

Pour un bon usage de *L'homme révolté* Franco Fortini lecteur de Camus

L'attention croissante portée à Albert Camus risque de faire de l'auteur de *L'étranger* une figure consensuelle, moins incontournable qu'incontestable. L'image par trop édifiante de l'écrivain qui aurait refusé la tentation extrémiste et les dérives catastrophiques de l'engagement (que Sartre au contraire incarnerait) pourrait rendre difficile de cerner tant les limites de la position de Camus face à la politique et à l'histoire que ce qu'elle apporte néanmoins à la compréhension du XX^{ème} siècle et de son legs.

Afin de rouvrir un questionnement moins banal de cette position, un point de départ utile pourrait être la lecture de *L'homme révolté* que fit Franco Fortini¹ en 1952. Durant la décennie 1950, Fortini, travaillant au renouvellement de l'horizon politique et culturel de la gauche marxiste italienne, relaye les débats et les affrontements autour de Sartre, Merleau-Ponty et Camus et de l'« aire » intellectuelle des *Temps Modernes*. C'est dans ce contexte qu'il écrit un texte sur *L'homme révolté* qu'il reprendra dans son livre de 1957, *Dieci inverni*, un ouvrage décisif pour la formation intellectuelle des courants qui donneront vie à la Nouvelle Gauche des années 1960².

Le texte de Fortini commence par un énoncé lapidaire – « Camus force le respect » – immédiatement suivi d'une distinction entre *L'étranger* – « un livre nécessaire » – et les essais politiques, que sauve la « tension du style »³. *L'homme révolté*, en tant qu'intervention explicite de Camus dans la lutte idéologique, témoigne d'une pensée vigoureuse mais que son manque de clarté – s'exprimant par une écriture « épuisée et excitée » – condamne à « augmenter les confusions et les complaisances »⁴. La critique par Camus du « nihilisme contemporain » reste psychologique et morale, donc subjective ; son effet est moins de provoquer de l'inquiétude et des questions que de fournir une bonne conscience au discours de la Guerre Froide, et en particulier au repentir facile de certains intellectuels anciens communistes. Dans la première partie du texte, la critique fortinienne se concentre sur l'incapacité de Camus à cerner son objet d'une manière historiquement concrète :

Il n'est jamais question de ce que vise la révolte, comme si son objet n'en constituait pas la qualification historique⁵.

La critique du bolchevisme est le paradigme de cette incapacité : Camus néglige les événements historiques et politiques réels, dresse du communisme un portrait fantasmatique et démoniaque, où les images esthétiques et les mythologies personnelles effacent « les problèmes de l'organisation industrielle et du régime de la propriété »⁶. Camus rate une occasion de produire cette analyse critique rationnelle de l'URSS et du stalinisme que Fortini appelle de ses vœux et dont il tient pour plus proche *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty.

Ces aspects de la critique formulée par Fortini représentent un discours nullement surprenant sous la plume d'un intellectuel marxiste antistalinien. Une sensibilité plus singulière se manifeste lorsque l'écrivain italien s'attaque aux racines métaphysiques et existentielles des limites de Camus : à l'idée d'humanité et d'existence que l'auteur de *L'étranger* oppose à la révolte nihiliste et à la Terreur. Dans un geste typiquement fortinien, que l'intellectuel italien répétera, beaucoup plus tard, à l'égard de Pasolini, le texte reproche à Camus de rester en deçà tant de l'ordre profane de la politique que de l'ordre chrétien de la

¹ Sur Franco Fortini, je me permets de renvoyer à ma contribution parue dans *L'Année sartrienne* de juin 2012.

² Franco Fortini, « L'uomo in rivolta » (1952), dans *Dieci inverni* (1957), Bari, De Donato, 1973, p. 111-116.

³ *Ibid.*, p. 111.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 13.

Grâce, et de ne proposer qu'un salut individuel fondé sur le primat de la conscience morale⁷. L'angoisse de pureté que Camus oppose « au péché et à la violence » débouche sur l'abstention, empêche tout mouvement vers les autres hommes :

La réalité de l'Autre n'est pas affirmée en tant qu'extranéation et aliénation, comme pour le marxisme, ni, comme pour le christianisme, en tant que reconnaissance d'une relation filiale : elle est tout simplement laissée de côté. La valeur que Camus invoque s'appelle « conscience », un *Je Suis* instantané et éblouissant, l'individualité qui s'affirme dans l'instant explosif du terroriste⁸.

Ce refus opposé au primat camusien de la conscience morale ne relève pas simplement de la considération réaliste des processus historiques, économiques et politiques, mais plus profondément de ce que la confrontation avec ces processus implique dans l'ordre existentiel : l'inéluctabilité du négatif, la nécessité de traverser la nuit obscure de l'âme et de l'histoire avant d'accéder à la liberté, le nouage que toute action implique entre bien et mal, autonomie et hétéronomie, appropriation et désinvestissement de soi. La lutte contre l'aliénation n'est menée que dans l'aliénation, donc dans l'impureté des positions subjectives, non seulement parce que l'aliénation constitue notre condition factuelle, mais aussi parce qu'elle ne peut être dépassée que par l'aliénation supérieure et libératrice que représente l'action visant une fin commune :

Il est impossible de passer sous silence ce que l'anthropologie et la psychologie nous apprennent à propos des mystifications que l'inconscient, les conditions historiques et la structure économique imposent à la conscience de soi ; et qu'on ne peut sortir de l'automystification que, justement, par le travail, l'agir visant une fin, à cause de sa nature relationnelle, interhumaine, seule à pouvoir vérifier la conscience morale : d'où une convergence tendancielle non seulement entre morale et politique, mais aussi entre activité humaine et *religio*⁹.

La pensée anarchiste et la pensée libérale refoulent « notre complicité avec l'histoire, l'impossibilité de notre innocence »¹⁰, une complicité qui est inséparable de notre rencontre avec les autres dans et par l'action historique émancipatrice, par-delà l'autosuffisance de la conscience morale. Le christianisme formule ce paradoxe comme relation entre péché et grâce, le réalisme politique comme relation entre moyens et fins : dans la pensée hégélienne et marxiste, c'est le travail du négatif.

La position de Fortini représente une conscience *dialectique* des apories du XX^{ème} siècle bien différente de celle de Camus, et qui peut toujours nous apprendre quelque chose face à ses faciles récupérations contemporaines. Mais l'écrivain italien ajoute, dans la dernière partie du texte, un mouvement d'adhésion et de reconnaissance face aux *questions* – distinctes certes des réponses – que Camus a formulées : son « amour passionné de la liberté et de l'amitié » est l'amour des « vertus qui fondent, déjà depuis l'instant présent, la reconnaissance mutuelle des hommes en témoignant de la valeur »¹¹. Le questionnement camusien rappelle avec insistance – et par-delà ses formulations directes – l'exigence que le sens des actions humaines n'échappe pas aux hommes agissant ; il refuse que les destinées individuelles et générales soient gaspillées au nom d'un avenir qui ne serait pas vérifié à chaque instant. Dans le contexte du discours fortinien, cela signifie le refus de toute idée d'un communisme dont

⁷ Fortini a traduit en 1948 *Crainte et tremblement* de Kierkegaard pour les Éditions de Communauté fondées par l'entrepreneur et réformateur social Adriano Olivetti. Ce qui témoigne d'une sensibilité religieuse qui persistera, mais aussi de l'attention au rapport entre absolu et vie quotidienne « invisible » qui caractérise l'existence du « chevalier de la foi ».

⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

les fins ultimes seraient renvoyées à un avenir vague, géré et administré par des appareils politiques qui en incarneraient la seule interprétation légitime, tandis que le présent est laissé à des rapports de pouvoir brutaux, à la *Realpolitik*, et parfois au crime, à la soumission et au cynisme :

Si nous devons demander, aujourd'hui, à ceux qui nous parlent de principes moraux et de transcendance, de parler de ce qu'il faut changer, et comment, dans l'ordre social, de parler enfin de politique et d'économie, de salaires et de propriété, nous devons aussi demander à ceux qui nous parlent de politique et d'économie, de révolution et d'humanité future, de nous dire ce qu'ils voudraient faire de la vie présente – possible, limitée et nôtre – et de notre mort, en refusant d'être renvoyés perpétuellement à l'avenir¹².

Le mouvement dialectique aboutit à un renversement ultérieur : l'ambiguïté inéluctable de l'action implique certes l'impureté des fins inquiétées par le négatif des moyens et des situations ; mais elle implique aussi la *présence permanente des fins et des valeurs dans la nécessité des circonstances et des moyens*. Encore une fois, l'unité tendancielle des destinées générales gouverne cette dialectique d'absence et de présence : les actes de la reconnaissance entre les hommes « commencent *ici et maintenant*, dans l'identité entre moyens et fins et dans la pratique de cette *farouche humilité* [en français dans le texte, A.C.] dont parle Camus »¹³. L'acceptation de la négativité de l'histoire devient cynisme ou désespoir si l'hypothèse communiste n'est pas ramenée à la pratique *ici et maintenant* des « vertus » qui inscrivent à chaque instant la valeur dans le négatif en arrachant l'autonomie à la passivité. Ce lien producteur d'historicité entre des gestes et des pratiques « invisibles » et l'horizon des processus et des projets historico-sociaux pourrait suggérer un rapport moins complaisant avec l'héritage du XXème siècle : surtout, il pourrait contribuer à reformuler le rapport de notre propre présent à l'histoire et à la métahistoire. Après la conclusion du cycle communiste qui était le contexte nécessaire de l'intervention de Fortini, un intellectuel comme Alexander Kluge, dans un discours consacré à Lessing, semble avoir formulé différemment ce même problème, qui est celui du sens et des possibilités de l'agir face à la sphère de plus en plus éloignée et transcendante des décisions politiques et des processus sociaux :

Sont à l'honneur chez Lessing les sentiments considérés comme *plutôt faibles*, mais qui, en contrepartie, se distinguent par leur solidité et leur constance, comme par exemple l'amitié, l'hospitalité, le besoin de cancaner, le besoin d'échanger des nouvelles sans raison particulière. Les formes de sociabilité de la créature sociable qu'est l'homme, qui ne survivraient pas à une situation catastrophique et qui, face à elle, disparaissent comme se rétracte l'antenne de l'escargot en cas de danger, c'est d'elles dont nous avons besoin pour fonder une communauté et une opinion publique. C'est pour cela que l'opinion publique elle-même comme projet ne peut pas inventer les outils, les moyens, les paroles dont elle a besoin pour maîtriser et renouveler l'échange de l'information publique [...]. Un retour sur la subjectivité et l'intimité s'impose constamment, car c'est là que sont construits les instruments qui, dans l'opinion publique, donnent à la publicité sa substance. C'est là l'avis de Lessing sur le travail du Poétique : qu'entre l'immédiat, le subjectif, l'individuel et le général, la Poétique soit puissance médiatrice¹⁴.

C'est peut-être d'ici qu'il faudra partir pour rouvrir un discours sur l'engagement des intellectuels face à l'histoire, et pour revenir sur l'actualité de certaines de ses figures, tels Camus et Sartre.

Andrea Cavazzini
Université de Liège

¹² *Ibid.*, p. 115.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ A. Kluge, *De la grammaire du temps*, traduit par Anne-Elise Delatte, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 117.