'avenir radieux pour lequel on justifie les sacrifices du présent. Ainsi, le travail, « que le communisme glorifie [...] comme une source d'humanisme et de libération » (195), est dans la réalité considéré au regard de la productivité et non, contrairement au discours, de la dignité de

l'être humain qui travaille. De même, le communisme, derrière sa prétention à la solidarité, « fait peu de cas de la vie humaine » (195); les camps et les déportations en sont la triste illustration.

En ce sens, en se basant sur l'analyse de l'histoire, le communisme prétend connaître la manière d'atteindre la réconciliation. L'avenir est donc considéré comme l'accomplissement de la promesse, pour laquelle la mystique justifie sa domination sur le présent et sur l'homme. Cependant, la façon dont le communisme domine le présent gâche l'avenir qu'il promet. Il défigure un présent qui deviendra le passé d'un futur bien éloigné de celui promu. « Mais quelle est donc cette humanité de demain qu'on ne peut construire qu'en reniant celle d'aujourd'hui? Quel est cet homme futur dont l'ancêtre a si peu de prix? » (196)

C'est pourquoi « [s]i, dans la pratique, il faut choisir, ce sera ce capitalisme où, tout de même, il reste une zone de liberté » (196). Cette liberté permet l'épanouissement de la pensée, sans la crainte de la terreur. Mais, dit Lavigne, il faut user de la liberté, autrement qu'en la sublimant dans les divertissements capitalistes. Le sujet doit donc aller *au-delà* du principe « par lequel [le capitalisme] se justifie » (196).

Dans ces conditions, le sujet de la société peut apprendre à faire de son inquiétude le vecteur d'œuvres qui marqueront le temps et transformeront les générations futures et cela, dans le respect pour ceux qui ont visé cet idéal bien avant lui, sans jamais en finir avec l'inquiétude. Le sujet comprend que son inquiétude le dépasse et qu'elle peut être le lieu d'une communauté et d'une solidarité entre les êtres humains. Pour cela, il est essentiel que le sujet soit *à l'écoute* de ses affects et qu'il commence par admettre son inquiétude humaine. Il doit également résister à la *neutralisation affective* que propose le capitalisme par la consommation fétichisée.

IV. L'amour humain: lieu de l'inquiétude et de la révolte

Chez Lavigne et chez Camus, la liberté implique, même implicitement, une résistance à la société : cette dernière n'est pas une finalité. L'homme doit être capable de se confronter au monde sans considérer les tendances sociales de son époque comme des absolus. La société n'est pas une totalité; elle ne doit pas faire taire l'inquiétude. Si Lavigne choisit le libéralisme, c'est pour user d'une liberté autonome. Cette autonomie implique une posture humble de l'homme, qui doit apprendre à assumer sa finitude et son désir insatisfait d'unité avec le monde.

Le sujet qui a consenti à l'inquiétude a compris le caractère transitoire de l'œuvre qu'est sa vie. Il est sorti de son égoïsme pour apprendre à aimer le monde et les autres. L'importance de l'acceptation de la finitude est majeure. Comme le dit Lavigne, « [i]l faut qu'il y ait dans notre action quelque chose de cette issue fatale et impensable qu'est la mort. En effet, c'est par cette idée dramatique que l'éternité, l'essentiel et le définitif s'incorporent à nos actes » (207). La conscience de notre finitude, comprise rationnellement et émotionnellement à la fois, ne mène pas au désespoir, mais plutôt à un détachement de soi, à une sortie de la contingence qui permet de saisir le sens de la vie. Ce sens nous dépasse et perdure au-delà de notre fin. Car dans la compréhension de notre fin, c'est l'amour des autres et du monde que nous découvrons. Les deux chemins, celui de l'amour et celui de la conscience de la finitude, se rejoignent : l'un permet l'autre et lui donne son sens.

Pour Lavigne, c'est donc la conscience du décalage entre son être fini et l'infini qui permet au sujet d'être responsable de son devenir. Il s'engage alors dans des œuvres dans lesquelles il trace son histoire, toujours en maintenant l'humilité de sa condition finie. En effet, la mort se présente comme le terme inéluctable de notre vie, dont l'impérieuse irréversibilité oriente notre histoire bien avant sa fin. En nous éloignant de notre présent, la mort est l'appel du

devenir. Elle nous induit à représenter ce qui nous manque avant de ne plus être. Il faut, par l'amour pour le monde et les autres, tenter de transmettre cet éveil du manque pour que se poursuive le mouvement du devenir humain. En ce sens, la conscience de la finitude est la clé de la responsabilité envers le devenir, en tant que nous sommes « témoins de notre origine et rendus au terme de notre vie » (24).

Camus, quant à lui, considère la mort comme un élément central de l'absurde. En fait, la mort est *comme* l'absurde : une implacable fatalité. Elle incite à la révolte. « [Ce n'est que] sur fond de révolte que Camus assume — et non pas accepte — la mort comme signature radicale de la finitude humaine » (Corbic, *Camus* 132). La mort dans la révolte en est déjà une moins absurde : la mort a alors un visage plus humain. En effet, Camus appelle l'homme à se maintenir dans la révolte, lieu où il constate l'absurde et le combat : mourir révolté, c'est mourir lucide et fraternel.

Pour comprendre la mesure proposée par Camus, il faut d'abord considérer le rapport entre la révolte et l'amour. L'homme doit prendre conscience de la vie par l'absurde et trouver l'amour de la vie et des autres par la révolte. Cet amour peut s'incarner dans les petits et les grands gestes quotidiens. « Le monde restera “notre premier et notre dernier amour”, selon le mot de Camus, parce que l'amour de l'existence est tout l'amour du monde » (Mattéi, *Premier* 106). Si l'homme absurde est toujours en proie au nihilisme, dont le suicide nihiliste illustre sa déception la plus criante, c'est que l'homme, avant de réaliser l'absurdité de l'existence et les injustices qui y règnent, *s'attendait* à l'amour. La révolte naît donc d'une opposition à l'injustice par amour de la vie et, en ce sens, on peut dire que « [l]a révolte est [...] originairement *et* ultimement liée à l'amour » (Corbic, *Humanisme* 233). Dans la révolte, l'homme dit *oui* à la vie et *non* à l'injustice. Ce *non* signifie l'affirmation d'une limite. Quelque chose ne peut être franchi

sans susciter de résistance, sans briser la dignité humaine. Ainsi, la révolte naît de la mesure, de cet endroit précis de la limite qui fait entrevoir l'absurde. Être homme révolté, c'est se maintenir *dans* cette mesure, que les extrêmes, tant ceux relevant de l'idéalisme que ceux relevant du matérialisme, cherchent à faire taire en présentant un absolu. L'homme révolté est celui qui éprouve sa liberté et les limites qui lui sont inhérentes. Car cette liberté, il le sait bien, n'est pas absolue : elle est tout entière en confrontation avec le monde et les injustices. Elle s'incarne dans la vie par des actions libres qui doivent nécessairement être déployées dans un rapport aux autres. Ainsi, pour Camus, « [c]haque liberté humaine, à sa racine la plus profonde, est ainsi relative. [La liberté absolue, celle de tuer par exemple,] se coupe de ses racines, elle erre à l'aventure, ombre abstraite et malfaisante, jusqu'à ce qu'elle s' imagine trouver un corps dans l'idéologie » (Camus, *L'homme* 341). La liberté inhérente à la révolte est donc une liberté de mesure, qui laisse ouverte la contradiction absurde en maintenant l'homme dans son présent. En ce sens, se réfugier dans les extrêmes est une facilité, selon Camus, puisque « la démesure est un confort, toujours, et une carrière, parfois. La mesure, au contraire, est une pure tension » (360). La révolte, elle, est beaucoup plus ardue que tout extrême; elle tire son origine de la juste mesure entre la liberté et l'égalité, entre l'individu et la communauté, et entre la réalité et les principes. Ainsi, la mesure est ce lieu où rien n'est nié. Il s'agit de se maintenir dans les diverses contradictions, au point fragile où elles se rencontrent. Mesure et révolte sont donc intrinsèquement liées : la première est le principe fondateur de la seconde, tandis que la seconde rend possible la communauté des hommes : « En même temps que la révolte suggère une nature commune des hommes, la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature » (352 *sq.*).

Construire une société en accord avec la racine propre de l'être humain exige de rester à la mesure de ce que ce dernier peut. Être révolté consiste alors à prendre conscience de l'absurdité de l'existence, de sa révolte et de sa solidarité avec la souffrance des autres. « Si la révolte pouvait fonder une philosophie [...] ce serait une philosophie des limites. [La révolte] prend le parti d'une limite où s'établit la communauté des hommes » (347).

Au final, Camus et Lavigne nous invitent à assumer notre condition humaine, bien qu'ils sachent que cette posture est « à la fois ce qu'il y a de plus facile à faire et de plus difficile » (Camus, *Sisyphes* 91). L'absurdité du réel nous confronte à notre état de non-réconciliation et d'inquiétude; et cependant, notre désir d'unité nous pousse toujours à nous réfugier dans un absolu qui occulte cette contradiction qui, elle, est à l'origine du sentiment de l'absurde. Que ce soit par une théorie matérialiste ou idéaliste, ou par les idéaux sociaux brièvement exposés ci-dessus, l'inquiétude et la révolte peuvent toujours être tuées. Les absolus sont toujours une *tentation* sociale, politique et affective. Comme le dit Camus : « Quoi que nous fassions, la démesure gardera toujours sa place dans le cœur des hommes, à l'endroit de la solitude. Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde : elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres » (Camus, *L'homme* 361). La condition humaine est donc celle de l'inquiétude et de la révolte; elle implique un déchirement interne, qui est lutte contre la démesure; elle appelle à sortir de soi-même pour aimer, mais sans embrasser complètement les idéologies sociales. La condition humaine, par l'inquiétude et la révolte, implique nécessairement une confrontation à l'absurde, mais sans jamais accepter ce dernier. Elle favorise l'action humaine, en maintenant une liberté relative de l'individu par rapport à son temps, dont il reste critique. Il ne faut pas que l'homme « se croyant enfermé dans un devenir sans issue, [se] résign[e] à l'absurdité de l'existence; ou

encore, se confiant à quelque évolution immanente, [attende] le bonheur d'un progrès social et indéfini » (Lavigne 214 *sq.*).

Nous comprenons alors que l'existence de l'être humain s'enrichit de la conscience qu'il a de lui-même quant à sa condition de non-réconciliation. La contradiction humaine entre le désir d'unité et d'absolu, d'une part, et l'incohérence du monde, d'autre part, n'est pas « un achèvement, mais la conscience d'une limite, d'une ouverture, d'une attente. Cela n'est pas quelque chose de négatif, mais le fondement le plus positif de notre meilleur amour des hommes, de notre intelligence la plus compréhensive de l'univers » (216 *sq.*). Pour Lavigne comme pour Camus, l'état de non-réconciliation avec le monde fait souffrir, mais ouvre également l'homme à la beauté du monde et à l'amour des autres. Après tout, « il faut imaginer Sisyphe heureux » (Camus, *Sisyphe* 168).

Notes

¹ Il serait du plus grand intérêt de se pencher sur la réception de l'œuvre de Jacques Lavigne au Québec. L'ouvrage de Jacques Beaudry, *Autour de Jacques Lavigne*, admirablement documenté, a amorcé ce travail. Beaudry brosse un tableau de l'ambiance intellectuelle du Québec des années 1950-1970, tout en présentant des extraits de textes de Jacques Lavigne et en montrant les réactions que certains de ceux-ci ont suscitées. Jean-Paul Robillard, dans *Le petit journal*, écrit ainsi à propos de *L'inquiétude humaine* : « l'originalité de Lavigne [n'est pas] mince au Canada français où le thomisme intégral est parvenu ou presque à occuper jusqu'ici tout l'espace de la pensée philosophique [...]. [I]l ne me reste qu'à saluer *L'inquiétude humaine*, comme l'une des meilleures œuvres, sinon la première, que nous ait donnée un jeune philosophe laïc de chez nous » (Beaudry 28). Dans « Mon inquiétude d'homme », qui est en quelque sorte un essai intime sur l'inquiétude, Guy Robert explique : « C'est à ce moment [après avoir cherché dans des auteurs lointains une réponse à l'inquiétude] que j'ai rencontré *L'inquiétude humaine* de Jacques Lavigne. Synthèse lumineuse, large, aérée, profondément collée à la double condition humaine : ontologique et existentielle; et qui, en plus de ses nombreuses qualités intrinsèques, venait d'un penseur canadien » (30).

² Nous pourrions nommer, entre autres, Jean-Paul Sartre. Comme le dit Jean-Yves Guérin : « Peu d'auteurs ont été autant haïs et vilipendés que Camus » (cité in Walker 103). Si Camus a été apprécié à ses débuts, son indépendance de pensée a entraîné au fil du temps de nombreuses

critiques. « Quant à Sartre, il avait, avec ses amis, admiré le sombre pessimisme de *L'étranger* et du *Mythe de Sisyphe*, mais quand ils avaient ensuite découvert le réalisme et l'optimisme de Camus, leur intérêt s'était évanoui » (Lottman 518).

³ Nous aborderons ultérieurement la perspective de Camus sur le communisme et les Révolutions française et russe.

⁴ Les œuvres sont une manière de donner sens au monde; l'œuvre peut renvoyer à la fois à l'art, à la science, au langage, à la société, à la philosophie, etc. Pour Lavigne, en s'investissant dans des œuvres, c'est-à-dire dans des projets communs dont la signification fait sens socialement, l'homme inquiet cherche à résoudre sa déchirure affective avec le monde par « une tentative de réconciliation » (Lavigne 159).

⁵ Dans le cadre de cet article, nous nous restreignons à aborder l'analyse que fait Lavigne de la société. Dans *L'inquiétude humaine*, Lavigne prend soin de comprendre le rapport de l'inquiétude à une diversité d'œuvres, dont le langage, l'art, la science et la société.

⁶ Nous développerons ultérieurement dans le texte l'importance accordée par Camus au temps et à la mort pour penser l'absurde. Pour Camus, l'absurde peut aussi se dévoiler au travers de la nature et de l'homme. En effet, la nature apparaît à l'homme comme un profond mystère. On s'aperçoit alors « que le monde est "épais", [on] entrevoit à quel point une pierre est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage peut nous nier » (30). La raison humaine ne peut expliquer complètement la nature. Cette dernière reste inhumaine et « cette étrangeté du monde, c'est l'absurde » (31). L'homme est autre vecteur par lequel l'absurde apparaît; il s'agit en fait de l'homme lui-même dans sa sombre capacité à être inhumain. Sans même aborder les méandres de l'histoire, qui sont nombreux à montrer l'homme dans sa pleine cruauté, Camus rappelle ces petits moments quotidiens où cet autre homme, inconnu comme familier, se révèle à nous dans toute son étrangère insignifiance : « Un homme parle au téléphone derrière une vitre; on ne l'entend pas, mais on voit sa mimique sans portée : on se demande pourquoi il vit. Ce malaise devant l'inhumanité de l'homme même, cette incalculable chute devant l'image de ce que nous sommes, cette "nausée" [...] c'est aussi l'absurde » (31).

⁷ La pensée tend donc à la désincarnation, car elle ne peut advenir comme pensée pure que si elle est détachée des données sensibles qui lui ont pourtant permis d'apparaître : le sujet doit au final faire fi du réel, de son milieu et des multiples facteurs qui, le touchant, ont œuvré à l'édification de sa pensée. Plus encore, pour que la pensée atteigne l'universel et le concept, le sujet, en tant qu'être sensible, doit être exclu du devenir de la pensée. L'idée est donc l'incarnation de l'essence et non de l'existence.

⁸ Dans *L'homme révolté*, lorsqu'il critique la terreur jacobine (associée, selon lui, à la pensée de Rousseau) et le terrorisme d'État communiste (qui s'inspire de Hegel et de Marx), Camus prend soin de mentionner que les dérives violentes de la réalité historique n'étaient certes pas souhaitées par aucun de ces philosophes. C'est la réappropriation (et la déformation) du potentiel absolutiste en chacune de ces théories que Camus critique : « Rousseau, bien entendu, n'[']aurait pas voulu [la terreur]. Il faut mettre au début de cette analyse, pour lui donner ses limites, ce que

Rousseau a déclaré fermement : “Rien ici-bas ne mérite d’être acheté au prix du sang humain” » (Camus, *L’homme* 142).

⁹ Pour Camus, *La phénoménologie de l’esprit* est « un *Émile* métaphysique. Chaque étape est une erreur et d’ailleurs s’accompagne de sanctions historiques presque toujours fatales, soit à la conscience, soit à la civilisation où elle se reflète. [...] Le rapprochement de Hegel et de Rousseau a un sens. La fortune de la *Phénoménologie* a été de même sorte, dans ses conséquences que celle du *Contrat social*. Elle a modelé la pensée politique de son temps. La théorie de la volonté générale de Rousseau se retrouve d’ailleurs dans le système hégélien » (Camus, *L’homme* 169).

Textes cités

BARIL, André, « Entretien avec Marc Chabot », *Combat*, vol. 7, n° 1 et 2, 2003-2004, p. 6.

BEAUDRY, Jacques, *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d’un philosophe québécois de 1935 à aujourd’hui, accompagnée d’un choix de textes de Jacques Lavigne*, Trois-Rivières, éd. du Bien Public, 1985.

CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 2010.

—, *L’homme révolté*, Paris, Gallimard, 1963.

CORBIC, Arnaud, *Camus, l’absurde, la révolte et l’amour*, Ivry-sur-Seine, éd. de l’Atelier, 2003.

—, « L’“humanisme athée” de Camus », *Études*, vol. 399, 2003, p. 227-234.

HEGEL, *Phénoménologie de l’esprit*, vol. 1, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

LAROSE, Jean, « Le père tendre et le mensonge », *Le Devoir*, Montréal, 4 avril 1997, p. A9

LAVIGNE, Jacques, *L’inquiétude humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1953.

LEROUX, George, « Le risque de la pensée », *Le Devoir*, Montréal, 8 juin 1999, p. A7.

LOTTMAN, Herbert, *Albert Camus*, Paris, Seuil, 1978.

MATTÉI, Jean-François, *Albert Camus, du refus au consentement*, Paris, P.U.F., 2011.

PIAGET, Jean, *La naissance de l’intelligence chez l’enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963.

WALKER, David H., *Albert Camus, les extrêmes et l’équilibre. Actes du colloque de Keele*, Amsterdam, Rodopi, 1994.